

دروس خارج شفا

سال ۹۲-۹۳

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:شفا

بیان ماهیتِ «آن» و وجودِ «آن» و کیفیتِ وجودِ «آن» ۹۲/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۰ سطر اول قوله (الفصل الثانی عشر)

موضوع: بیان ماهیتِ «آن» و وجودِ «آن» و کیفیتِ وجودِ «آن»

بعد از اینکه زمان را بیان کردیم می خواهیم «آن» را هم بیان کنیم. «آن» را تفسیر به نهایت زمان یا حد فاصل بین دو زمان می کنند. در هر صورت به هر تعریفی که «آن» را تعریف کنیم «آن» از طریق زمان فهمیده می شود. لذا باید ابتداءً زمان را بشناسیم و بعداً «آن» را بشناسیم. مصنف هم به خاطر همین نکته، اول زمان را بیان کرد و الان به بحث از «آن» می پردازد. این فصلی که الان می خواهیم آن را مطرح کنیم درباره ماهیت «آن» و وجودِ «آن» و کیفیت وجود «آن» بحث می کند. یعنی ماهیتِ «آن» چیست؟ و آیا «آن» موجود است یا موجود نیست؟ و اگر موجود است موجود بالفعل است یا موجود بالقوه است؟ «آن» در این فصل به دو قسم تقسیم می شود: ۱ـ «آن» ی که نهایت زمان است یا به تعبیر دیگر، حد فاصل بین دو زمان است. ۲ـ «آنِ» سیال.

در این فصل ماهیتِ هر دو قسم را بیان می کنیم و می گوییم هر دو قسم وجود دارند و ثابت می کنیم قسم اول، وجودش بالقوه است و سازنده زمان نیست بلکه ماهیتاً با زمان متفاوت است. اما «آنِ» دوم که «آنِ» سیال است وجود بالفعل دارد و سازنده زمان هم هست. بیشتر بحث ما در قسم اول است و دو صفحه آخرِ فصل، درباره قسم دوم است. که در صفحه ۱۶۳ سطر ۱۲ بیان می شود «و قد یتوهم آن آخر علی صفحه اخری».

ص: ۱

بیان ماهیتِ «آن»: همانطور که بیان شد «آن» عبارتست از حد فاصل بین زمانین که میتوانیم انتهای زمان اول و ابتدای زمان دوم قرار دهیم. «آن» نه از سنخ زمان اول است و نه از سنخ زمان دوم است چون «آن» اصلا زمان نیست زیرا زمان، امر متدرج است و «آن» امر دفعی است و امر متدرج با امر دفعی فرق می کند پس زمان با «آن» فرق می کند. البته ماهیت «آن» وابسته به ماهیت زمان است لذا از طریق زمان می توان «آن» را شناخت. مصنف ماهیت «آن» را به طور خلاصه بیان می کند.

بیان وجود «آن»: مصنف ثابت می کند که «آن» وجود دارد. به این صورت که هر امر متصلی، فصل دارد. امور منفصل، فاصل ندارند ولی امور متصل، فاصل دارند مثلا عدد ۶ و عدد ۴ را ملاحظه کنید آیا فاصل بین این دو وجود دارد؟ جواب می دهیم که فاصل وجود ندارد چون فاصل شی، آن چیزی است که از جنس و سنخ شی نباشد به طوری که اگر آن را اضافه به شی کردیم شی، اضافه نشود و اگر آن را از شی کم کردیم شی کم نشود.

عدد، فاصل ندارد زیرا اگر از عدد ۶، یکی را کم کن واقعاً کم می شود یا اگر به عدد۴، یکی را اضافه کنی واقعاً اضافه می شود اما درخط اگر ملاحظه کنید که نقطه ای از آن را برداریم چیزی از خط کم نمی شود چون نقطه از سنخ خط نیست لذا اگر از خط کم شود چیزی از خط کم نشده. پس حد فاصل را باید مبدا برای یک خط و منتهی برای خط دیگری قرار داد مثل نقطه که می توان آن را مبتدایِ خط سمت راست و منتهایِ خط سمت چپ قرار داد اما در عدد نمی توان گفت که عدد ۵ منتهای عدد ۴ باشد و مبتدای عدد ۶ باشد بلکه ۵ خودش یک عدد مستقل است.

ص: ۲

از اینجـا نتیجه می گیریم که هر کمِ متصـلی، حـد مشترک دارد و هر کم منفصـلی، حـد مشترک نـدارد. این، یـک قانون کلی است که اگر بر زمان تطبیق کنیم می گوییم:

صغری: زمان، کم متصل است.

کبری: و هر کم متصلی، حد مشترک و حد فاصل دارد.

نتیجه: پس زمان، حـد مشترک و حـد فاصل دارد و آن حدِ فاصل، «آن» است پس زمان، «آن» دارد. نتیجه می گیریم که «آن» موجود است زیرا اگر زمان موجود است «آن» که حد فاصل زمان است هم موجود می باشد.

بیان کیفیت وجود «آن»: مصـنف می فرمایـد که «آن» وجودش بالقوه است نه بالفعل. اگر «آن» بالفعل موجود باشـد چون شانِ «آن» فاصل بودن است. پس فاصـله بین دو قطعه از زمان می انـدازد و زمان را قطع می کنـد و ما بالوجـدان می دانیم که زمان، امر متصـل است پس قـاطع زمان را بایـد بالفعل معـدوم بـدانیم پس «آن» وجود بالفعل نـدارد. بلکه بالقوه موجود است. «بالقوه موجود است» یعنی فارض می تواند در امر متصلِ واحد، فاصـلی را فرض کند که آن فاصل، «آن» است یعنی «آن» چیزی است که می تواند فرض بشود.

حال سوال این است که آیا بعد از فرض کردنِ «آن»، آیا «آن» وجود بالفعل پیدا می کند یا هنوز وجودش بالقوه است؟

می فرمایـد یکبـار ما نفس زمان را ملاحظه می کنیم. در این صورت می بینیم «آن» وجود بالفعل نـدارد بلکه وجود بالقوه دارد یعنی می تواند فرض شود.

یکبـار زمـانی که فرضِ فـارض همراهش شـده را ملاحظه می کنیم. در این صـورت می گـوییم «آن» در زمـان است و وجـود بالفعـل دارد. پس «آن» وجود بالفعـل در زمـان پیـدا می کنـد امـا نه به لحـاظ نفس زمان، بلکه به لحاظ زمان که توأم با فرض فارض باشد یعنی زمانی که فارض در آن، فرضـی را ایجاد کرده. اگر ملاحظه کنیم می بینیم این زمان، مشـتمل بر «آن» اسـت بالفعل.

ص: ۳

توضیح عبارت

(الفصل الثانی عشر _ ل _ فصل فی بیان امر الان)

حرف «ل» ظاهراً در کتاب مصنف نبوده ولی مصحح کتاب، این حروف ابجد را در اول هر فصل آورد، اما باید در فصل ۱۲ به جای «ل» از «یب» استفاده کند چون «ی» معادل ۱۰ است و «ب» معادل ۲ است که مجموعا عدد ۱۲ را تشکیل می دهد اما مصحح به جای اینکه از عدد ۱۱ و ۱۲ و... استفاده کند از عقود اعداد استفاده کرده که ۱۰ و ۲۰ و ۳۰ و... است. چنانکه در فصل بعدی از عدد ۱۳ یعنی «یج_» استفاده نکرده بلکه حرف «م» که معادل ۴۰ است استفاده کرده.

مراد از «امر الان» یعنی ماهیت و وجود و کیفیتِ وجود «آن» است.

(نقول ان الآن یعلم من جهه العلم بالزمان)

«من جهه العلم» به معنای «من طریق العلم» است.

«آن» دانسته می شود از طریق علم به زمان یعنی اگر کسی علم به زمان داشت می تواند به «آن» عالِم شود. پس ماهیت «آن» را از ماهیت زمان می توان بدست آورد.

(فان الزمان لما کان متصلا فله لا محاله فصلٌ یتوهم و هو الذی یسمی الان)

«فان» تعلیل برای این است که شناختِ «آن» بر شناخت زمان متوقف است ولی در ضمن بیان تعلیلِ این مطلب، به وجود «آن» هم اشاره می کند و می گوید زمان امر متصلی است و هر امر متصلی مشتمل بر فاصل است پس زمان مشتمل بر فاصل است و فاصل زمان، «آن» است پس زمان، مشتمل بر «آن» است و در ادامه بیان می کند که وجودش بالقوه است نه بالفعل.

ص: ۴

این عبارت در بعضی از حواشی شفا تبیین شده ولی تبینی که ما کردیم از کتاب شوارق جلد ۴ بحث کمّ بود.

«یتوهم» صـفت فصل است. لذا اگر علامت ویرگول در کتاب نبود بهتر بود یعنی فصلی که این صفت دارد که وجود خارجی ندارد بلکه با توهم وجود دارد.

نکته: این فصـل در زمـان، «آن» نامیـده می شود و در خط، نقطه نامیـده می شود و در سـطح، خط نامیـده می شود و در حجم، سطح نامیده می شود.

(و هذا الآن لیس موجودا البته بالفعل بالقیاس الی نفس الزمان)

از اینجا بیان کیفیت وجود «آن» را می گوید. که «آن» وجود بالفعل ندارد.

اما آیا با فرض خاص هم جود بالفعل ندارد؟ جواب می دهد که وجود بالفعل دارد.

«نفس الزمان» : یعنی اگر خود زمان را ملاحظه کنی «آن» در آن موجود نیست نه واقعاً و نه فرضاً.

نکته: آیا می توان گفت که خطِ وسطی، فاصل بین دو خط دیگر شود؟

می گوییم لغتاً صـحیح است اما اصطلاحا صحیح نیست و خط وسطی نمی تواند فاصل باشد چون وقتی یک خط به دو قسمت تقسیم شود تقسیم، ثنایی است حال اگر فاصل را خط قرار بدهی نه نقطه، لازم می آید خطی را که به دو قسمت تقسیم کردی سه قسم شـود. و اگر به سه قسم تقسـیم کنی ۴ قسم شود. مثلاـ اگر بخواهیم چیزی را از هم جـدا کنیم بـا چاقو آن را می بُریم. این چاقو از سنخ آن دو شی نیست، نقطه هم از سنخ این دو خط نیست و این نقطه میتواند خط واحد را دو قطعه کند.

ص: ۵

(و الا لقطع اتصال الزمان)

این عبارت، یک قیاس استثنایی است.

صغری: اگر زمان بالفعل مشتمل بر «آن» باشد (به عبارت دیگر اگر «آن» بالفعل موجود باشد) زمانِ متصل، اتصالش را از دست می دهد.

اثبات ملازمه: روشن است چون اگر زمان دارای «آنِ» بالفعل باشد چون «آن» قاطع است پس زمان اتصالش باید قطع شود.

کبری: لکن تالی محال است (یعنی قطع زمان محال است)

نتیجه: وجود بالفعل «آن» محال است.

دلیل بر اینکه قطعِ زمان محال است: مصنف در ابتدا می فرماید اگر زمان بخواهد قطع شود یا از اول باید قطع شود یا از آخر باید قطع شود چون از وسط نمی تواند بالوجدان قطع شود. یعنی اینطور نیست که یک دفعه زمان از بین برود و همه موجودات، بدون زمان بشوند و بعداً دوباره زمان شروع شود. زمان از اول که خلق شده تا آخر، یک زمانِ واحدِ متصل است. پس زمان از وسط قطع نمی شود یا باید از اول یا باید از آخر قطع شود. یعنی یا بدون اوّل است و قبلا موجود نبود و بعدا موجود شد یا بدون آخر است یعنی باید گفت ابتدا موجود بود ولی ادامه پیدا نکرد و تا آخر نرفت.

ملاحظه کنید که مصنف این دو قسم را از کجا بدست می آورد؟ چون زمان یا ماضی یا مستقبل است. قبلا بیان کردیم که زمانِ حال وجود ندارد. البته در عرف و لغت و نحو ، زمان حال داریم ولی در فلسفه، زمان حال نداریم چون زمان حال یعنی «آن». و «آن» جزء لایتجزی زمان است و ما جزء لایتجزی نداریم.

ص: ۶

اگر نسبت به گذشته حساب کنید انتهای گذشته «آن» می شود. و اگر نسبت به آینده حساب کنید ابتدای آینده «آن» می شود.

اینکه مصنف می گوید یا «آن» باید در ابتدای زمان باشد یا در انتهای زمان باشد به این جهت است که اگر زمانِ مستقبل را ملاحظه کردید بگویید «آن» در مبتدی است. اگر زمان گذشته را ملاحظه کردید بگویید «آن» در مستقبل است. و چون غیر از این دو زمان نداریم پس غیر از این دو «آن» نداریم.

بعدا بیان می کند که «آن» را چه در مبتدی فرض کنی چه در منتهی فرض کنی باطل و محال است پس انقطاع زمان محال است چه انقطاعِ از اول باشد چه انقطاعِ از آخر باشد.

(بل انما وجوده علی ان یتوهمه الوهم و اصلا فی المستقیم الامتداد)

در دو نسخه خطی به جای «واصل »، «فاصل» است که بهتر معنی می شود و به جای «و الواصل»، «فالفاصل» است و به جای «من حیث هو واصل»، «من حیث هو فاصل» است و به جای «واصلات»، «فاصلات» است. و فصل بر وصل ترجیح دارد.

ابتدا باید مستقیم الامتداد را معنی کنیم: بعضی امتدادها، امتدادِ رفت و برگشت است مثلا شخصی روی یک خطی می رود و روی خط دیگری برمی گردد که این رفت و برگشت، یک زاویه درست می کند اما این مسیر، مسیر مستقیم الامتداد نیست یعنی امتدادِ مستقیم نیست بلکه امتدادِ رفت و برگشت است. در چنین امتدادی فاصل بالفعل وجود دارد یعنی آن نقطه انعطاف و بازگشت بالفعل وجود دارد و لازم نیست فارضی آن را فرض کند. پس در جایی که امتدادِ مستقیم نیست بلکه رفت و برگشت است فاصل، بالفعل موجود است.

در جایی هم که مسیر، مسیر دورانی است اگر آن را مستقیم فرض کنی باز فاصلی بالفعل وجود ندارد اما چون در آنجا هم انعطافی است می توان گفت که فاصل، بالفعل موجود است ولی مقداری مخفی است.

اما در امتدادِ مستقیم، اصلا فاصل نیست مثلا یک مسیری را امتداد بدهی و بروی فاصل وجود ندارد بلکه باید فاصل را فرض کرد. مصنف می گوید فاصل در امتدادِ مستقیم وجود ندارد. این، امر وجدانی است و احتیاج به اثبات ندارد ولی ایشان آن را اثبات می کند. این بیانات که کردیم بنابر نسخه ای است که «فاصل» باشد.

اما بنابر نسخه ای که «واصل» باشد اینگونه معنی می کنیم: اگر چیزی بخواهد به نقطه ای واصل شود که آن نقطه، انتهای مسافتش باشد باید آن نقطه، موجود باشد تا واصل به آن، واصل شود. واصل بودن، نشان می دهد که موصولٌ به موجود است و این شخص به آن موصولٌ به واصل می شود پس اگر خطِ مستقیمی باشد و انتهایی داشته باشد واصل می تواند به آن انتها واصل شود ولی اگر انتها نداشت واصل بالفعل وجود ندارد. یعنی وصلی وجود ندارد تا واصلی درست شود.

ترجمه: بلکه وجود «آن» به این صورت است که وهم، آن «آن» را فاصل در مستقیم الامتداد فرض می کند یعنی یک شیئ که مستقیم الامتداد است را فاصل فرض می کند یعنی وهم آن را به عنوان یک فاصل فرض می کند و این فاصل در خارج وجود ندارد.

مستقیم الامتداد یعنی آن که امتداد مستقیم دارد که همان زمان است.

ص: ۸

(فالفاصل لا یکون موجودا بالفعل فی المستقیم الامتداد من حیث هو فاصل)

تا اینجا یک مقدمه را گفت که وهم، «آن» را فاصل می گیرد. مقدمه بعدی را با این عبارت می گوید: شیئ که فاصل باشد بالفعل در مستقیم الامتداد موجود نیست از این جهت که فاصل است. والّا نقطه نه به عنوان نقطه بودن (که عنوان نقطه بودن همان عنوان فاصل بودن است) در خط موجود است بلکه به عنوان اینکه اگر بخواهید این نقطه را بدست بیاورید باید از این خط بدست بیاورید یعنی خط را قطع کنید تا نقطه به دست بیاید. پس نقطه در خط موجود است اما به این نحوی که گفتیم موجود است.

(و الا لکانت کما نبین بعدُ فاصلات بلانهایه)

و اگر در مستقیم الامتداد، فاصلی بالفعل وجود داشت. مثلاـ نقطه ای باالفعل وجود داشت. به تعبیر دیگر (که مطلب را بیان کنیم والاـ این تعبیر، تعبیر درستی نیست) نقطه در خط گم شده است اگر بخواهد مشخص شود و بیرون بیاید جزء لا یتجزی می شود و ما جزء لایتجزی نداریم پس همین نقطه باید تقسیم شود این که آن نقطه را از خط بیرون آوردی و آشکار کردی معلوم می شود که حجم دارد والا اگر حجم نداشت آشکار نمی شد اگر حجم داشته باشد یعنی جسم است و اگر جسم باشد قابل تجزیه خواهد بود. اگر تجزیه کنیم لازم می آید از درون این نقطه، نقطه ای بدست آید و هکذا از آن نقطه، نقطه دیگر بدست آید. همینطور فاصلات بی نهایت بدست می آید.

«کانت» تامه است یعنی لتحقق و «فاصلات» فاعل برای کانت است.

ص: ۹

ترجمه: اگر فاصل، بالفعل وجود داشته باشد چنانکه بعداً بیان می کنیم فاصلاتِ بی نهایت تحقق پیدا می کند یعنی شما می خواهی یک فصل درست کنی اما بی نهایت فصل درست می شود و بی نهایت فصل درست کردن باطل است پس یک فصل داشتن هم باطل است بنابراین فصل بالفعل موجود نیست.

فاصل باید در محدوده فصل خودش تقسیم نشود. اگر آن چیز فاصل دو خط است باید در طول تقسیم شود چون مفصول در طول تقسیم می شود فاصل هم باید در طول تقسیم شود. اگر فاصلِ دو سطح است در طول می تواند تقسیم شود اما در عرض نباید تقسیم شود. اگر فاصلِ دو حجم است در طول و عرض می تواند تقسیم شود اما در عمق نباید تقسیم شود.

خط از جهت عرض فاصل است لذا نباید از جهت عرض تقسیم شود سطح از جهت عمق فاصل است یعنی دو حجم را از عمق جدا می کند پس باید از جهت عمق تقسیم نشود. لذا مصنف تعبیر به «من حیث هو فاصل» کرد.

دلیل بر اینکه زمان، مشتمل بر «آن» نیست/ بحث از کیفیت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۰ سطر ۸ قوله (بل انما یکون)

موضوع: دلیل بر اینکه زمان، مشتمل بر «آن» نیست/ بحث از کیفیت وجود «آن»

بحث در کیفیت وجود «آن» بود که آیا بالقوه است یا بالفعل است؟ بیان کردیم «آن» موجود بالفعل نیست به دلیل اینکه اگر موجود بالفعل باشد باید زمان را قطع کند و زمان قطع نمی شود. مصنف می فرماید در صورتی می توان «آن» را موجود بالفعل قرار داد که زمان را قطع کند ولی قطع کردن زمان محال است نتیجه این می شود که پس وجود «آن» در خارج محال است.

ص: ۱۰

اینکه اگر ما بخواهیم «آن» در خارج داشته باشیم باید زمان را قطع کنیم یک امر بدیهی است چون «آن» آن طور که تعریف شد ابتدا یا انتها زمان است یا حد فاصل بین دو قطعه زمان است که برمی گردد به اینکه ابتدا یا انتها زمان است. پس اگر «آن» بخواهیم داشته باشیم باید یا از اول یا از آخر زمان را قطع کنیم. اینکه وجود «آن» متوقف بر قطع زمان است روشن است اما اینکه زمان ممکن نیست قطع شود نیاز به اثبات دارد. که حدود یک صفحه این مطلب را اثبات می کند. پس می گوییم صغری: وجود «آن» متوقف بر قطع زمان است.

کبری: قطع زمان ممکن نیست.

نتیجه: پس «آن» ممکن نیست یعنی وجود «آن» در خارج ممکن نیست بلکه «آن» باید امر ذهنی باشد و ذهن آن را موجود ببیند نه اینکه موجود باشد. تمام استدلال این است که زمان قابل قطع شدن نیست در این صورت ثابت می شود که «آن»

موجود نیست یعنی مدعای ما این است که «آن» موجود نیست ولی چون وجود «آن» متوقف بر قطع زمان است اگر قطع زمان را نفی کنیم وجود «آن» در خارج ممکن نیست.

توضیح استدلال: اگر زمان بخواهد قطع شود یا از ابتدا یا از انتها باید قطع شود حتی اگر از وسط هم قطع شود انتهایِ زمان گذشته و ابتدای زمان آینده است پس مطلقاً اگر زمان بخواهد قطع شود بیش از دو فرض ندارد:

۱ــ اگر زمانِ ماضی را ملاحظه کرده باشیم باید بگوییم آخرش زمان نیست.

۲ــ اگر زمان مستقبل را ملاحظه کرده باشیم باید بگوییم بعدش زمان نیست.

سپس به لحاظ آینده می توان گفت ابتدای زمان منقطع است و به لحاظ گذشته می توان گفت انتهای زمان منقطع است. حال باید بررسی کرد که آیا می شود ابتدای زمان یا انتهای زمان منقطع باشد؟

مصنف ابتدا ثابت می کند که قطع زمان از ابتدا ممکن نیست بعداً ثابت می کند که قطع زمان از انتها هم ممکن نیست.

بیان این مطلب که قطع زمان از ابتدا ممکن نیست: معنای انقطاع زمان در ابتدا این است ک زمان از الان شروع شده و قبل از آن، زمان نبوده است. «قبل از آن زمان نبوده» یعنی عدمِ زمان بوده است. عدمِ زمان از سنخ زمان نیست ولی قبلیت دارد. یعنی قبل از وجود زمان، عدم زمان است. عدم زمان، قبل است و خود زمان، بعد است. پس قبل و بعد حاصل می شود. قبل، صفت برای عدم است و بعد، صفت برای وجود است و این قبل و بعد، قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند. در فصل قبل گفتیم که قبل و بعد، دو قسم اند:

۱ــ قبل و بعدی که با هم جمع می شوند مثل علت و معلول مانند حرکت ید که علت است و حرکت کلید که معلول است با هم جمع می شوند.

۲ــ قبل و بعدی که با هم جمع نمی شوند و این منحصراً مربوط به قبلیت و بعدیتِ زمان یا زمانی است مثل شبنه و یکشنبه که با هم جمع نمی شوند و مانند تکلّمی که ما می کنیم و کلمه قبل با کلمه بعد جمع نمی شود.

ص: ۱۲

قبلیت و بعـدیتی که در مـا نحن فیه گفتیم عـدم زمـان و وجود زمـان است که با هم جمع نمی شونـد پس قبلیت درست شـد و قبلیت هم قبلیت زمـانی بود نتیجه می گیریم که پس این زمـان، قبلش عـدمی بوده. «قبلش عـدمی بوده» یعنی قبـل از آن، زمان بوده (چون قبلیت، قبلیت زمـانی بود) که این زمـان خـاص در آن زمان قبل نبوده نه اینکه اصل زمان نبوده. چون ثابت شـد که عدم، قبل است آن هم قبل زمانی است.

اگر عـدم، قبـل از زمـان است و قبلیتِ آن هم قبلیتِ زمـانی است پس قبـل از این زمـان، زمـان بوده ولی این زمان در آن زمان موجود نبوده یـا این زمـان، غیر از آن زمـان بوده است. پس نتیجه می گیریم که قبل از زمان هم زمان بوده و این دو زمان (که یکی قبل است و یکی بعد است) به هم وصل هستند و این ابتدایی که ما برای زمان بعدی قائل شدیم مشترک بین زمان قبل و زمان بعـد است یعنی حد مشترک است در حالی که ما فرض کردیم که فاصل و قاطع است یعنی گفتیم این زمان در ابتدا قطع شـده و فصل پیـدا کرده اما الان فهمیـدیم که آن چه را که ما قاطع فرض کردیم که ابتـدای زمان بعـدی بود، قاطع نیست بلکه حـد مشترک بین زمان قبل (که ظرف عدم بوده) و زمان بعد (که ظرف وجود بوده) پس ما فرضـناه فاصـلاً صار حداً مشترکا و واصلا. که خلف فرض لازم می آید و خلف فرض محال است پس انقطاع زمان در ابتدا محال است.

ص: ۱۳

نکته: خود عدم از سنخ زمان نیست اما قبلیتِ عدم از سنخ زمان است یعنی زمانی قبل از این زمان داشتیم که ظرف این عدم بوده یعنی دو ظرف زمان داریم که این دو متصل می شوند و فاصله ای بین آنها نیست وقتی وصل شد محل اتصال، حد مشترک می شود در حالی که فرض کردیم حد مشترک نباشد.

مصنف اینگونه بحث می کند که اگر زمان، ابتدا داشته باشد باید قبلش جیزی نباشد حتی عدم خودش نباشد زیرا اگر عدم خودش باشد همین که بیان کردیم می شود یعنی این عدم اگر چه زمان نیست ولی قبل است پس باید قبل از زمان هیچ چیز نباشد حتی عدم هم نباشد. دراین صورت زمانی داریم که عدمش بر آن سبقت نگرفته پس این زمان، اول ندارد. خود همین فرضی که ما وارد می شویم نشان می دهد که زمان، اول ندارد. لذا احتیاج ندارد که آن را ادامه بدهیم تا به خلف فرض برسانیم ولی مصنف این کار را می کند و به خلف فرض هم منتهی می کند.

پس دو محذور لازم می آید:

۱ــ وقتی که شما می گویید قبل از این زمان، چیزی نیست حتی عدمش هم قبل از آن نیست در این صورت می گوییم که شما زمان را حادث نمی گیرید چون هر حادثی قبلش، عدمش هست. اما شما می گویید این زمان، قبلش عدمش نیست پس حادث نیست. و همین که می گوییم حادث نیست یعنی اوّل ندارد و مطلوب ما را ثابت می کند.

۲ــ اگر بگویید قبل از آن، عدمش است لازم می آید که قبلیتی داشته باشیم و آن قبلیت، قبلیت زمانی باشد پس قبل از زمان، زمان داریم و این دو زمانها به هم وصل هستند و آن که شما آن را فاصل حساب کردید واصل می شود و خلف فرض لازم می آید.

ص: ۱۴

پس عبارت مصنف با این توضیحی که دادیم دو مطلب را افاده کرده است.

توضیح عبارت

(بل انما یکون بالفعل لو قطع الزمان ضربا من القطع)

از اینجا شروع در بیان بطلان تالی است. ضمیر در «یکون» به «آن» برمی گردد.

«ضربا من القطع»: این عبارت نشان می دهد که قطع زمان انحاء مختلف دارد. و به هر نحوی قطع شود «آن» درست می شود. انحاء مختلف را مصنف بعداً توضیح می دهد یکی از آن انحاء، بالفرض است. یکی دیگر این است که زمان به مبدئی برسد مثل طلوع شمس که این را مبدأ امری قرار دهد یا هجرت پیامبر را مبدأ امری قرار دهد. پس زمان، واحد است ولی اموری هست که باعث می شود برای زمان، ابتدا درست کنیم پس زمان می تواند به نحوی قطع شود ولی خارجا نمی تواند قطع شود.

(و محال ان یقطع اتصال الزمان)

اتصال زمان محال است که قطع شود. نتیجه می گیریم که محال است «آن» در خارج موجود باشد.

(و ذلک)

یعنی اینکه زمان ممکن نیست اتصالش قطع شود.

نکته: مصنف به دو دلیل می تواند وجود «آن» را در خارج نفی کند.

۱ــ «آن» جزء لاینجزی است و جزء لایتجزی نداریم پس «آن» نداریم اما مصنف این دلیل را اقامه نمی کند و اشاره نمی کند چون بحث جزء لایتجزی در مقاله سوم می آید و عادت مصنف این است که اگر مطلبی، تمام مقدماتش اثبات نشده در استدلال نیاورد زیرا بحث نفی جزء لایتجزی هنوز اثبات نشده لذا مطرح نمی کند.

ص: ۱۵

۲_همان راهی که خود مصنف بیان کرده.

(لانه ان جعل للزمان قطعٌ لم یخل اما ان ان یکون ذلک القطع فی ابتداء الزمان او انتهانه)

اگر ما برای زمان، امکان قطع قائل شویم این قطع یا در ابتدای زمان است (اگر زمان را مستقبل بگیریم یعنی بگوییم زمانِ مستقبل از الان شروع شده و قبلا نبوده) یا قطع از انتها باشد (اگر زمان را ماضی بگیریم یعنی بگوییم الان زمانِ ماضی قطع شد یعنی «آن» حاصل شد).

(فان کان فی ابتداء الزمان وجب من ذلک ان یکون ذلک الزمان لا قبل له)

اگر آن انقطاع یا آن «آن» در ابتدا زمان باشد (یعنی اگر زمان در ابتدا منقطع باشد) لازم می آید از انقطاعِ زمان در ابتداء، که قبل نداشته باشد.

«لا ـ قبل له» یعنی چیزی قبل از آن نیست چه چیزی که مسانخ خودش است چه چیزی که مسانخ خودش نیست. نه زمانی که مسانخ خودش است قبل از خودش می باشد. نه عدمی که غیر مسانخش است قبل از خودش می باشد. یعنی هر دو را مصنف نفی می کند چه مسانخ باشد چه غیر مسانخ باشد. مسانخ که مسلما نفی می شود چون فرض بر این است که زمانی قبل از این زمان نیست. پس مسانخ را خود خصم نفی می کند اما غیر مسانخ را مصنف الان مطرح می کند که زمان، مسبوق به عدمش نیست و عدم، مسانخ زمان نیست. پس آن را که مصنف قبل از زمان فرض می کند چیزی است که غیر مسانخ با او است ولی چون متصف به قبلیت است از اینجا زمان متولد می شود والا از عدم، زمان در نمی آید. چون چیزی که مسانخ زمان نباشد زمان را نمی سازد ولی چون آنچه که مسانخ زمان نیست متصف به قبلیت است از این قبلیت، زمان متولد می شود.

ص: ۱۶

(و اذا کان لا قبل له فیجب ان لا یکون معدوما ثم وجد)

اگر قبلی برای زمان نبود باید معدومِ ثمّ وجد نباشد یعنی حادث نباشد یعنی معدوم نباشد که بعدا موجود شده باشد والا وجودش مسبوق به عدمش می شود و عدم، قبل می شود در حالی که فرض کردیم قبلی ندارد.

(فانه اذا کان معدو ما ثم وجد یکون وجوده بعد عدمه فیکون عدمه قبل وجوده)

اگر این زمان، قبل از وجودی که برایش ترسیم می کنیم معدوم باشد و بعداً موجود شود وجود زمان بعد از عدمش می باشد و عدم زمان قبل از وجودش می شود و قبل وبعد، قبل و بعد زمانی است. بعد، که بعدیتِ زمانی است اما اینکه قبل، قبلیت زمانی است را به گردن شخص می گذاریم تا قبول کند پس قبل و بعد، زمانی خواهد بود پس زمان خواهد بود.

(فیکون له قبلٌ ضرورةً)

برای زمان، قبل حاصل می شود ضرورةً، پس قبلیت درست میشود.

«ضروره» یعنی بالبداهه و بالحتم.

(و یکون ذلک القبل معنی غیر العدم الموصوف به علی النحو الذی قلنا فی هذا الموضع)

نسخه صحیح «فی غیر هذا الموضع» است.

این قبل، معنایی است غیر از خود عدمی که موصوف به این قبل است یعنی قبل و عدم، صفت و موصوفند و قبل همان عدم نیست چون اگر همان باشد نمی توان قبلیت درست کرد.

«علی النحو الذی قلنا» یعنی به نحوی که در غیر این موضع گفتیم یعنی در فصل قبل بیان شد که گاهی قبلیت، ذاتی است و گاهی قبلیت، صفتِ شی است مثل قبلیت و بعدیت که برای شبنه و یکشنبه ذاتی است ولی برای اشیاء دیگر فقط صفت است، ذاتی نیست.

ص: ۱۷

(فیکون الشی الذی به یقال هذا النوع من القبلیه حاصلا و لا هذا الزمان)

واو در «و لا» حالیه است. «لا» نفی جنس است یا اگر نفی جنس نباشد خبرش «موجود» است یعنی «و الحال ان هذا الزمان غیر موجود» یعنی قبلیت حاصل است در حالی که این زمان حاصل نیست یعنی این زمان قبلاـ حاصل نیست ولی قبلیت حاصل است یعنی زمانِ دیگر حاصل نیست. این شخصِ زمان حاصل نیست ولی شخص دیگری از زمان حاصل است که آن شخصِ دیگر از زمان ظرف برای عدم این شخصِ زمان شده، و آن ظرف به این ظرف متصل است یعنی بین دو زمانها فاصله نیست. و اگر بین این دو فاصله نیست آن چه را که شما قاطع وفاصل فرض کردید این دو قطعه زمان را به هم وصل می کند پس ما فُرِض فاصلا صار واصلاً.

ترجمه: شیئ که به خاطر آن شی، آن نوع از قبلیت را می توانی تصور کنی حاصل است یعنی یک شی که می تواند قبلیت زمانی داشته باشد حاصل است در حالیکه این زمان، موجود نیست (یعنی این شخصِ زمان که فرض کردید ابتدا دارد موجود نیست) اما قبل از آن، چیزی که می تواند متصف به قبلیت باشد موجود است پس قبل از این زمان، قبلیت را دارید.

(فیکون هذا الزمان قبله زمان یکون متصلا به)

این زمانی که شما آن را منقطع فرض کردید و همین شخصِ زمان که برایش ابتدا درست کردید قبل از آن زمانی است که آن زمانِ قبل، متصل به این زمانِ بعد است.

ص: ۱۸

«یکون متصلا به» یعنی آن زمان قبل متصل به این زمان بعد است یا زمان بعد متصل به زمان قبل است.

(ذلک قبل و هذا بعد)

با این عبارت، تاکید می کند یعنی دو شخص زمان است که یکی قبل است و دیگری بعد است که این دو تا (قبل و بعد) به هم متصل اند و وسط آنها چیزی نیست.

(و هذا الفصل یجمعهما)

آن که شما فرض کردید فصل است در واقع فاصل نیست بلکه جامع و حد مشترک است.

(و قد فرض فاصلا)

در حالی که فرض شد فاصل و غیر مشترک است. پس لازم می آید این فصل، آن دو قطعه زمان (قبل و بعد) را جمع می کند و جامع و واصل بشود در حالی که همان که الان جامع شد فاصل غیر مشترک فرض شده بود.

(و هذا خلف)

خلف فرض لازم آمد یعنی لازم آمد آنچه را که ما فاصل گرفته بودیم واصل بدانیم و خلف فرض باطل است پس انقطاع زمان از اول باطل است.

آیا زمان می تواند از انتها قطع شود/ آیا زمان می تواند قطع شود/ کیفیت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۰ سطر ۱۳ قوله(و کذلک ان فرض)

موضوع: آیا زمان می تواند از انتها قطع شود/ آیا زمان می تواند قطع شود/ کیفیت وجود «آن»

بحث در این بود که «آن» در صورتی بالفعل می شود که زمان، بالفعل قطع شود ولی زمان ممکن نیست که بالفعل قطع شود پس «آن» هم ممکن نیست که بالفعل موجود شود. برای اثبات اینکه زمان ممکن نیست قطع شود دو فرض مطرح کردیم.۱ ــ زمان از ابتدا قطع شود.۲ ــ زمان از انتها قطع شود.

ص: ۱۹

ثابت کردیم که ممکن نیست زمان از ابتدا قطع شود. حال وارد صورت دوم می شویم که آیا زمان از انتها قطع می شود؟ یعنی آیا زمان را می توان مقطوع الانتها گرفت تا «آن» موجود شود؟ مصنف می فرماید اگر این احتمال را بدهیم که زمان در انتها منقطع می شود سوال می کنیم که بعد از اینکه تمام شد آیا چیز دیگری موجود است یا نه؟ زمان که موجود نیست خود «آن»

هم لحظه ای وجود می گیرد و دوام نـدارد. پس زمـان و «آن» تمـام شـد. آیـا چیز دیگری غیر از زمـان و «آن» موجود است یا خیر؟ ممکن است بگوییم چیز دیگر موجود نیست. کسـی ادعـا می کنـد که همه چیز از بین می رود. ما سوال می کنیم که آیا واجب تعالی هم از بین می رود؟ آیا امکان موجودات هم از بین می رود؟ (خود موجودات از بین رفتند)

اگر بگوییـد همه چیز از بین می رود می گـوییم پس واجب تعـالی هم از بین می رود پس امکـان موجودات ممکن از هم بین می رود در حالی که این مسلما غلط است زیرا نه واجب تعالی و نه امکان ممکنات از بین می رود پس این فرض را نمی توان قبول کرد که بعد از انقطاع زمان هیچ چیز موجود نیست بلکه باید این فرض را قبول کرد که بعد از انقطاع زمان چیزی است و آن چیز، امکان موجودات است. حال می گوییم بعـد از تمام شـدن زمان، امکان موجودات است. زمان که از بین رفت در قبل موجود بود. امکان موجودات در بَعـد است. پس قبل و بعـد درست شـد و این بعـد، بعد زمانی است پس دوباره زمان هست و زمان قطع نشده و لازم می آید زمانِ قبل به زمانِ بعد وصل شود. لذا اینکه شما «آن» را فرض کردید که قاطع باشد و اصل می شود.

نتیجه نهایی مطالب جلسه قبل و جلسه امروز: «آن» در خارج موجود نیست چون «آن» اگر بخواهد موجود شود باید زمان قطع شود و زمان اگر بخواهد قطع شود یا اولش باید قطع شود یا آخرش باید قطع شود و هر دو باطل است پس قطع زمان باطل است و اگر قطع زمان باطل باشد وجودِ «آن» هم باطل است.

توضیح عبارت

(و کذلک)

و نیز خلف فرض است. البته دقت شود که در یک صورت خلف فرض است. در صورتی که بگوییم بعد از انقطاع زمان چیزی هست. اما در صورتی که بگوییم بعد از انقطاع زمان چیزی نیست خلف فرض نبوده و محذور دیگری داشت و آن اینکه واجب، مرتفع می شود و امکانِ موجوداتِ ممکن هم مرتفع می شود و ارتفاعِ واجب و ارتفاعِ امکان، واجب نیست.

حالا ـ اگر «کذلک» را به معنای این بگیریم که خلف فرض لازم می آید باید نظر به فرض دوم (که می گوید بعد از انقطاع زمان، چیزهایی هستند) کنیم.

اما می توان «کذلک» را طور دیگر معنی کرد و گفت: همچنین باطل است (نگوییم خلف فرض است) یعنی بگوییم همانطور که فرضِ قبل باطل بود (یعنی انقطاعِ زمان از ابتدا) همچنین این فرض هم باطل است که انقطاع زمان، بعد باشد.

(ان فرض فاصلا علی انه نهایه)

ضمیر در «فرض» به «آن» بر می گردد یعنی اگر فرض کنید که «آن» فاصل است بنابر اینکه این «آن»، نهایت زمان باشد. یکبار «آن» را فاصل گرفتیم بنابر اینکه بدایت زمان باشد اما الان «آن» را فاصل می گیریم به این عنوان که نهایت زمان باشد.

ص: ۲۱

(لم یخل اما ان یکون بعده امکان وجود شی او لا یکون)

فرض در این صورت خالی نیست که یا بعد از انقطاع زمان (ضمیر در «بعد» را به انقطاع زمان برمی گردانیدیم و می توان به «آن» برگرداند یعنی بعد از «آن» که در پایان زمان آمده است). امکان وجود شی است یا نیست (واجب تعالی را مطرح نمی کند، فقط امکان را مطرح می کند).

(فان کان لا یمکن بعده ان یوجد شی)

اگر بعد از «آن» (یا بعد از تمام شدن «آن») ممکن نباشد که چیزی یافت شود. نمی گوید چیزی یافت شود. بلکه می گوید ممکن نباشد که چیزی یافت شود. (نمی خواهد وجود شی را مرتفع کند بلکه می خواهد امکانِ وجود شی را مرتفع کند که این بدتر از ارتفاع وجود شی است. چون ارتفاع وجود شی می شود ولی ارتفاع امکان وجود شی نمی شود).

(و لا واجب الوجود)

واجب الوجود را مستقل مطرح می کند. خود مصنف متوجه است که در اینجا، جای طرح واجب الوجود نیست چون در واجب الوجود، قبل و بعد مطرح نمی شود زیرا مجرد است.

خود مصنف متوجه این مطلب است لذا به صورت مستقل آن را مطرح می کند. یعنی بعد از انقطاع زمان، حتی واجب الوجود هم نیست.

(حتی یستحیل ان یوجد شی مع عدم ما انتهی الیه من النهایه)

«من النهایه» بیان برای «ما» در «ما انتهی» است. و مراد از نهایت، نهایتِ زمان است که همان «آن» است. ضمیر در «انتهی» به زمان بر می گردد و ضمیر در «الیه» به «ما» در «ما انتهی» بر می گردد.

ص: ۲۲

«ما انتهی الیه من النهایه»: یعنی آنچه که زمان به او منتهی شـده چیست؟ در جواب می فرمایـد عبارت از نهایت است. پس کلِ «ما انتهی الیه من النهایه» همان «آن» است. ولی مصـنف می توانست از ابتدا به جای «ما انتهی الیه من النهایه» تعبیر به «آن» کند چرا اینگونه گفت؟ چون «آن» می توانـد ابتـدا زمـان باشـد و انتهـای زمـان باشـد و بحث ما الان در «آن» است که انتهای زمان است نه اینکه بحث در مطلقِ «آن» یـا «آنِ» در ابتـدا باشـد. لـذا مصـنف عبـارت را طوری می آورد تـا بر «آنِ» در منتهی اسـت تطبیق کند. لذا تعبیر به «ما انتهی الزمان الیه» کرد و تعبیر به «ما ابتدا الزمان الیه» نکرد.

علت اینکه مصـنف عبارت را اینطور آورد به خاطر این است که از بحث بیرون نرود و موضع بحث را مطرح کرده باشـد و آن در جایی است که منتهای زمان، «آن» باشد نه «آنِ» مطلق و نه «آن» که مبتدای زمان باشد.

نتیجه: بحث این بود که زمان تمام می شود و با تمام شـدن زمان، لحظه ای «آن» وجود می گیرد چون «آن»، امر آنی است لـذا باقی نمی مانـد. و بلافاصـله معـدوم می شود یعنی همان لحظه وجود شـی گویا لحظه عـدمش است. مصـنف تعبیر می کنـد به اینکه محال است که با عـدمِ «آن»، چیزی باقی بمانـد یعنی وقتی «آن» رفت همه چیز رفته است و هیـچ چیز بعـد از «آن» (یعنی بعد از انقطاع زمان) باقی نمی ماند.

ترجمه: همه چیز بعـد از انقطاع زمان از بین رفته به طوری که محال است چیزی به همراه عـدم «آن» پیـدا شده است یعنی وقتی عدمِ «آن» آمده هیچ چیز نمی تواند همراه عدم «آن» باشد.

ص: ۲۳

(فقد ارتفع ان یکون وجودٌ واجبٌ واجباً)

می توان «وجودُ واجبٍ» خواند. یعنی هم با توصیف و هم با اضافه خواند. این عبارت، جواب برای «ان کان لا یمکن» است یعنی اگر بعد از انقطاع زمان، هیچ چیز ممکن نیست. پس مرتفع شد که وجود واجبی، واجب باشد چون اگر وجود واجبی را توانستید رفع کنید وجوبش را برداشتید. اگر واجبی را بتوان رفع کرد معنایش این است که که وجودش را برداشتی. پس اینکه وجودِ واجبی، واجب باشد مرتفع شد.

ترجمه: وجودی که واجب بود مرتفع شد یعنی وجوبش مرتفع شد.

(و ارتفع الامکان المطلق و الوجود واجب)

و لازم می آید که امکانِ مطلق هم از بین برود. امکان مطلق یعنی امکانی که برای همه اشیا موجود است. این هم از بین می رود و بعد از ارتفاع زمان و انقطاع زمان، حتی امکان، برای ممکنات باقی نمی ماند.

نکته: این عبارت، تکرار نیست چون در ابتداء گفت «ارتفع ان یکون وجود واجب واجبا» که ارتفاعِ وجود نبود بلکه ارتفاعِ وجوب بود و سپس می گوید «و الوجود الواجب» یعنی وجود واجب هم مرتفع می شود. این، ارتفاع وجود است اما در خط قبلی، ارتفاع وجوب بود. لذا تکرار نیست.

پس سه چیز مرتفع شده ۱ _ ارتفاع وجوب ۲ _ ارتفاع مطلق امکان ۳ _ ارتفاع وجود. اول را با عبارت «فقد ارتفع ان یکون وجود واجب واجبا» بیان کرد. دوم را با عبارت «ارتفع الامکان المطلق» بیان کرد و سومی را با عبارت «و الوجود الواجب» بیان کرد.

ص: ۲۴

(و الامکان المطلق لا یرتفع)

در حالی که امکانِ مطلق، مرتفع نمی شود. از اینجا بحث واجب را مطرح نمی کند و آن را کنار می گذارد. خودش متوجه است که نباید بحث واجب را مطرح کند. اگر در اینجا مطرح کرده به خاطر این بود که اشکال را بیشتر کند والا این مسلم است که بحث ما در واجب و مجردات نیست.

تا اینجا، فرض را مطرح کرد که بعد از انقطاع زمان هیچ چیز باقی نمی ماند. گفتیم این غلط است چون لازمه اش این است که چیزهایی که قابل ارتفاع نیستند ارتفاع پیدا کنند و این، صحیح نیست. حالا فرض بعدی را با عبارت «و ان کان بعده» بیان می کند.

(و ان کان بعده ذلک فله بعد)

«ذلک» اشاره به امکان وجود شی دارد چون در عبارت قبل بیان کرد «لم یخل اما ان یکون بعده امکان وجود شی اول». ابتدا «لا یکون» را توضیح داد اما الان «یکون» را توضیح می دهد.

ترجمه: اگر بعد از انقطاع زمان (یا بعد از اینکه «آن» تمام شد) امکانِ وجود شی باشد پس برای آن زمان که تمام شده، بعدی وجود دارد.

(فهو قبل)

خود زمان، قبل می شود یعنی اگر برای زمان، بعد وجود دارد آن زمان، خودش قبل می شود.

(فالآن و اصل لا فاصل)

دو فرض را مطرح کرد و باطل کرد. الان نتیجه می گیرد که «آنِ» انتهایی نداریم قبلا هم گفته بود «آنِ» ابتدایی نداریم. اگر این دو را جمع کنیم نتیجه می گیریم که اصلاً «آن» وجود نداشته است.

ص: ۲۵

الف: بیـان دو مطلب مربوط به جلسه قبل ۱ ـ مراد از بعـدیت، بعدیت زمانی است ۲ ـ علت تفاوت استدلال در فرض اول (انقطاع زمان از ابتدا) با فرض دوم (انقطاع زمان از انتها). ۹۲/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر اول قوله(فالزمان لا یکون له)

موضوع: الف: بیان دو مطلب مربوط به جلسه قبل ۱ ـ مراد از بعدیت، بعدیت زمانی است ۲ ـ علت تفاوت استدلال در فرض اول (انقطاع زمان از ابتدا) با فرض دوم (انقطاع زمان از انتها).

ب: بیان نتیجه نهایی از مباحث گذشته («آن» وجود بالقوه دارد)

بحث در وجود «آن» بود و گفتیم «آن» موجود بالقوه است و دلیل ما بر اینکه «آن» موجود بالفعل نیست این است که اگر «آن» بخواهد موجود بالفعل باشد باید زمان قطع شود تا ابتدا و انتهای این زمانِ قطع شده، «آن» باشد. یعنی انتهای زمان گذشته، «آن» بشود. ابتدای زمان آینده هم «آن» شود. اگر توانستیم زمان را قطع کنیم در آن محلِ انقطاع، «آن» موجود می شود به وجودِ بالفعل. اما اگر نتوانستیم زمان را قطع کنیم «آن» موجود بالفعل نمی شود. فقط می توانیم آن را در زمان فرضش کنیم که در این صورت، موجود بالقوه می شود یعنی می تواند موجود شود. پس وجودِ بالفعلِ «آن» متوقف بر انقطاعِ بالفعلِ زمان است. و گفتیم انقطاعِ بالفعل، در زمان محال است. نتیجه می گیرد که وجودِ بالفعلِ «آن» محال است. اما چرا انقطاع زمان محال است؟ چون گفتیم اگر زمان بخواهد قطع شود یا باید اولش قطع شود (یعنی باید اوّل داشته باشد) یا باید آخرش قطع شود. نسبت به زمان گذشته اگر انقطاعی داشته باشیم باید آن انقطاع، آخر باشد یعنی زمانِ قبل، منقطع شود. این انقطاع، «آن» را درست می کند. اگر زمانی در آینده داشته باشیم باید ابتدای این زمان را ملاحظه کنیم تا ابتدای آن، «آن» شود. پس انتهای زمان گذشته، «آن» است و ابتدای زمان آینده، «آن» است.

ص: ۲۶

بیان کردیم که زمان نمی تواند ابتدا داشته باشد. و رسیدیم به اینجا که آیا زمان می تواند انتها داشته باشد یا نه؟ این را شروع کردیم و گفتیم:

اگر زمان، قطع شود تا انتهایش، «آن» باشد این سوال مطرح می شود که بعد از منتهی شدنِ زمان و معدوم شدن زمان که قهراً «آن» هم معدوم می شود (چون آخرِ زمان، «آن» است و «آن» طول نمی کشد لذا «آن» هم معدوم می شود). آیا ممکن است چیزی موجود باشد یا همه چیز معدوم می شود؟ حتی امکان موجودات هم معدوم می شود این سوال مطرح می شود. خصم باید یکی از این دو را انتخاب کند.

یا انتخاب می کند که بعد از تمام شدن زمان، هیچ چیز باقی نمی ماند. در اینصورت اعتراض می کنیم و می گوییم این، شدنی نیست. لااقل امکانِ ممکنات باقی می ماند ولو هیچ چیز باقی نماند. پس نمی توان گفت که بعد از تمام شدنِ زمان، هیچ چیز باقی نیست. باید صورت بعدی را انتخاب کرد و گفت بعد از تمام شدن زمان، چیزی موجود است ولو امکان

موجودات. اگر این صورت را انتخاب کردید و گفتید بعد از تمام شدن زمان چیزی موجود است و آن چیز عبارت از امکان موجودات است می گوییم پس قبل و بعد پیدا شد. یعنی زمانِ قبل تمام شد و بعد از آن، (نگو زمان آمد بلکه) ظرف برای امکانِ ممکنات شد لذا در قبل زمان را داشتیم و بعد هم زمان نداریم ولی امکان ممکنات را داریم. همین اندازه که قبول کردید قبل و بعد داریم چون این بعد، بعد زمانی است پس باید بعد از تمام شدن زمان، دوباره زمان داشته باشیم.

ص: ۲۷

با توجه به اینکه این بعد، زمانی است باید گفت که بعد از تمام شدن زمان، هنوز زمان است ولی آن، یک شخص از زمان بود که تمام شد این که الان است شخص دیگر از زمان است که شروع می شود. و این دو قطعه زمانها به هم چسبیدند و محل اتصال آنها، «آن» است که فرض شده پس آن محل اتصال، «آن» ی است که واصل بین دو قطعه است نه فاصل. در حالی که فرض کرده بود که فاصل باشد و این خلف فرض شد و چون خلف فرض باطل است پس این بیان که «آن» داشته باشیم که فاصل باشد باطل است. این استدلال بود که دیروز بیان شد. در اینجا باید دو مطلب را توضیح بدهیم.

مطلب اول: بعدیتی که در اینجا مطرح است بعدیت زمانی است چون می گوییم بعد از اینکه این زمان تمام شد امکان موجودات یا خود موجودات است و اگر این بعد، بعد زمانی باشد ما را راهنمایی می کند به اینکه بعد از تمام شدن زمان، هنوز زمان است اما اگر این بعد، بعد زمانی نباشد مثبتِ زمان نیست.

دلیل: ما قبل و بعدهای متعدد داریم که همه آنها با هم جمع می شوند و فقط یک قبل و بعد است که با هم جمع نمی شود و آن، قبل و بعد زمانی است. مثلا قبل و بعد علی و معلولی را لحاظ کنید که علت، قبل است و معلول، بعد است اما این دو با هم جمع می شوند یعنی در همان ظرفی که علت موجود است معلول هم موجود است پس با هم اجتماع در وجود دارند. اما شنبه با یکشنبه جمع نمی شود. شنبه چون قبل زمانی است با یکشنبه که بعد زمانی است جمع نمی شود.

ص: ۲۸

برای شـناخت قبـل و بعـد زمـانی همین ملاـک را بایـد در نظر گرفت که اگر بـا هم جمع نشدنـد زمانی هسـتند. آن زمانی که گذشته با این امکانِ موجوداتی که از الان به بعد، می آید آیا با هم جمع می شوند یا نمی شوند؟

می گوییم زمان گذشته با این امکانِ موجودات جمع نمی شود. اما زمان گذشته با مفهومِ امکانِ موجودات جمع شده و با واقعِ امکانِ موجوادتی که امکانشان به سـر حدّ فعلیت می رسید هم جمع شده ولی با امکان موجوداتی که هنوز نیامدند و از الان به بعـد می خواهنـد بیاینـد جمع نمی شود. البته این امکـان، در قبل هم بود ولی این امکان که از الان به بعـد می خواهـد باشـد با زمـانِ قبـل جمـع نمی شود. زمـانِ قبـل بـا این قطعه از امکـان موجودات جمع نمی شود. چون جمع نمی شود پس این قبلیت و بعـدیت، قبلیت و بعـدیت زمـانی می شود به عبارت دیگر به زمان کار نـداریم بلکه به امکان موجوداتی که در زمان قبل بود و امکان موجوداتی که در زمان بعـد است کار داریم، (فرض کن زمان، منتفی نشـده مثلا بگو موجودی که امکان وجود در روز شنبه داشته و همین موجود امکان وجود در روز یکشنبه داشته) آیا این دو امکان با هم جمع می شوند یا نه؟

مفهوم امکـان، واحـد است و معنی نـدارد که بگوییم جمع می شود یا نمی شود. اما مصـداق این مفهوم (یعنی امکان خارجی) اگر در خارج موجود است یا اگر امکان اعتباری بگیریم (اگر در اعتبار لحاظ شود چون امکان را بعضـی خارجی می گیرند و بعضـی اعتباری می گیرند) امکان ماهوی خارجی برای این شـی که در روز شـنبه است با امکان ماهوی خارجی برای این شـی که در روز یکشنبه است را لحاظ می کنیم اگر امکان استعدادی بگیرید اشکال ندارد اما امکان استعدادی ماده می خواهد و با بحث مـا مرتبط نمی شود چون بحث ما این است که بعـد از انقطاع زمان، هیـچ چیز نیست حتی ماده هم نیست. پس نمی توان گفت امکـان اسـتعدادی است. پس امکـانی که مورد بحث مـا است امکـان اسـتعدادی نیست اگرچه امکان اسـتعدادی هم می تواند دلیل برای ما واقع شود ولی با فرض ما نمی سازد.

پس می توان گفت که امکان (مراد از امکان، مصداق آن است نه مفهوم) قبلیت و بعدیتش، قبلیت و بعدیت زمانی است. حالا این دو امکـان (چه امر اعتباری یا خارجی باشـد فرقی نـدارد یعنی دو امر اعتباری یا دو امر خارجی لحاظ کنی) آیا با هم جمع می شوند یا نمی شوند؟

می گوییم جمع نمی شونـد و وقتی جمع نشونـد قبلیت و بعـدیت آنهـا، زمـانی می شود. و این قبلیت و بعـدیت زمانی به ما می فهمانـد که آن زمانی که تمام شـده قبل بوده و قطعه ای هم بعداً است و این دو قطعه به هم متصل می شوند و «آن» که فاصـل بین دو قطعه بود الان واصل بین دو قطعه می شود و خلف فرض لازم می آید.

بیان مطلب دوم: مصـنف در فرضـی که زمان از ابتدا منقطع باشد امتناع را به بیانی ثابت کرد در این فرض دوم که زمان منقطع الاخر باشـد امتناع را به بیانی دیگر ثاتب می کند. این سوال مطرح می شود که چرا بیان را عوض می کند؟ در هر دو مدعا می توانست یک بیان بیاورد. در آنجا که ادعا می کرد زمان منقطع الاول نیست با جایی که ادعا می کند زمان، منقطع الاخر نیست در هر دو می توانـد یـک دلیل بیاورد چرا ظاهر دلیل ها را عوض کرد؟ در جایی که می خواست ثابت کنـد زمان زمان منقطع الاـول نیست گفت اگر زمـان منقطع الاول باشـد بایـد قبل از زمان، عـدمش باشـد و عـدم، قبل است و وجود، بعـد است و این قبلیت و بعـدیت، زمانی اند پس لازم می آید که قبل و بعد زمانی باشـند و این دو قطعه زمان به هم بچسـبند و «آن» که فاصـل قرار داده شده و اصل شود. این استدلال بود که برای امتناع انقطاع زمان از اول آوردیم ولی در وقتی که می خواست بر انقطاع امتناع زمان از آخر اسـتدلال کنـد، اینطور نگفت که اگر زمان از آخر منقطع شود بعـد از آن، عـدمش خواهـد بود با اینکه می تـوانست اینطـور بود که اگر زمـان از آخر منقطع شود ملحوق به عـدم است (یعنی بعـد از آن، عـدم خواهـد بود) و آن زمـان، وجودش در قبل است و عـدمش در بعـد است و بعـد و قبل هم زمانی انـد و لازم می آیـد بعد از این زمانی که منقطع شده باز همـان زمـان باشـد و آن دو قطعه زمـان به هم متصـل شونـد و «آن» که فاصـل بود واصـل شود. یعنی همان اسـتدلالی که برای انقطاع زمان از اول آورد برای انقطاع زمان از آخر هم بیاورد. چرا استدلال را عوض کرد؟

ص: ۳۰

جواب: اگر دقت شود می بینیم استدلال عوض نشده است فقط یک فرض در این قسمت دوم اضافه شده که در قسمت اول نیامده است. در قسمت دوم که می خواست ثابت کند زمان منقطع الاخر نیست دو احتمال را مطرح کرد.

۱ ـ هیچ چیز وجود نداشته باشد. این احتمال را باطل کرد.

۲ ـ لااقل امکان موجودات وجود داشته باشد. این احتمال را قبول کرد و از این امکان الموجودات که موجود است نتیجه گرفت که زمان وجود دارد پس در واقع مصنف گفت بعد از تمام شدن زمان، چیزی هست. در قسمت اول هم گفت قبل از شروع شدن زمان، چیزی هست. پس استدلال یکی شد. اما استدلال دوم وسیعتر است. چون دو احتمال را مطرح کرده ولی در استدلال اول فقط یک احتمال را مطرح کرده است.

در استدلال اول فقط عدم زمان را قبل از زمان آورده بود اما در استدلال دوم، امکان موجودات را بعد از انقطاع زمان می آورد. می توانست عدمِ خود زمان را بعد از زمان بیاورد.

اما نکته ای در اینجا هست که آن نکته شاید باعث شد، که مصنف، استدلال را عوض کرده است این است که در اصطلاح ما (نه در واقع) اگر زمان، حادث باشد قبل از آن، عدم اعتبار می شود چون حدوث در اصطلاح ما اینطور می شود «وجودِ بعد از عدم». یعنی عدم را اعتبار می کنیم. بعد از عدم را هم اعتبار می کنیم که در حدوث، عدم نهفته است. اما اگر چیزی منقطع شود و تمام شود عدمِ بعد را اعتبار نمی کنیم و توجه به عدمِ بعد از آن نداریم. (و الا در خارج و واقع فرقی نمی کند چون چیزی که حادث است مسبوق به عدم است و چیزی هم که منقطع است ملحوق به عدم است. بر هر دو عدم صادق است. اما در اصطلاح اینطور نیست چون اگر شی، حادث باشد عدم قبلش را اعتبار می کنیم اما اگر چیزی منقطع و زائل باشد عدم بعدش را کاری نداریم. به این جهت است که مصنف در جایی که می خواهد ثابت کند زمان، ابتدا ندارد از عدمِ قبل از زمان استفاده می کند اما در جایی که می خواهد بگوید زمان انتها ندارد از عدم بعد از زمان استفاده نمی کند. شاید علت همین باشد که گفتیم.

ص: ۳۱

نکته: در هر دو به قبلیت و بعـدیت زمانی اسـتناد کرد در اوّلی گفت قبلیت زمانی داریم که آن قبلیت را در عـدم جاری کرد و در دومی گفت بعـدیت زمانی داریم: که آن بعـدیت را در امکان موجودات جاری کرد. یعنی صـغری و منطبقٌ علیه فرق کرد. در یـک جـا منطبقٌ علیه، عـدم شـد و در جایی دیگر منطبقٌ علیه، امکان شـد. والا در هر دو اسـتناد به این بود که قبلیت، زمانی است پس زمانی هم داریم. این بعـدیت هم زمانی است که پس بعـد هم زمانی است. یعنی قبلیت و بعـدیت را دو گونه تفسـیر کرد و همین دو تفسیر باعث شد که دوگونه استدلال شود. پس می توانست بعدیت را بر عدم تطبیق کند همانطور که قبلیت را بر عدم تطبیق کرد حتی می توانست قبلیت را بر امکان تطبیق کند همانطور که بعدیت را بر امکان تطبیق کرد. هر دو راه را می توانست برود و علت نرفتنش شاید تفنن در استدلال بود و شاید همین نکته ای که بیان کردیم باشد.

اما بحث امروز:

بعـد از اینکه ثـابت کردیم زمـان از ابتـدا منقطع نمی شود و ثابت کردیم که زمان از انتها منقطع نمی شود نتیجه می گیریم که زمـان مطلقـا منقطع نمی شود. نه از اول و نه از آخر منقطع می شود. پس نـتیجه می گیریم که «آن» وجود بالفعـل نـدارد. چون وجودِ بالفعـلِ «آن» متوقف بر انقطاع زمان است و انقطاع زمان باطل است پس وجود بالفعل «آن» باطل است. «آن» فقط وجود بالقوه دارد و وجود بالقوه یعنی می تواند با فرضِ فارض، موجود شود. یعنی خود زمان را ملاحظه کنید که «آن» در آن نیسـت ولی فارض می توانـد در این زمان، «آن» را فرض کنـد و ممکن است که فارض، فرض نکنـد و خود زمان به حـدی برسـد که منقسم نمی شود و ما با رسیدن زمان به آن حدِّ غیر منقسم، «آن» را فرض کنیم نه اینکه همینطور «آن» را فرض کنیم یک وقت ممکن است که در وسط روز، «آن» را فرض کنید.

ص: ۳۲

لحاظ قبل با لحاظ بعد فرقی نمی کند و امری اتفاق نیفتاده مثلا فرض کن ساعت ۹ با ساعت ۸:۴۵ چه فرقی می کند؟ چه خصوصیتی داشت که در ساعت ۹، «آن» را فرض می کنی. همینطور ساعت ۹ با ساعت ۹:۱۵ هیچ فرقی ندارد و اتفاقی نیفتاده است. این فرضی است که ما می کنیم بدون اینکه اتفاقی بیفتد. یا مثلا اول غروب آفتاب فرض می کنیم که روز تمام شد و شب شروع شد یعنی باز هم زمان را قطع می کنیم. البته در خارج قطع نمی شود چون در خارج، زمان همینطور عبور می کند. ما فرض می کنیم که زمان در اینجا گویا قطع شد و زمانِ بعد شروع شد. چرا این فرض را می کنیم؟ چون فرض ما عامل دارد و عاملش غروب خورشید یا پدید آمدن تاریکی است. یعنی اتفاقی افتاده که ما این فرض را می کنیم. در ساعت ۹ که فرض می کنیم زمانی قبل از آن است و زمانی بعد از آن است عاملی بر این فرض نداریم.

پس «آن» را می توان اینگونه درست کرد که با فرضی که عامل دارد (مثل غروب خورشید) و با فرضی که عامل ندارد (مثل ساعت ۹). در این صورت «آن» به وجود فرضی موجود می شود اما به وجود خارجی موجود نمی شود. حتی بعد از این هم که «آن» را فرض کردیم زمان مشتمل بر «آن» نمی شود یعنی بعد از فرضِ ما اگر در زمان جستجو کنید «آن» را پیدا نمی کنید. در مقایسه و لحاظی که می کنیم (که همان فرض ما است) «آن» وجود می گیرد. قبل از اینکه فرض کنیم در ذهن ما هم «آن» وجود نداشت همانطور که در خارج وجود نداشت. بعد که فرض می کنیم در خارج، «آن» موجود نمی شود. در ذهن ما و در مقایسه ما، «آن» پدید می آید و وجودِ بالفعل در ذهن ما پیدا می کند و به قول مصنف، این با مقایسه پیدا می شود و چون می توانیم این فرض را (بدون عامل یا با عامل) در زمان داشته باشیم گفته می شود که حاصلِ این فرض که همان «آن» است وجود بالقوه دارد. چون می توانید آن را فرض کنید. (همین لفظ «می توانید» به معنای «قوه» است و قوه به معنای امکان است و امکان به معنای شدن و توانستن است).

ص: ۳۳

پس تا اینجا وجود بالقوه ی «آن» را قبول کردیم و آن وجود را دوگونه توجیه کردیم.

۱ _ با فرض بوجود آید.

۲ _ زمان به یک حدِّ غیر منقسم (مثل طلوع یا غروب خورشید) برسد و با رسیدن به آن حدِّ غیر منقسم، انقطاعش فرض شود (که استاد در تعبیر خود فرمودند چه فرضِ بی عامل باشد چه فرضِ با عامل باشد) اما مصنف اینگونه بیان نکرده بلکه فرموده یا با فرض یا با رسیدن به یک حد غیر منقسم، باعثِ وجودِ بالقوه «آن» می شود.

توضیح عبارت

(فالزمان لا یکون له آن بالفعل)

این عبارت نتیجه تمام مباحث قبل است یعنی اگر «آن» متوقف بر انقطاع زمان است و انقطاع زمان محال است در نتیجه وجودِ بالفعلِ «آن» محال است پس گفته می شود که زمان، بالفعل «آن» ندارد اما بالفرض «آن» دارد.

(موجودا بالقیاس الی نفسه)

در حالی که این «آن» موجود باشد به قیاس به نفس زمان یعنی خود زمان دارای «آن» باشد. مصنف با این عبارت دو مطلب را می گوید ۱ _ زمان، «آنِ» بالفعل ندارد ۲ _ اگر خود زمان را ملاحظه کنید «آن» بالفعل ندارد اما اگر زمان را با فرضِ فارض ملاحظه کردید «آن» بالفعل در آن هست.

توضیح: در حالی که این «آن» بالفعل به قیاس به نفس زمان موجود باشد اما اگر به خواهی به قیاس به فرض فارض موجود ببینی باید بگویی «آنِ» بالفعل داریم یعنی در زمان، «آنِ» بالفعل است اما با توجه به فرض است. اما اگر بدون توجه به فرض باشد زمان فقط «آنِ» بالقوه دارد یعنی می توان «آن» پیدا کرد.

ص: ۳۴

(بل بالقوه)

بلکه به قیاس به نفس زمان، «آن» بالقوه است (اما بالقیاس به فرضِ فارض، «آن» بالفعل می شود. یعنی خود زمان را اگر ملاحظه کنید می بینید که می شود در زمان، «آن» بوجود بیاید اما چگونه بوجود بیاید؟ همانطور که گفتیم یا با فرض فارض یا با رسیدن به حد مشترک.

(اعنی به القوه القریبه من الفعل)

مرادم از قوه، قوه قریبه در فعل است نه قوه بعیده. قوه قریب بالقوه یعنی قوه ای که با کمترین موونه تبدیل به فعلیت می شود یعنی با یک فرض تبدیل به فعلیت می شود.

البته در اینجا قوه قریبه با فرض حاصل می شود و ممکن است در جایی دیگر با چیز دیگر قوه قریبه حاصل شود. چون قوه های بعید (مثلا انسان) این است که باید مراحلی بگذرد تا به فعلیت برسد. آن زمانی که حضرت آدم علیه السلام خلق شد همه ما بالقوه موجود بودیم اما بالقوه البعیده. چقدر پدرها آمدند تا نوبت به ما رسید. هر کدام از آنها قوه را نزدیک به فعلیت کردند تا به پدرِ بلافصل رسید و در پدرِ بلافصل، قوه بود اما وقتی تبدیل به نطفه و علقه و مضغه شد تا به جایی رسید که اگر آن را هُیِل می دادیم به فعلیت می رسد. در اینجا قوه قریبه من الفعل می شود. قوه قریبه من الفعل یعنی احتیاج ندارد اموری بگذرد تا به فعلیت برسد بلکه با فرض به فعلیت می رسد.

(و هو ان الزمان یتهیا ان یفرض فیه الآن دائما)

ص: ۳۵

«هو»: یعنی این قوه قریبه من الفعل که در زمان است و باعث می شود که زمان، صاحبِ «آن» شود این است که زمان آمادگی دارد که در آن، «آن» فرض شود.

«دائما»: یعنی هر وقت که اراده کنی می توانی با فرض، «آن» را درست کرد حال در وسط روز باشد یا هنگام طلوع یا غروب خورشید باشد.

(اما بفرض الفارق او بموافاه الحرکه حدا مشترکا غیر منقسم)

یا این «آن» در زمان موجود می شود با فرضِ فارض، یا با رسیدن (موافات یعنی مقارن شدن و برخورد کردن و رسیدن یعنی حرکتی که شروع کرده «که حرکت زمانی است») به حدّی که آن حد، مشترک است یعنی حد غروب، حد مشترک است و شب را به روز می چسباند (معنای حد مشترک همین است که انتهای یکی و ابتدای دیگری می شد و از سنخ هیچکدام نیست. غروب نه جزء روز است و نه جزء شب است).

غیر منقسم یعنی این حد، یک لحظه است و تقسیم نمی شود.

اگر حرکتِ زمان به این حد مشترک غیر منقسم برسد «آن» درست می شود.

(کمبدا طلوع او غروب او غیر ذلک)

مثال برای حد مشترک است، مراد از غروب همان لحظه غروب است.

با این بیانی که کردیم مبدأ را به معنای ابتدا گرفتیم (یعنی ابتدای طلوع و غروب) اما این، رایج نیست که مبدأ را به معنای ابتدا بگیریم. بلکه مبدا طلوع، خودِ آن زمان است آن یک لحظه زمان، مبدأ طلوع است یا آن یک لحظه حرکت، مبدا طلوع است.

ص: ۳۶

یـک لحظه حرکت که انجـام می گیرد خورشـید طلوع می کنـد و اگر آن یـک لحظه حرکت نبود طلوع انجـام نمی گرفت. یا یک لحظه حرکت انجام می گرفت و خورشید غروب می کرد.

پس مراد از مبـدا همین است که بیـان کردیم و مراد، ابتـدا طلـوع و غروب نیست چون طلوع و غروب، لحظه ای است و اینطور نیست که یک امر مسـتمر باشـد تا برای آن ابتـدا درست کنیم بلکه لحظه ای است و آن لحظه، حد مشترک بین حرکت قبل و حرکـت بعـدی می شـود و همیـن حـد مشـترک است که وقـتی حرکتِ زمـان به او می رسـد «آن» درست می شـود ولی «آن» بالمقایسه درست می شود یعنی حرکت را با این طلوع و غروب مقایسه می کنیم و «آن» درست می شود.

(و ذلک بالحقیقه)

بعـد از اینکه فرض کردیم آیـا «آن» در زمـان موجود می شود یـا بـاز هم «آن» در زمان موجود نیست بلکه در فرض ما موجود است؟

مصنف می فرماید این کاری که من انجام می دهم نتیجه اش احداثِ «آن» است نه حدوثِ «آن». من «آن» را در زمان با اختیار خودم احـداث می کنم نه اینکه «آن» در زمـان حادث شود. چون چیزی در زمان اتفاقات نمی افتـد و زمان همانطور که هسـت می باشـد و با فرض من عوض نمی شود. من احـداثِ «آن» در زمان می کنم آن هم احداث بالمقایسه و بالعرض می کنم یعنی یک فرض و مقایسه می کنم و چیزی را به چیزی اضافه می دهم تا «آن» درست شود.

ص: ۳۷

۱ـ «آن» وجود بالاضافه و بالقیاس دارد/ کیفیت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۳ قوله (و ذلک بالحقیقه)

موضوع: ۱ـ «آن» وجود بالاضافه و بالقیاس دارد/ کیفیت وجود «آن»

۲ـ کیفیت انعدام «آن»

بحث در کیفیت وجود «آن» در خارج بود. معتقد شدیم که «آن» موجود است ولی نحوه وجودش را باید بیان کنیم که آیا وجود بالفعل دارد یا وجود بالقوه دارد؟ بیان شد که وجود بالفعل ندارد بلکه وجود بالقوه دارد یعنی زمان آماده است که قطع شود و در همان نقطه انقطاع، «آن» از او متولد می شود پس زمان آماده است که صاحب «آن» شود ولی بالفعل صاحب «آن» نیست. (آمادگی دارد یعنی همان وجود بالقوه). این «آن» که می تواند در زمان موجود شود (نه اینکه در زمان موجود هست) یا با فرضِ فارض حاصل می شود یا با رسیدن زمان به یک حد غیر منقسم مثل طلوع خورشید و امثال آن حاصل می شود. تا اینجا را در جلسه قبل بیان کرده بودیم. الان می خواهیم ببینیم این «آن» که با فرض فارض یا با رسیدن زمان به حد غیر منقسم پدید آمده آیا این «آن» در خود زمان موجود شد یا در زمان، بالقیاس موجود می شود یعنی اگر مقایسه بین این زمان و این طلوع خورشید نکنیم آیا باز هم «آن» حاصل است یا خیر؟ اگر «آن» بعد از طلوع خورشید حاصل شود گفته می شود در نفسِ زمان، «آن» حاصل شده و وجود نفسی پیدا کرده اما اگر با قیاس، «آن» را بتوانیم بدست بیاوریم یعنی این زمان را با آن طلوع مقایسه کنیم و اضافه دهیم یعنی اینطور بگوییم که زمان عند الطلوع تمام شد. این تمام شدن یک نوع اضافه دادن است. اگر اینطور اضافه بدهیم «آن» درست می شود.

ص: ۳۸

مسلم است که با اضافه، «آن» درست میشود اما الان بحث این است که بعد از اینکه «آن» درست شد آیا می توان آن اضافه را برداشت و گفت این «آن» در زمان، وجود نفسی دارد و توقف بر اضافه و قیاس ندارد و مقایسه لازم ندارد؟

می فرماید خیر، یعنی اینطور نیست که بعد از فرض فارض زمان را جستجو کند و داخل آن، «آن» را ببیند. یا بعد از مقایسه ببینید که زمان مشتمل بر «آن» است. آن مقایسه را ار برداری «آن» وجود ندارد. پس قوامِ این «آن» به مقایسه است لذا اولا وجود بالقوه دارد و ثانیا وجود مقایسه ای و اضافه دارد. اینطور نیست که ما بتوانیم «آن» را در زمان احداث کنیم بلکه با مقایسه کانّه «آن» در زمان اعتبار می شود. به طوری که اگر از این مقایسه دست برداریم و نبینیم که زمان عند الطلوع تمام شد و این تمامیت را قایل نشویم «آن» موجود نمی شود. باید اعتقاد پیدا کنیم که زمان، تمام شد تا بتوانیم بگوییم «آن» موجود شد.

پس توجه شود اینکه ما زمان را با طلوع خورشید یا با فرض فارض مقایسه می کنیم و «آن» درست می کنیم به این معنی

نیست که «آن» را در خود زمان احداث می کنیم بلکه «آن» را در زمان، به شرط مقایسه احداث می کنیم. مقایسه را نمی توان دیده گرفت و اعتقاد پیدا کرد که «آن» واقعا در زمان موجود است.

نتیجه ای که از مطالب قبل گرفتیم این بود که «آن» وجود بالقوه دارد. نتیجه ای که با اضافه کردن بحث امروز گرفتیم این بود که «آن» وجود بالاضافه و بالقیاس دارد یا به قول مصنف، «آن» چیزی است که با نسبت حاصل می شود یعنی باید زمان را به چیزی نسبت بدهید و با نسبت دادن زمان به آن چیز، «آن» را درست کنید.

ص: ۳۹

توضیح عبارت

(و ذلک بالحقیقه لیس احداث فصل فی ذات الزمان نفسه)

«ذلک»: این که ما زمان را با مبدئی مثل طلوع یا غروب مقایسه کنیم و «آن» را پدید بیاوریم در واقع احداث فصل (یعنی «آن») در خود زمان نیست بلکه احداث فصل در زمان به اعتبار آن مقایسه و اضافه است.

گفتیم «فصل بین الزمان» همان «آن» است. در ابتدا که وارد فصل ۱۲ شدیم گفتیم دو گونه «آن» را در این فصل مطرح می کنیم. ۱_ «آن» که فاصل بین الزمانین باشد ۲_ «آن» سیال که سازنده زمان است و این دومی را در اواخر فصل بحث می کنیم. الان بحث ما در قسم اول است چون «آن» را که بین زمانین است را بحث می کنیم پس جا دارد اسم آن را فصل بگذاریم چون فاصل بین الزمانین است.

پس «ذلک» یعنی این اعتبار و مقایسه ای که ما می کنیم بالحقیقه احداث فصل در نفس زمان نیست بلکه احداث فصل در اضافه زمان به حرکات است یعنی در آن اضافه، ما فصل را ایجاد می کنیم نه اینکه در خود زمان با قطع نظر از اضافه، فصل را ایجاد کنیم.

نکته: «کمبدء طلوع او غروب»: در جلسه قبل این عبارت خوانده شد که در صفحه ۱۶۱ سطر ۳ آمده بود. اضافه «مبدا» به «طلوع» اضافه بیانیه است یعنی مثل مبدئی که عبارت از طلوع یا عبارت از غروب است.

(کما یحدث من الفصول الاضافیه فی المقادیر الآخر)

نمونه ای ذکر می کند و می فرماید که فصل در زمان که مقدارِ غیر قار است اضافی شد و در بقیه مقادیر (مراد مقادیر متصله است نه منفصله) فصل، اضافی است یعنی در جسم اگر فصلی است (که سطح، فصل جسم است) و اگر در سطح فصلی است (خط، فصل سطح است) و اگر در خط فصلی است (که نقطه، فصل خط است) این فصول ثلاثه که در این سه مقدار موجود می شوند با اعتبار موجود می شوند و بعد از اعتبار اینگونه نیست که در خود آن مقدار، این فصل حاصل شود و وجود نفسی پیدا کند. در آنجا هم مقایسه دخالت دارد و اگر مقایسه را برداری این فصل از بین می رود.

ص: ۴۰

وقتی دو جسم را به هم متصل کنی فصل مشترک ندارند چون هر جسمی یک سطح جداگانه دارد و این دو سطح، مجاور یکدیگر می شوند. و فصل مشترک پیدا نمی شود چون فصل مشترک باید برای هر دو باشد. در حالی که این فصل، پایان جسم سمت راست است و پایان جسم سمت چپ نیست. و آن فصل پایان جسم سمت چپ است و پایان چسم سمت راست نیست.

اما اگر یک جسم واحد داشته باشید و در ذهن خودتان آن را نصف کنید (لازم نیست وقتی نصف می کنید دو قسم مساوی باشد بلکه دو قسمِ غیر مساوی هم صحیح است) یک سطحی پدید می آید که آن سطح، هم انتهای جسم سمت راست و هم انتهای جسم سمت چپ است یعنی شما دو جسم ندارید بلکه یک جسم دارید که در ذهن، دو جسم درست کردید و در ذهن، یک سطح پدید می آید اما سطحی که با فرض فارض بوجود آمده. حال اگر دست از مقایسه بردارید یعنی این جسم سمت راست است و آن جسم سمت چپ است را نادیده بگیرید. در اینصورت سطح منتفی می شود. سطحی که فاصل بین الجسمین بود منتفی میشود چون دو جسم نیست. بلکه جسم واحد بود.

همانطور که ملاحظه می کنید در مقادیر دیگر هم اگر بخواهید فصل مشترک درست کنید با فرض درست می کنید اولاً، و مقایسه را هم اعتبار می کنید ثانیاً. اینطور نیست که فرض دخالت نداشته باشد و اینطور هم نیست که بعد از فرض، واقعا یک سطحی در این جسم موجود شود بلکه این سطح، بالاضافه موجود می شود و اگر این اضافه و مقایسه را بردارید سطحی نخواهد بود. در سطح هم همینطور است که اگر بخواهید خطی را که فصل مشترک است پیدا کنید به همین نحو است. در خط هم همینطور است که اگر بخواهید نقطه ای که فصل مشترک است پیدا کنید به همین نحو است.

ص: ۴۱

پس در تمام مقادیر غیر قار هم (در مقدار قار که زمان است وضع را روشن کردیم) همین وضع است یعنی اگر فرض و مقایسه کنید، فصل مشترک پیدا می شود اما اگر فرض و مقایسه نکنید فصل مشترک از بین می رود. پس فصل مشترک در تمام مقادیر اولا بالقوه موجود است و ثانیا بالمقایسه و بالاضافه وجود دارد.

نکته: «کما» در «کما یحدث» به معنای «مثل ما» است یعنی «کاف» به معنای «مثل» است و «من الفصول» بیان از «ما» است.

«فی المقادیر الاخر» متعلق به «یحدث» است.

ترجمه: مثل آنچه که حادث می شود که عبارت از فصول اضافی است به عبارت دیگر: مثل فصول اضافیه ای که در مقادیر دیگر احداث می شوند (یعنی فصول اضافیه ای که در مقادیر دیگر احداث می شوند اینگونه هستند یعنی اضافی اند و نفسی نیستند).

(کما ینفصل جزء من جسم من جزء آخر بموازه او مماسه او فرض فارض)

«کما» در «کما ینفصل» مانند «کما» در «کما یحدث» نیست بلکه به معنای رایج است یعنی چنانکه جدا می شود جزئی از جسم از جزء دیگر. (که مراد از جزء را سطح گرفتیم چون سطح جزء بلافاصله است و راحت تر فهمیده می شود ولی کسی ممکن است مراد از جزء را سطح بگیرد چون خط هم جزء جسم است ولو جزءِ جزء است و ممکن است کسی مراد از جزء را نقطه بگیرد چون نقطه هم جزء جسم است ولو جزءِ جزءِ جزء است.

سوال: جسم متناهی است و چون متناهی است واقعا نهایت دارد و وقتی واقعا نهایت داشت آن جزئی که عبارت از سطح است برایش وجود بالفعل دارد اولاً و وجود نفسی دارد ثانیاً.

ص: ۴۲

جواب: مراد مصنف از جزئی که می گوید این نیست چون این جزء که شما گفتید هم موجود است و هم فی نفسه موجود است.

اما الان فصل مشترک را می گوییم یعنی آنچه که بین یک جسم است نه آن که نهایت جسم است. قبلا هم بیان کردیم که اگر دو جسم را کنار هم بگذاری فصل مشترک ندارند بعد از اینکه جسم را واحد بگیری و داخل جسم واحد سطحی فرض کنی فصل مشترک می شود و الا آن که انتهای جسم است فصل مشترک نیست. بحث مصنف در سطح نیست بلکه بخثش در فصل مشترک است. اگر بحث مصنف در سطح بود جا داشت به ما نقض کنی که سطح، در جسم بالفعل موجود است و فی نفسه موجود است.

نکته: الان ما توضیح دادیم که اگر دو جسم را کنار هم قرار بدهی فصل مشترک پیدا نمی شود اگر آن دو جسم را موازی هم کنید باز فصل مشترک پیدا نمی کند به طریق اولی. اما مصنف تعبیر به «موازه او مماس» می کند یعنی با تماس و موازات، فصل مشترک را درست می کند. توجه شود آنچه که ما از خارج توضیح دادیم با آنچه که مصنف فرموده فرق می کند. مصنف می خواهد در درون یک جسمی،با قیاسِ این جسم به جسم دیگر، نقطه و خط و سطحی درست کند. افلاک را ملاحظه کنید که روی هم قرار گرفتند. نقطه ای از فلك زیرین را با نقطه ای از فلك بالا موازی می کنیم یا مماس می کنیم. این دو نقطه، فصل مشترك نیستند. ممکن است در این جسم فصل مشترک به حساب بیایند ولی فصل مشترک بین دو فلک نیستند. الان مصنف می خواهد بیان کند که این نقطه ای که در این فلك موازی با نقطه ای که از آن فلك شده با توجه به اینکه فلك، دارای نقطه نیست این نقطه، به فرض موجود شده. یعنی شما در فلك زیرین نقطه ای فرض کردی و در فلك بالا نقطه ای فرض کردی و این دو نقطه را با هم مقایسه کردی و دیدی مجاور و مماس یا موازی اند. این نقطه ها اولا: بالفرض موجود می گیرند و ثانیا: با قیاس درست می شوند. اگر قیاس را برداری نه این نقطه است نه آن نقطه است. این غیر از آن چیزی است که ما گفتیم. ما فصل مشترك درست می کردیم. مصنف اگرچه فصل مشترك درست می کند ولی به فصل مشترك کار ندارد.

ص: ۴۳

ترجمه: همانطور که جدا می شود جزئی از این جسم (یعنی جزئی از این فلك) از جزء دیگر (مراد از جزء آخر دو احتمال است: ۱ــ جزء دیگری از همان جسم، ۲ــ جزئی از جسم دیگر یعنی قبل از کلمه «اخر» می توان کلمه جسم را در تقدیر گرفت تا احتمال دوم مراد باشد و می توان در تقدیر نگرفت تا احتمال اول مراد باشد) به موازات یا مماسه (که نون مقایسه است) یا به فرض فارض(یعنی اگر موازات یامماس، یا فرض فارض را برداری این نقطه ها در فلك موجود نیستند)

سوال: در این عبارت «او فرض فارض»، قسیم موازاه و مماسه قرار گرفته در حالی که قسیم نیست بلکه خود موازاه و مماسه با فرض فارض درست می شود. وقتی این دو متقوم به فرض فارض هستند چگونه فرض فارض را قسیم قرار می دهد؟

جواب: قبول است که موازاه و مماسه با فرض فارض درست می شود ولی ما در اینجا می خواهیم جزء درست کنیم نه مماسه. با فرض فارض می توانیم جزء درست کنیم بدون اینکه مماسه و موازاه باشد. با مماسه و موازاه هم می توان جزء درست کرد ولی مماسه و موازاه با فرض آمدند جزء درست می شود پس بحث ما در این نیست که فرض فارض، مماسه و موازاه درست کند زیرا مسلما درست می کند. می آید.

(من غیر ان یکون قد حصل فیه بالفعل فصل فی نفسه)

بدون اینکه در آن جسم (ضمیر «فیه» به جسم برمی گردد البته اگر کسی خواست می تواند به زمان برگرداند ولی تکرار لازم می آید چون زمان را مصنف گفت) بالفعل فصلی حاصل شود که فی نفسه (بدون قیاس) باشد. بالفعل فصل ندارد بلکه بالقوه است. بعد از اینکه آن را بالفعل کنی، فی نفسه نیست بلکه بالقیاس است.

ص: ۴۴

(بل حصل فیه فصلٌ مقیسا الی غیره)

در جسم فصل حاصل شده در حالی که این جسم (یا آن فصل) را با غیرش مقایسه می کنی. یعنی در یک جسم این جزء را با آن جزء، مقایسه می کنی. یا جزءِ از این جسم را با جزءِ از جسم دیگر مقایسه می کنی. یعنی تا قیاس نباشد این فصل حاصل نمی شود.

بسیاری از نسخ اینگونه است «بل حصل فیه بالفعل فصل» که قید «بالفعل» دارد و خوب است که باشد.

صفحه ۱۶۱ سطر ۶ قوله (و هذا الان)

تا اینجا سه مطلب بیان شد حال وارد مطلب چهارم می شود.

مطلب اول: حقیقت «آن» چیست؟ بیان کردیم که نهایت زمان است یا حد فاصل بین زمان است. که این را به صورت اشاره ای گفتیم.

مطلب دوم: «آن» در خارج موجود است. این را به صورت اشاره گفتیم.

مطلب سوم: «آن» چگونه موجود است؟

تا اینجا معلوم شد که «آن» بالقوه موجود است اولا و بالاضافه موجود است ثانیا. به قول مصنف، با نسبت حاصل می شود.

مطلب چهارم: «آن» با این نسبتی که گفتیم موجود شد و بعد هم معدوم شد کیفیت انعدامش چگونه است؟ یعنی بحث این است که آیا «آن» در یک لحظه فاسد میشود یا در زمان فاسد می شود. بالاخره «آن» دوام پیدا نمی کند و فاسد می شود اما فسادش چگونه است؟

اینکه در زمان اتفاق می افتد دو حالت دارد. ۱ــ در لحظه اولِ زمان، قطعه اولِ فساد واقع شود و در لحظه دوم، قطعه دومِ فساد واقع شود و در لحظه سوم، قطعه سومِ فساد واقع شود و هکذا. یعنی یک فسادِ مستمر بر روی یک زمان مستمر پخش شود به طوری که شما وسط این زمانِ مستمر نتوانید بگوید «آن» فاسد شد بلکه بگویید، نصفِ فسادش آمده و نصف دیگرش باقی مانده است. ۲ــ در تمام طول زمان، فساد صدق می کند یعنی در لحظه اول می توانی بگویی فاسد است یعنی «آن» از بین رفته و موجود نیست در لحظه دوم می توانی بگویی فاسد است یعنی «آن» از بین رفته. در تمام طول زمان، فساد است ولی با تجزیه ی زمان، تجزیه نمی شود. یعنی با استمرار زمان، استمرار ندارد. عمرِ ما با استمرار زمان است یعنی اینطور نیست که در هر لحظه بتوانیم بگوییم این انسان هست. بلکه در این لحظه می توانیم بگوییم انسانِ ۲۰ ساله است و در سال بعد می توانیم بگوییم انسانِ ۲۱ ساله است. نه اینکه در سال بیستم بگوییم انسان است مطلقا و در سال بیست و یکم هم بگوییم همان انسان است. بلکه در سال بیستم، انسانِ ۲۰ ساله است و در سال بیست و یکم انسانِ ۲۱ ساله است یعنی عمر ما در زمان پخش می شود به طوری که در نصفِ زمان، نصف عمر ما گذشته و در نصف دیگر، نصف عمر ما گذشته است. این یک نوع زمان است که اصطلاحا به آن زمانی می گویند یعنی روی زمان پخش می شود و استمرار دارد. اما یک نوع این طور است که در هر قطعه از

قطعات زمان آن شیء به طور کامل موجود است نه اینکه به تقطیع و تجزیه زمان، تقطیع و تجزیه شود. آیا «آن» اینگونه است که در هر لحظه از لحظات زمان بعد از «آن» می توان گفت «آن» فاسد شد؟ بله می توان گفت وقتی مثلا در ساعت ۲، «آن» واقع شود و تمام می شود در ساعت ۳ می توان گفت این «آن» که در ساعت ۲ بود وجود ندارد. نه اینکه در ساعت ۲ بگوید نصف نبودن را دارد و نصف نبودن را بعدا پیدا می کند.

ص: ۴۵

پس ۳ احتمال است:

۱ــ «آن» در یک لحظه منتفی شود به تعبیر دیگر، «آن» دفعه منتقی شود که خود «آن»، فسادش آنی شود.

۲ــ در زمانِ بعد از خودش فاسد شود ولی فسادش به تجزیه زمان، تجزیه شود.

۳ــ در زمانِ بعد از خودش فاسد شود و این فساد همچنان باقی باشد نه اینکه به تجزیه زمان تجزیه شود. یعنی در ابتدا که واقع می شود واقع شده در ادامه هم مثل همان اول، ادامه پیدا می کند نه اینکه تجزیه شود.

مصنف می گوید «آن» در «آن» از بین نمی رود والا تتالی آنین یا تتالی آنات لازم می آید.

توضیح: زمان داشت عبور می کرد و در وقتی که زمان داشت عبور می کرد «آن» وجود نداشت. من این زمان را در فرض خودم قطع کردم (حال در فرض خودم یا با مقایسه) بالاخره این زمان را قطع کردم و تا زمان را قطع کردم «آن» موجود شد. الان که من دارم زمانِ مستمر را فرض می کنم همان لحظه ی فرضِ من «آن» موجود می شود. در لحظه وجود نمی توان گفت «آن» معدوم شد بلکه تازه الان «آن» موجود شده. اگر بخواهد معدوم شود در لحظه بعد باید معدوم شود حال لحظه بعد یا بلاواسطه یا مع الواسطه است. لحظه وجودِ «آن»، «آن» می شود و لحظه عدمِ «آن» هم «آنِ» بعدی می شود و دو «آن» کنار هم قرار می گیرند. در یک «آن»، «آن» موجود شده و در یک «آن»، «آن» معدوم شده. و تتالی آنات محال است پس نمی توان گفت این «آن» که در این لحظه موجود شده در لحظه بعد معدوم شود حال چه بعدِ بلاواسطه چه مع الواسطه باشد. حتما باید این «آن» در زمان معدوم شود. اما چگونه معدوم می شود همان سه احتمال است. پس در لحظه وجود (و فرض) این «آن» وجود گرفت و بعداً معدوم می شود اما نه شروع انعدام، بلکه وقوع عدم. اما شروع عدم از چه وقت است؟ وقوع عدم از «آنِ» بعدی است تا آخر. اما شروع عدم از همان «آنِ» وجود است. این باعث مشکل می شود چون «آنِ» وجود، «آنِ» وجود بود چرا آن را «آنِ» عدم قرار می دهید پس اجتماع نقیضین شد ولو در یک «آن». جواب می دهند که این، شروع عدم است نه خود عدم. این را خوانید و بعداً هم مفصلا می خوانید که شروع حرکت، حرکت نیست. قبلاـ هم گفتیم که متحرک در مبدا حرکت، حرکت نمی کند. در منتهای حرکت هم حرکت نمی کند بلکه در وسط بین مبدا و منتهی حرکت می کند چه حرکت قطعیه باشد چه توسطیه باشد فساد هم همینطور است چون مبدأ فساد، فساد نیست پس «آنِ» وجودِ «آن» که فساد شروع می شود، شروعِ فساد است. و شروع فساد، فساد نیست. این تمام بحث در فسادِ «آن» بود.

ص: ۴۶

کیفیت انعدام «آن» ۹۲/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۶ قوله(و هذا الان)

موضوع: کیفیت انعدام «آن»

گفتیم که «آن» دو اعتبار دارد ۱ ــ «آن» بین الزمانین ۲ ــ «آنِ» سیال. بیان کردیم که «آن» به اعتبار اول موجود نیست و با فرض و نسبت دادن بالفعل می شود. و وقتی بالفعل شد وجود نفسی پیدا نمی کند بلکه وجود اضافی پیدا می کند. پس «آن» امری است که با نسبت حاصل می شود. حال اگر «آن» با این تفصیلی که گفتیم وجود گرفت اما چون «آن»، «آن» است باید سریعا معدوم شود. سوال این است که معدوم شدن «آن» چگونه است؟ آیا در «آن» معدوم می شود یا در زمان معدوم می شود و اگر در زمان معدوم می شود آیا قلیلا قلیلا معدوم می شود همانطور که زمان، قلیلا قلیلا عبور می کند و می گذرد یا در همان لحظه اول معدوم می شود و این انعدام ادامه پیدا می کند نه اینکه جزئی از انعدام الان واقع شود و جزئی دیگر در لحظه بعد واقع شود و جزء دیگر در لحظه بعدتر از آن واقع شود.

این سه احتمال را بیان کردیم. مصنف می خواهد بیان کند که انعدامِ «آن»، دفعی نیست. بلکه زمانی است و توضیح نمی دهد که زمانی هم دو قسم است که یا تدریجی است یا در تمام آناتِ زمان موجود است. امر زمانی می تواند تدریجی باشد یعنی به تدریج در زمان حاصل شود مثل حرکت قطعیه که حرکتی است که مثلاـ در یکساعت واقع می شود و این حرکتِ در یکساعت، جزئی از آن در لحظات اول واقع می شود و جزئی در لحظات بعد واقع می شود تا همه آن در طول یکساعت واقع می شود. اینطور نیست که حرکت قطعیه در لحظه اول باشد. در لحظه دوم هم باشد. این یک نوع زمانی است.

ص: ۴۷

اما یک امر زمانی داریم که تدریجی نیست بلکه در کلّ زمان حاصل است مثل حرکت توسطیه که «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» است. از همان اول که شخص از مبدا جدا می شود «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» بر او صدق می کند تا آخر. نه اینکه جزئی از «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» بر او صدق می کند است و جزئی دیگر از آن در لحظه بعد صدق کند. بلکه اصل حرکت توسطیه در لحظه اول صادق است در لحظه وسط صادق است و در لحظه آخر هم صادق است. هر دو قسم، زمانی اند. اما مصنف بیان نمی کند که الان که عدمِ «آن»، زمانی شد از کدام قسم از زمانی است. چون این مطلب را بیان نمی کند اشکالی به وجود می آید و متعرض آن اشکال می شود. آن اشکال ناظر به این نیست که زمانی دو قسم است ولی از جواب مصنف بر می آید که زمانی دو قسم است.

پس در این ابتدا مصنف امر را دائر می کند بین دفعی بودن و زمانی بودن. اما دائر نمی کند بین دفعی بودن و تدریجی بودن. و ثابت می کند که عدمِ «آن» دفعی نیست بلکه زمانی است. اما آیا زمانی بودنش به نحو تدریجی است یا نیست؟ صحبتی درباره آن نمی کند تا وارد اشکال شود و در اشکال، تدریجی بودن را نفی می کند یعنی اینطور نیست که عدم، در طول یک

مـدت حاصـل شود بلکه از لحظه اولِ آن مـدت، حاصـل است در تمـام لحظـات آن مـدت هم حاصل است. این خلاصه بحث است که دیروز هم به آن اشاره کردیم.

ص: ۴۸

نکته مهم: دقت شود که مطلبی را بگوییم و آن اینکه در تمام موقعی که ما بحثِ اول را (که جلسه قبل توضیح دادیم) و بحث دوم را که اشکال و جواب است بیان می کنیم باید این مطلب در ذهن شما باشد. آن مطلب این است که قبل از اینکه «آن» بوجود بیاید زمان موجود بود و با فرضِ فارض، زمان قطع شد. در همان نقطه انقطاع، «آن» وجود گرفت. و چون «آن» نمی تواند دوام پیدا کند لذا معدوم می شود. سپس، زمانِ بعد شروع می شود و در زمانِ بعد، این «آن» معدوم است. این مطلب را ترسیم کنید که اوّل، زمان بوده بعداً «آن» وجود گرفته سپس زمانی می آید. الان این «آن» بین الزمانین است. این «آنِ» بین الزمانین، در بین الزمانین وجود گرفته است پس در جایی که زمانِ اول قطع می شود و زمان دوم می خواهد شروع شود لحظه ی وجودِ «آن» است. یعنی جای وجودِ «آن» است و جای عدمش نیست چون وجود و عدم با هم جمع نمی شوند. بعد از اینکه آن «آن» گذشت عدم «آن» شروع می شود. یعنی بعد از اینکه آن «آن» که پایانِ زمان اول بود گذشت، عدمِ «آن» شروع می شود و زمانِ بعد هم شروع می شود حال این «آن» که موجود شد را نسبت به زمان بعد حساب می کنیم طَرَف برای زمان بعد می شود اما طرفِ ابتدائی می شود. و طرف انتهایی برای زمان قبل بود، به لحاظ اینکه طرف انتهایی بود گفتیم «آن» وجود گرفت. به لحاظ اینکه طرف ابتدای زمانِ بعد است می گوییم «آن» معدوم شد. (البته این تسامح است و نباید گفت «آن» معدوم شود بلکه اگر بخواهیم به طور دقیق بگوییم باید گفت: عدم «آن» از الان شروع شد. یعنی در همان لحظه ای که «آن» وجود گرفت عدم «آن» شروع می شود ولی در جلسه قبل اشاره کردیم که شروعِ اینگونه امورِ تدریجی از سنخ خود آن امور تدریجی نیست مثل اینکه شروعِ حرکت، حرکت نیست یعنی در مبدأ حرکت، متحرک حرکت نمی کند. فساد هم یک امر زمانی است و شروع فساد از سنخ فساد نیست یعنی وقتی که فسادِ «آن» شروع می شود در آن لحظه فساد حاصل نیست بلکه فقط وجود حاصل است یعنی وجودِ «آن» است و فسادِ «آن» نیست بلکه شروع در فسادِ «آن» است و شروعِ فسادِ «آن»، خود فسادِ «آن» نیست. در اینصورت نمی توان گفت که در این «آن»، هم وجود «آن» و هم فساد «آن» را داریم بلکه فقط وجود را داریم و فساد را نداریم بلکه شروع فساد را داریم. بعد از اینکه این «آن» تمام می شود، خود فساد است. این نکته مهمی بود که بیان کردیم.

ص: ۴۹

حال توجه کنید اگر «آن» با تمام شدنِ زمان قبل وجود گرفت و در «آنِ» بعد معدوم شد و در زمانِ بعد، عدمش ادامه پیدا کرد ما می توانیم بگوییم که وجودِ «آن» در پایانِ زمانِ قبل است. عدم «آن» هم در تمامِ زمانِ بعد است. بین وجود «آن» که در پایانِ زمان قبل است و عدم مستمر «آن» که در تمام زمان بعد است یک «آنِ» دیگر فاصله شده که آن «آن»، «آنِ» فسادِ این «آن» است که در این «آن»، «آنِ» قبلی فاسد شده و فسادش در زمان بعدی استمرار پیدا کرده. در چنین حالتی گفته می شود بینِ «آنِ» وجود و زمان عدم، «آنِ» عدم فاصله شده یعنی ابتدا، «آنِ» وجود بود بعداً «آنِ» عدم بود بعداً زمانِ استمرارِ عدم بود. یعنی ابتدا زمان بود و «آن» نبود. وقتی زمانِ قبل تمام شد «آن» تازه وجود گرفت. این «آن»، «آن» وجود است. سپس در «آنِ» بعد، این «آن» معدوم می شود. و در زمانِ بعد از «آنِ» دوم، این انعدام، استمرار پیدا می کند. الان بین «آنِ» وجود که در پایانِ زمانِ قبل بود و زمانِ عدم، که تمامِ طولِ زمانِ بعد است یک «آن» فاصله شده که «آنِ» عدم است. در اینجا، فصلِ بین وجود و عدم، یک «آن» است اما اگر این «آن» را قبول نکردیم و گفتیم وقتی از وجود در آمد در زمانِ انعدام واقع می شود و بین این دو، «آن» را فاصله نکردیم بلکه «آنِ» عدم را در این وسط حذف کردیم بلافاصله بعد از «آنِ» وجود، وارد در زمانِ عدم می شویم و فصل بین وجود و عدم، خود «آنِ» وجود می شود.

ص: ۵۰

با این بیان فصلِ بین وجود و عدم، خودِ «آنِ» وجود می شد. اما اگر بین «آنِ» وجود و زمانِ عدم، یک «آنِ» عدم، فاصله است فصلِ بین وجود و عدمِ «آن» را، «آنِ» عدم می گرفتیم. مصنف می فرماید بین «آنِ» وجود و زمانِ عدم، فصلی نیست جز خودِ «آنِ» وجود. یعنی بینِ «آنِ» وجود و زمانِ عدم، فاصله دیگری غیر از خود «آنِ» وجود نداشته باشیم اگر داشته باشیم عدمِ «آن» دفعی می شود.

گروهی ممکن است فکر کنند آن «آن» که وجود گرفته در «آنِ» بعدی معدوم می شود و در زمانِ بعد از «آنِ» دوم، این عدم استمرار پیدا می کند. بین «آنِ» وجود و زمان بعدی، می خواهد «آن» فاصله کند. مصنف می خواهد این «آن» را بردارد و بگوید زمانِ بعدی به «آنِ» وجود چسبیده است. اگر بخواهید فصلی قائل شوید باید خودِ «آنِ» وجود را فصل قرار دهید چیز دیگر نمی توانید قرار دهید. البته «آنِ» وجود، فاصلِ بین زمانین است اما اگر بخواهید فاصلِ بین وجودِ «آن» و عدمِ «آن» قرار بدهید خودِ «آنِ» وجود را فاصل قرار دهید نه اینکه «آنِ» دیگر بیاورید. چون لازمه اش تتالی آنین یا آنات می باشد که باطل است. لذا بعد از «آنِ» وجود، داخل در زمان عدم می شود و وسط این دو چیزی قائل نمی شود.

توضیح عبارت

(و هذا الآن اذ احصل بهذه النسبه فلیس یکون عدمه الا فی جمیع الزمان بعده)

«هذا الآن»: یعنی این «آن» که فاصل بین زمانین است و ما دوباره کیفیت وجودش بحث کردیم.

ص: ۵۱

این «آن» اگر با این نسبت حاصل شد (مراد از «هذه النسبه» این است که «آن» وقتی می خواهد وجود بگیرد دو نسبت در آن هست ۱ ـ نسبت به حد مشترک ۲ ـ با قیاسی به غیر. شما وقتی که دو جسم را با هم مقایسه می کردید نقطه ای با نقطه دیگر محاذات پیدا می کرد و نقطه، با این مقایسه موجود می شد. اما مثال جلسه قبل که به فلکِ فوق و فلکِ تحت زدیم نقطه در آن وجود نداشت اما وقتی می خواهیم محاذات درست کنیم با محاذات، نقطه ای را در فلک بالا و نقطه ای در فلک پایین فرض می کنیم و می گوییم این دو نقطه محاذی یکدیگر می شوند پس نقطه ای در این فلک را با قیاس به نقطه ای در آن فلک، فرض می کنید می بینید که با قیاس، نقطه درست می شود. یا با رسیدن حرکت به مبدأ طلوع، «آن» درست می شد. در زمان، با مقایسه به حد مشترک یا حتی مقایسه با زمان دیگر، «آن» درست می کنیم همچنین در جسم با مقایسه یا با منتهی شدن جسم به نقطه مفروضی، نقطه درست می کردیم. این نقطه ها و «آن» با مقایسه درست می شد. حالا اگر «آن» با همین نسبت حاصل شد) یعنی شما زمان را به مبدا طلوع شمس نسبت دادید و «آن» پدید آمد این «آن» که به وجود آمده چگونه معدوم می شود؟

«فلیس یکون ...» عدم این «آن» واقع نمی شود مگر در تمام زمانی که بعد از این «آن» می آید یعنی در تمام زمانی که بعد از این «آن» می آید، عدمِ «آن» است اینطور نیست که در «آنِ» اول بعد از این «آن»، عدم بیاید و در زمان بعدی، این عدم ادامه پیدا کند.

ص: ۵۲

در تمام زمانی که بعد از این «آن» است عدمِ «آن» را داریم و این به این معنی نیست که در یک «آنِ» مخصوصی از زمان بعد، عدمِ «آن» را داریم. و اینچنین نیست که در تمام زمانِ بعد، یک عدم «آن» تدریجی داشته باشیم بلکه در هر یک از آنات مفروضه ی زمانِ بعد، عدمِ «آنِ» قبل را داریم. یعنی مثل حرکت توسطیه نیست که در تمام نقاطی که بین المبدا و المنتهی است حرکت توسطیه موجود است نه اینکه ذره ای از حرکت توسطیه موجود است بلکه کلِّ حرکت توسطیه در هر ذره موجود است. عدمِ «آن» هم در هر ذره از زمان بعد موجود است.

البته مصنف بعداً این مطالب را توضیح می دهد اما الان مطلب را مبهم و مجمل گذاشته، یعنی مصنف فقط گفته این «آن» در تمام زمان است اما چگونه در تمام زمان است آیا به تدریج در تمام زمان است یا در هر لحظه از لحظاتِ زمان به طور کامل است. دومی صحیح است ولی مصنف هنوز این را توضیح نداده.

(و قول القائل انه اما ان یفسد فی آن یلیه او آن لایلیه هو بعد ان یسلّم ان له فساداً مبتدأ فی آن)

قائل ممکن است اینطور بگوید که این «آن» که وجود گرفت در «آنِ» بعد از خودش بلافاصله (آن یلیه) معدوم می شود یا در «آن» های بعدی که با این «آنِ» قبل فاصله دارند (آن لا یلیه) معدوم می شود. مصنف می فرماید این، غلط است «آن» را نمی توان در «آن» معدوم کرد چه «آن»ی که بعد از «آنِ» وجود واقع شده باشد بی واسطه چه «آن» ی که بعد از «آنِ» وجود واقع شده باشد با واسطه. اصلا نمی توان گفت «آن» در «آن» معدوم می شود باید بگویید «آن» در «آن»، شروعِ عدم پیدا می کند و در زمان، معدوم می شود. اما چگونه در زمان معدوم می شود؟ این بحث بعدی ما است که تدریجا معدوم نمی شود.

ص: ۵۳

(یعنی این قول که می خواهد فساد را در «آن» قرار بدهد چه «آنِ» بی واسطه چه «آنِ» با واسطه باشد، بعد از این است که قبول کنیم فسادِ «آن»، آنی است ولی ما این را قبول نداریم بلکه می گوییم شروعِ فسادِ «آن»، آنی است نه اینکه خود فسادِ «آن»، آنی باشد، بلکه خود فسادِ «آن»، زمانی است ولی تدریجی نیست.

«هو بعد ان یسلم ...» این قول بعد از این است که ما قبول کنیم برای «آن» فسادی است که در «آن» شروع شده است. (نمی گوید از «آن» شروع شده بلکه می گوید در «آن» شروع شده است) و در «آن» هم تمام می شود.

در عبارت مصنف، لفظ «لیس کذلک» نیست ولی حتما باید در تقدیر گرفت. تمام محشین، این لفظ را آوردند و اینگونه گفتند «هو بعد ان یسلم ان له فسادا مبتدا فی آن و لیس کذلک».

(بلا ابتداء فساده هو فی طرف الزمان الذی هو فی جمیعه یعدم)

نسخه صحیح «بل ابتداء» است. این «بل» اضراب از «و لیس کذلک» است که در خط قبل در تقدیر گرفتیم. پس حتماً باید «و لیس کذلک» در تقدیر گرفته شود تا «بل»، اضراب از آن باشد یعنی این حرفی که این قائل زده در صورتی است که ما بگوییم فسادِ «آن»، آنی است در حالی که اینطور نیست که فسادِ «آن»، آنی باشد بلکه شروع فساد «آن» و ابتدایی «آن»، آنی است نه اینکه خود فساد، آنی باشد.

ابتداءِ فسادِ «آن»، در طرف زمان است (مراد از طرف زمان، «آن» است). آن زمان بعدی که در تمامش، این «آن» معدوم است شروع انعدام در طرف این زمان و اول آن است. و در کلّ این زمان هم، «آن» معدوم است. پس زمانی که زمانِ انعدام است طرفِ اوّلی دارد که آن طرفِ اول، شروع فساد «آن»، است نه اینکه خود فساد «آن» باشد.

ص: ۵۴

ترجمه: بلکه ابتدای فساد «آن» در طرف زمانی است که این «آن» در تمام آن زمان معدوم است.

(فانه لا یفهم من الفساد غیر ان یکون الشی معدوما بعد وجوه)

بیان فساد می کند و می فرماید فساد یعنی عدمِ بعد از وجود است. اما ابتدا باید وجود شی را فهمید که چگونه است تا عدمِ بعد از وجود روشن شود. اگر وجود، یک امر مستمری است که کم کم باید ضعیف شود تا به فساد برسد فسادش یک طوری است و اگر وجود، امر مستمر نیست فسادش طور دیگر است.

و چون وجودِ «آن»، در یک لحظه است و عدم باید از این یک لحظه باشد یعنی یک لحظه که تمام شود عدم هست. و همان لحظه، شروعِ عدم است نه خود عدم.

ترجمه: فساد معنایی ندارد جز اینکه شی، معدوم شود بعد از وجودش. ولی وجود در هر جایی به نحوی است. در اینجا هم وجود «آن» آنی است و به محض اینکه این وجود، تمام شد، بَعدَ الوجود شروع می شود و بعد الوجود، همان عدم است و عدم شروع می شود. اینکه می گوییم عدم شروع می شود یعنی تحقق پیدا می کند و الا در همان «آنِ» اول، عدم شروع شد اما بعد از این «آنِ» اول، عدم می آید نه اینکه شروعِ عدم باشد بلکه خود عدم است.

(و وجوده فی هذا الموضع هو انه طرف الزمان الذی هو فیه معدوم)

و وجود «آن» در این موضع این است که «آن» طرف زمانی است که این «آن» در آن زمان معدوم است. (مطلب را تکرار می کند یعنی می فرماید وجودِ «آن»، به این است که طرفِ زمان بعدی باشد و این طرف «یعنی ابتدای زمان» همان لحظه، تحقق پیدا می کند و در همان لحظه، عدمش هم شروع می شود و در لحظه ی بعد، عدم حاصل است یعنی زمانی که بعد از این لحظه اول می آید، عدم حاصل است.

ص: ۵۵

(کانک قلت انّه فی طرف الزمان الذی هو معدوم فیه، موجود)

ضمیر در «انه» به «آن» بر می گردد. «موجود» خبر برای «ان» است.

ترجمه: گویا «آن» در طرف زمانی که این «آن» در آن زمان معدوم است موجود می باشد.

(و لیس لفساده مبدأ فسادٍ هو اوّل آن فسد فیه)

شروع فساد، در «آن» بعدی نیست. شروع فساد در خود همین «آن» است. این عبارت می خواهد بگوید که فکر نکن که در ابتدای «آنِ» بعدی، «آن» وجود گرفت و فساد از «آنِ» بعدی شروع می شود بلکه فساد از خود همین «آنی» که وجودِ «آن» است شروع می شود.

ترجمه: نیست برای فسادِ این «آن»، مبدء فسادی که آن مبدأ فساد، اوّل آنی باشد که «آن» در آن فاسد شده.

(بل بین وجوده و عدمه فصل هو وجوده لا غیر)

بلکه بین وجود «آن» و عدم «آن» (که وجود «آن» در همان «آنِ» وجود است و فسادی که در «آنِ» وجود شروع شده) که در زمان بعد ادامه پیدا می کند فصلی است که آن فصل، وجود «آن» است نه غیر یعنی بین وجودِ «آن» و عدمِ «آن»، «آنِ» دیگری نیست که فصل باشد بلکه خود وجود «آن»، فصل است.

(و انت تعلم انه لیس للمتحرک و الساکن و المتکون و الفاسد اول آن هو فیه متحرک او ساکن او متکون او فاسد)

خلاصه بحث این شد که آن «آنِ» وجودِ «آن»، وجودِ «آن» و شروع فساد است نه اینکه وجود «آن» و فساد «آن» باشد و الّا اجتماع نقیضین می شود و گفتیم شروعِ فساد، فساد نیست. اینکه گفتیم شروع فساد، فساد نیست ممکن است مبهم باشد حال مصنف می خواهد در این دو خط، بیان کند که چگونه شروع شی، خود آن شی نیست. لذا بیان می کند که شروع حرکت، حرکت نیست یعنی در مبدء حرکت، متحرک را نمی توان متحرک نامید. در منتهای حرکت هم متحرک را نمی توان متحرک نامید. سکون هم همینطور است یعنی شروع سکون، سکون نیست. اگر کسی ساکن می شود در لحظه اول به او ساکن نمی گویند. همینطور شروع فساد و شروع تکوّن، از سنخِ فساد و تکوّن نیست در ما نحن فیه هم شروع فساد از سنخ فساد نیست پس «آن» ی که «آن» وجود است «آن» فساد نیست بلکه «آنِ» شروع فساد است. توهم نکنید که «آنِ» فساد هم هست چون «آنِ» شروعِ فساد، «آنِ» فساد نیست.

ص: ۵۶

ترجمه: تو قبلاـ دانستی و بعداً هم می دانی که برای متحرک و ساکن و متکوّن و فاسد، اول نیست [البته اوّل دارند ولی اوّلی که اینگونه باشد (که این متحرک، در آن متحرک باشد یا این ساکن، در آن ساکن باشد یا این متکوّن، در آن متکوّن باشد یا این فاسد در آن فاسد باشد) نداریم].

(اذا الزمان منقسم بالقوه الی غیر النهایه)

چرا نمی توانیم برای شروع فساد، «آن» تعیین کنیم؟ چون زمانی که فساد شروع می شود را تقسیم می کنیم تا به یک «آن» برسیم. می بینیم که نمی رسیم چون هر چه تقسیم کنیم باز قابل قسمت است. یعنی به جایی نمی رسیم که نتوانیم آن را تقسیم نکنیم پس «آنِ» فساد نداریم اما شروع فساد داریم. فساد حتماً باید در زمان باشد به همان نحوی که بیان کردیم.

ترجمه: زمان را می توان بی نهایت تقسیم کرد. اما تقسیم بالقوه، لذا نمی توانیم «آن» داشته باشیم.

توجه داشته باشید که مصنف با این عبارت چه می خواهد بگوید؟

در یک حرکت اگر زمان را کوتاه کنید باید حرکت را سریع کنید. یک حرکت معین اگر زمانش کوتاه باشد باید سرعتش زیاد شود. (مراد از حرکت معین یعنی حرکت در زمان معین یا مسافت معین باشد. مثلا شخصی ۱۰ کیلومتر را در یکساعت می خواهد برود حال می خواهیم تقسیم کنیم و بگوییم ۱۰ کیلومتر را در نیم ساعت برود باید سرعتش دو برابر شود. هر چقدر زمان متحرک را کوتاهتر کنی سرعت بیشتر می شود. حال فساد می خواهد در یک زمان واقع شود و خیلی سریع می خواهد واقع شود شما این را در یک زمانِ خاص واقع کنید باید سرعت زیاد باشد یعنی در یک لحظه باید فساد حاصل شود. و آن لحظه، شروع فساد است نه خود فساد. البته خود فساد، ادامه پیدا می کند.

ص: ۵۷

اشکال بر این مطلب که عدمِ «آن» زمانی است و جواب از اشکال ۹۲/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۲ قوله (و الذی یظن)

موضوع: اشکال بر این مطلب که عدمِ «آن» زمانی است و جواب از اشکال

بحث در این بود که عدم «آن» آیا آنی است یا زمانی است؟

بیان شد که آنی نیست و الا تتالی آنات لازم می آید که عبارت از ۱ ــ«آنِ» وجود ۲ ــ «آنِ» عدم. یعنی در «آنِ» اول، «آن» وجود بگیرد و در «آنِ» دوم همان «آن» که وجود گرفته بود معدوم شود. و تتالی آنات باطل است پس اینکه «آنِ» موجود، در «آن» بعدی معدوم شود باطل است بلکه باید در کلّ زمانی که بعد از این وجودِ «آن» داریم، عدم «آن» را داشته باشیم یعنی «آن» در همان لحظه خودش موجود باشد و در زمان بعد از خودش معدوم باشد.

و اینچنین نیست که شروعِ عدم، از «آنِ» بعد از وجود باشد بلکه شروع عدم از خود «آن» وجود است و «آنِ» وجود، «آنِ» شروعِ عدم هم هست و شروع عدم، عدم نیست پس بنابراین این «آن»، فقط «آنِ» وجود است و «آنِ» عدم نیست. اینها مطالبی بود که جلسه قبل توضیح داده شد.

اشکال: معترضی اعتراض می کند و با این اعتراض می خواهد کاری کند که «آن» در «آن» معدوم شود یعنی یک «آنِ» وجود داشته باشیم و بدنبالش، «آنِ» عدم داشته باشیم. و «آن» در «آن»، معدوم شود و در نتیجه تتالی آنین هم لازم می آید.

توضیح اشکال:

ص: ۵۸

این آنی که موجود شد امرش دائر بین دو چیز است و سوم ندارد.

۱ ــ یا معدوم می شود دفعةً ۲ ــ یا معدوم می شود تدریجاً. اگر شما انعدام تدریجی را قبول نکنید (که قبول هم نمی کنید) باید انعدام دفعی را قبول کنید پس «آن» دفعه معدوم می شود چون نمی توان گفت هیچکدام از این دو امر نیست. به تعبیر مصنف، این «آن» که موجود شد وقتی می خواهد معدوم شود یا قلیلاً قلیلاً معدوم می شود که در این صورت عدم، امتداد پیدا می کند و تدریجی می شود و این را شما قبول ندارید چون «آن» اصلا امتداد ندارد که اجزائش بخواهد کم کم معدوم شود اگر چیزی که امتداد دارد بخواهد معدوم شود اجزائش کم کم معدوم می شوند تا وقتی که تمام شود اما چیزی که امتداد ندارد اگر بخواهد معدوم شود یکدفعه برداشته می شود چون اجزاء ندارد که این اجزاء بخواهد کم کم برداشته شود.

پس روشن است که عدمِ «آن» تدریجی نیست و وقتی تدریجی نبود حتما باید دفعی باشد و اگر بخواهد دفعی باشد باید در «آن» واقع شود و لازم می آید که یک «آن» برای وجود این «آن» داشته باشیم و «آنِ» بعدی، «آنِ» عدمِ همین «آن» می شود.

یعنی همین «آن» که در «آنِ» قبل وجود دارد در حال بعدی معدوم شود دفعةً. و تتالی آنین لازم می آید و اشکالی ندارد.

توضیح عبارت

نکته مربوط به جلسه قبل: در جلسه گذشته عبارت «اذ الزمان منقسم بالقوه الی غیر النهایه» را توضیح دادیم ولی این جلسه هم توضیح بیشتری می دهیم. گفتیم برای متحرک، مبدئی است ولی در آن مبدأ متحرک، متحرک نیست. همچنین برای فساد مبدء و شروعی است و در آن مبدأ، فساد بالفعل حاصل نیست یعنی شروع فساد، فساد نیست مثل اینکه شروع حرکت، حرکت نیست. متحرک، در مبدءِ حرکت، متحرک نیست چون تازه می خواهد حرکت را شروع کند، بعد از اینکه از مبدء خارج می شود تازه حرکت را شروع می کند و متحرک می شود. همچنین در منتهای حرکت، متحرک نیست چون حرکتش تمام شده، بلکه بین مبدء و منتهی، متحرک می شود چه حرکت، حرکت توسطیه باشد چه حرکت، حرکت قطعیه باشد.

ص: ۵۹

البته عبارت مصنف، به نحوه دیگری هم معنی می شود و آن اینکه مصنف می خواهد در این عبارت بگوید که حرکت، مبدء دارد و مبدئش، «آن» نیست یعنی به عبارت دیگر، «آنِ» اوّلی که حرکت در آن انجام شود نداریم، چون «آن» نداریم هر چقدر، اوّلِ زمان یا اوّلِ حرکت را تقسیم کنید باز هم قابل قسمت است و به جایی نمی رسید که قسمت، منتهی شود و بگویید که به جزءِ لایتجزی رسیدیم و این، مبدء برای حرکتی است که در «آن» واقع شده است.

می گوییم مبدء حرکت، در «آن» واقع نمی شود چون «آن» نداریم. یعنی ابتدای زمان را هر چقدر تقسیم کنی باز هم قابل قسمت است و وقتی قابل قسمت باشد «آن» متولد نمی شود. پس حرکت نمی تواند در مبدئی که «آن» باشد شروع گردد بلکه باید در زمان شروع شود. با این بیان معلوم شد که «اذا الزمان ...» تعلیل برای چه هست؟ در جلسه قبل گفتیم «آنِ» شروعِ حرکت، «آن» حرکت نیست چون شروع حرکت، حرکت نیست و علت آن این بود که زمان منقسم نمی شود. در اینجا سوال می شود که این تعلیل چه ربطی به بحث ما دارد؟ ربط آن خیلی واضح نبود. اما در جلسه امروز، عبارت را عوض کردیم تا تعلیل، خوب روشن شود. اینطور گفتیم که «آنِ» شروعِ حرکت، حرکت نیست زیرا حرکت، «آنِ» شروع ندارد چون اصلاً «آن» نداریم زیرا زمان قسمت می شود ولی قسمتش به انتها نمی رسد تا «آن» درست شود و بگوییم شروع حرکت در «آن» واقع شد.

(و الذی یظنّ من انه یمکن ان یقال علی هذا)

ص: ۶۰

آنچه گمان می شود عبارت است از اینکه شان این است که ممکن است گفته شود

«علی هذا»: این را دوگونه می توان معنی کرد.

۱ ـ به معنای «بنابراین» است.

۲ ـ به معنای «بر علیه این» است.

در اینجا به معنای دوم است که یعنی بر علیه گفته ما که جلسه قبل خواندیم ممکن است اشکال و ایرادی گفته شود.

(ان الآن اما ان یعدم قلیلا قلیلا فیمتد اخذه الی العدم مدةً)

«آن» وقتی می خواهد معدوم شود یا تدریجا و کم کم معدوم می شود. در این صورت لازم می آید شروعِ رفتنِ این «آن» به سمت عدم، امتداد پیدا می کند و در نتیجه عدمِ «آن» تدریجی می شود. در حالی که عدم «آن» نمی تواند تدریجی باشد.

چون «آن» امتداد ندارد، چیزی که امتداد دارد ممکن است عدم آن تدریجی باشد یعنی بخشی از امتداد، الان باطل شود و بخش دیگر، بعداً باطل شود تا تمام شود. پس یک امر ممتد می تواند با امتداد، معدوم شود و «آن» چون امتداد ندارد با امتداد معدوم نمی شود. بنابراین نمی توان گفت عدمِ «آن» تدریجی است پس این فرض باطل می شود.

(او یعدم دفعه فیکون عدمه فی آن)

یا «آن» دفعه باطل می شود. در این صورت لازم می آید عدم «آن»، در «آن» واقع شود یعنی همان چیزی که در جلسه قبل نفی کردیم را اثبات می کنید. در جلسه قبل بیان شد که «آن» نمی تواند در «آن» معدوم شود به طوری که «آنِ» عدم، بعد از «آنِ» وجود باشد زیرا تتالی آنین است.

ص: ۶۱

(هو قول يحتاج ان يبين فساده)

«الذی یظن ...» مبتدی است و «هو قول ...» خبر است.

آنچه که گمان شده، قولی است که باید فسادش را بیان کنیم یعنی باید ثابت کنیم که فاسد است.

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۴ قوله (فنقول)

جواب از اشکال: معترض اگرچه تصریح نکرد ولی مطلبش این بود که امرِ انعدامِ «آن» دائر بین دو چیز است و سوم ندارد. یا باید این انعدام تدریجی باشد یا دفعی باشد. اگر نفی تدریجی کنیم، دفعی بودن ثابت می شود. مصنف در این جواب می خواهد ثابت کند که انعدامِ «آن»، فرض سوم هم دارد.

خلاصه جواب: این امر، (مثل تکلم) تدریجی است و مقابل این جمله، جمله ای می آوریم و می گوییم این امر تدریجی نیست. این مقابل، لازمی دارد و لازمه اش این است که دفعی باشد. مصنف می فرماید دو لازم دارد نه یک لازم. وقتی تدریجی بودن را نفی می کنی و مقابل تدریجی بودن را می آورید این مقابل، دو تا لازم دارد نه اینکه یک لازم دارد. در اینصورت می گوییم سه فرض پیدا می شود یک فرض این است که تدریجی است و دو فرض این است که تدریجی نیست. پس وقتی دو فرض داشت و ما تدریجی بودنِ «آن» را نفی کردیم، دفعی بودن «آن» ثابت نمی شود ممکن است لازم دیگر ثابت شود.

توضیح جواب: ابتدا مطلبی را بیان می کنیم تا کلام مصنف روشن شود و آن مطلب این است که دفعی دو قسم است و زمانی هم دو قسم است.

اما دو قسم دفعی عبارتست از:

۱ ــ یک دفعی است که واقع می شود و باقی می ماند مثل اینکه دوشـی با هم تماس پیدا می کنند که این مماسّه، دفعه حاصل می شود و این تماس می تواند باقی بماند

۲ ــ یـک دفعی است که دفعه حاصـل می شود و بـاقی نمی مانـد مثـل اینکه متحرکی در حالاـ حرکت است و نقطه ای از این متحرک، با نقطه ای از جسم ثابت، محاذات پیـدا می کنـد و این محاذات، دفعه واقع می شود (البته مراد، محاذات بین دو نقطه است که دفعه واقع می شود و الا محاذات بین دو سطح، طول می کشـد) ولی این محاذات باقی نمی مانـد چون این شـی باقی می ماند.

اما دو قسم زمانی عبارتست از:

۱ ــ زمـانی منطبق: یعنی امر زمـانی که بر زمان منطبق می شود مثل عُمر ما که زمانی است و بر زمان هم منطبق می شود. لحظه اول عمر مـا بر لحظه اول از زمـان منطبق می شود و لحظه دوم عمر ما بر لحظه دوم از زمان منطبق می شود و لحظه آخر عمر ما بر لحظه آخر زمـان منطبق می شود یعنی وقـتی ۲۰ سال می گـذرد همه عمر ما نگذشـته است بلکه ۲۰ سال از عمر ما گذشـته است و همچنینماننـد حرکت قطعیه (یعنی حرکت متحرک در یک ساعت در مسافت یک فرسخ) که در هر قسـمتی از زمان، قسـمتی از حرکت واقع شـده است چون این حرکت، عبارت است از یک حرکتِ شـروع شونـده از ابتـدای این فرسخ، و پایان یابنده در انتهای این فرسخ. این مجموعه را یک فرسخ می گویند و این یک حرکت، تجزیه به اجزاء زمان یا اجزاء مسافت می شود و گفته می شود این مقـدار از مسافتِ حرکت، انجام شـده و آن مقـدار مسافتش باقی مانـده. یا این مقدار از زمانِ حرکت گذشـته و مقـداری از آن مانـده است همینطور که توجه می کنیـد این حرکت بر مسافت یا بر زمان منطبق می شود و به تجزیه مسافت یا تجزیه زمان، تجزیه می شود. اسم این قسم را زمانی منطبق می گذاریم که در اصطلاح به آن تدریجی می گویند.

۲ ــ زمانی غیر منطبق: مثل حرکت توسطیه که امری زمانی است ولی منطبق بر زمان نمی شود. حرکت توسطیه عبارت از کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی است. این «کون المتحرک ...» در زمان واقع می شود زیرا این شخص مثلاـ یکساعت، دارای «کون المتحرک ...» است اما اینطور نیست که در ابتدایی که شروع می کند قسمتی از حرکت توسطیه را انجام دهد و بقیه قسمتهایش باقی بماند بلکه در همان لحظه اول، کلّ حرکت توسطیه انجام شده. در لحظه دوم هم کلّ حرکت توسطیه انجام شده است. در تمام لحظات، حرکت توسطیه به صورت یکنواخت حاصل است نه اینکه جزئی از آن حاصل باشد یعنی این «کون بین المبدا و المنتهی» در لحظه اول صادق است. در لحظه دوم هم صادق است چون حرکت توسطیه تجزیه نمی شود زیرا یک حرکت است که از اول تا آخر وجود دارد. این قسم دوم، امری زمانی است ولی منطبق بر زمان نمی شود و به عبارت دیگر، تدریجی نیست. در جلسه قبل و دو جلسه قبل وقتی وارد بحث شدیم سه قسمت کردیم ۱ ــ دفعی بود ولی در این جلسه، دفعی را هم دو قسم کردیم. ۲ ــ زمانی تدریجی ۳ ــ زمانی غیر منطبق. و در جلسه قبل اشاره کردیم که مصنف این مطالب را در جواب اشکالی که می آید مطرح می کند.

حالا اگر چیزی تدریجی نبود می تواند قسمِ دیگرِ زمانی باشد و می تواند دفعی باشد. معترض گفت اگر تدریجی نبود حتما دفعی است.

پس نمی توان از نفی تدریج، دفعی بودن را نتیجه گرفت زیرا احتمال اینکه تدریج، نفی شود و دفعی نباشد بلکه زمانی غیر منطبق باشد وجود دارد. این احتمال را هم باید نفی کنید تا دفعی بودن را نتیجه بگیرید و شما (معترض) فقط تدریجی بودن را نفی کردید یعنی امتدادِ انعدامِ «آن» را نفی کردید ولی نمی توانید دفعی بودن را نتیجه بگیرید. خلاصه این یک صفحه این است که در بحث ما، امر دائر بین دو احتمال نیست تا با نفی یک احتمال، احتمال دوم اثبات شود بلکه امر دائر بین سه احتمال است بنابراین اگر یک احتمال را نفی کنید احتمال دوم را نمی توانید نتیجه بگیرید بلکه باید احتمال سوم را هم نفی کنید.

ص: ۶۴

پس وقتی «آن» واقع شـد در کلّ زمان بعـد، معدوم می شود اما نه اینکه در زمان بعد اینطور بگوییم که در جزئی از زمان بعد، جزئی از عـدم بیاید و در جزء دوم، جزء دیگر بیاید و در جزء سوم، جزء سوم بیاید بلکه یک عدم حاصل می شود که در تمام اجزاء زمانِ بعـد، همان یک عـدم را می یابید. زیرا زمانیِ غیر منطبق است و جلسه قبل ثابت کردیم عدمِ «آن» زمانی است ولی تدریجی نیست. الان هم همین را می گوییم.

سوال: آیـا می توان گفت که انعـدامِ «آن» دفعی است و از قسمِ دفعی است که باقی می مانـد مثل تماس است که خود تماس، دفعی است و بعداً هم باقی می ماند. پس بگوییم عدمِ «آن» هم دفعی است و بعداً هم همین عدم «آن» در لحظات بعد باقی می ماند.

جواب: عـدمِ «آن» در زمانِ وجودِ «آن» شـروع می شود و بعـد هم ادامه پیدا می کند، ادامه اش هم تدریجی نیست بلکه زمانی غیر منطبق است. امـا شـروعش چگونه است؟ می گوییم شـروعش در «آن» است ولی ادامه اش در زمـان است و گفتیم شـروعِ شی، از سـنخ شـی نیست یعنی آنجا که شـروعِ عـدمِ «آن را داریم وجودِ «آن» است نه عدمِ «آن». بعداً عدم «آن» می آید. پس دقت شود که چه می گوییم. ما می گوییم شـروعِ فساد، در «آنِ» وجودِ «آنِ» وجود است و خود فساد، در زمان بعـد است و در شروع فساد، فساد را نداریم بلکه وجود «آن» را داریم.

حالاـ ملاـحظه کنیـد که «آنِ» شـروع، «آنِ» شـروع فساد است و «آنِ» خود فساد نیست بلکه «آنِ» وجود است. زمانِ بعـد، زمانِ عـدم است. آن «آن» حکمش با آن زمان فرق کرد. چون «آن»، همان «آنِ» وجود شد و زمان، زمانِ عدم شد یعنی «آنِ» وجود با زمانِ عـدم دو تا شد و حکمشان فرق کرد. اما در تماس اینگونه نیست چون «آنِ» تماس و زمانِ بعد، هم تماس است. پس با هم فرق دارد. خود تماس، دفعی است و باقی می مانـد یعنی در «آن» واقع می شود و در زمان بعد، همین تماسِ واقع شده باقی می مانـد. پس «آنِ» وقوع، بـا زمـانِ بعـدش هر دو حکمشـان یکی است و آن حکم، همـان ممـاسه است. برخلاف بحث ما که «آنِ» شـروع، «آنِ» فساد نیست بلکه «آنِ» وجود است زمانِ بعد، زمان فساد است. پس حکم «آنِ» شروع با حکم زمانِ بعد فرق می کند. نمی توان بحث «آن» را از قبیل بحث مماسه گرفت به خاطر تفاوتی که بین آنها است.

ص: ۶۵

تـا اینجـا اصل جواب مصـنف را بیان کردیم اما تعبیر ما، تعبیر مصـنف نبود، تعبیر مصـنف اینگونه است که جمله «الـذی یوجد قلیلا قلیلا» را توجه کنید که به معنای «یوجد تدریجا» است که اشاره به وجود تدریجی دارد. و جمله «الذی یعدم قلیلا قلیلا» را توجه کنیـد که اشاره به انعدام تدریجی دارد. این دو جمله، هر دو ایجابی بودند حالا اگر این دو را سـلب کنیم می شود «لیس یوجـد قلیلا قلیلا و لیس یعـدم قلیلا قلیلا» این سـلب، در مقابل آن ایجاب است، مصـنف می فرمایـد «یوجـد دفعه» که لازِم این مقابـل نیست. مقابـلِ «یوجـد دفعه»، عبارت است از «لیس یوجـد دفعه، و مقابل «یوجـد قلیلا قلیلا»، عبارت است از «لیس یوجد قلیلا قلیلا».

و «یوجد دفعه» لازم این مقابل نیست. یعنی لازِم مساوی نیست.

همچنین «یعـدم قلیلا قلیلا» مقابلش عبارتست از «لیس یعـدم قلیلا قلیلا» که انعـدامِ دفعی لازِم این مقابل نیست. سوال این اسـت که چرا مصـنف اینگونه حرف می زند و تعبیر به لازم می کند؟ چون نکته ای در اینجا است و چون نمی تواند آن نکته را رها کنـد ناچار است اینگونه عبارت بیاورد. و آن نکته این است که اگر بخواهیـد ثابت کنید که دو قسم داریم نه بیشتر، باید امر را دائر بین نقیضـین کنیم و الاّ راه دیگر نداریم. تا نتوانید امر را دائر بین نقیضـین کنید نمی توانید نتیجه بگیرید که همین دو قسم است و قسم دیگری نـدارد. باید دو قسم را به صورت نقیضـین در بیاورید تا ثابت کنید همین دو قسم است. حصـر عقلی، دائر بین نفی و اثبـات است مثلاًـ تـا ثـابت نکنی که عـدد، یا یازوج است یا لازوج است نمی توانی نفی ثالث کنی، بلکه بایـد ثابت کنی که عـدد، یا یازوج است یا لازوج است تا بتوانی نفی ثالث کنی. یعنی اگر بخواهی نفی ثالث کنی باید آن دو شـی را که داریـد به متناقضـین برگردانیـد و متناقضـین اجازه نمی دهند که ثالثی وجود داشـته باشد و الا اگر ثالث وجود داشـته باشد رفع نقیضـین می شود و رفع نقیضـین باطل است. به این جهت است که متناقضین، ثالث را اجازه نمی دهند چون اگر ثالث را اجازه بدهنـد در آن ثـالث، نه این نقیض موجـود است نه آن نقیض موجود است و رفع نقیضـین می شود و چون رفع نقیضـین بـاطل است پس ثالث، وجود نمی گیرد. پس جایی که دائر بین نقیضـین باشد ثالث نداریم. البته در یک جای دیگر هم ثالث نداریم و آن در جایی است که امر دائر شود بین نقیضـین و لازِم نقیضـین دیگر. مثل زوج و لازوج که نقیضـین هسـتند ما لازوج را بر می داریم و لاـزمش را که فرد است به جـای آن می گـذاریم. بین فرد و زوج تنـاقض درست می کنیم البته تناقض بین زوج و فرد نیست بلکه زوج و لاـزوج تنـاقض دارنـد زیرا زوج و فرد دو امر اثبـاتی انـد و دو امر اثبات، تناقض ندارنـد. در تناقض، هر کـدام دیگری را رفع می کنـد. در اینجا زوج، فرد را نفی می کنـد، بلکه فرد، لازوج را درست می کنـد و لازوج، زوج را نفی می کنـد پس فرد، لاـزمِ لاـزوج است در اینجـا گفته می شود تنـاقض بین یک طرف که زوج است و لازِم طرف دیگر که فرد است واقع می شود.

ص: ۶۶

حال در ما نحن فیه می گوییم تدریجی و دفعی مناقض نیستند. زیرا هر دو ثبوتی اند بلکه دفعی و لادفعی مناقض است. به جای لادفعی، لازمش که تدریجی است را می گذاریم و تناقض درست می شود. یا تدریجی و لاتدریجی مناقض اند و به جای لاتدریجی، لازمش که دفعی است می گذاریم تا تناقض درست شود نه اینکه تناقض هست بلکه حکمِ تناقض است.

پس در جایی می توان نفی ثالث کرد که آن دو قسم یا متناقضان باشند یا در حکم متناقضان باشند. در جایی که در حکمِ متناقضان باشند بحثِ لازم مطرح می شود به این جهت است که مصنف در اینجا بحث لازم را مطرح می کند و می گوید دفعی، لازمِ مقابل تدریجی نیست. مقابل تدریجی، با تدریجی تناقض دارد. اگر لازمِ نفی تدریج عبارت از دفعی بود دفعی هم با تدریجی، حکم مناقضه پیدا می کرد و ثالث را اجازه نمی دادند ولی دفعی لازم مقابل تدریجی نیست چون مقابل تدریجی، عبارت ا زعدم تدریجی است و دفعی، لازمِ منحصرِ عدمِ تدریجی نیست بلکه عدم تدریجی، دو تا لازم دارد لذا امر دائر بین سه قسم می شود نه دو قسم.

توضیح عبارت

(فنقول: ان المعدوم او الموجود دفعه بمعنی الذی یحصل فی آن واحد)

«دفعه» قید برای هر دو است یعنی هم قید «المعدوم» است و هم قید «الموجود» است.

«بمعنی الذی ....» مراد از «الذی» همان وجود و عدم است و با این عبارت، دفعه را معنی می کند یعنی به معنای وجود یا عدمی که در «آنِ» واحد حاصل می شود. عدمی که در «آنِ» واحد حاصل شود عدم دفعی است و وجودی که در «آنِ» واحد حاصل شود وجود دفعی است.

ص: ۶۷

(لیس لازما لمقابل الذی یعدم قلیلا قلیلا او الذی یوجد قلیلا قلیلا)

«الـذی یعدم قلیلا قلیلا» امری است که مقابلش عبارت است از «لیس یعدم قلیلا قلیلا». و «الذی یوجد قلیلا قلیلا» امری است که مقـابلش عبـارت است از «لیس یوجـد قلیلاـ قلیلاـ». آن معـدومِ دفعی و موجودِ دفعی که در «آن» واقع می شود لازمِ این مقابل نیست. یعنی لازمِ نقیض نیست. به عبارت دیگر، لازمِ منحصر نیست.

(بل هو اخص من ذلک المقابل)

«هو» به موجودِ دفعةً یا معدومِ دفعةً بر می گردد.

این موجودِ دفعه و معـدومِ دفعه، اخص از مقابـل است یعنی شـریک دارد و مسـاوی بـا این مقابـل نیست. خودش با شـریکش، مقابل می شود. و اخص از این مقابل است یعنی مصداقی از مصادیق مقابل است. یعنی این مقابل، غیر از این مصداق، مصداق دیگری هم دارد. مقابلِ «قلیلا قلیلا»، عبارت از غیر تـدریجی است. یعنی غیر تدریجی، لازمش عبارت از دفعی فقط نیست بلکه لازمش می تواند دفعی باشد و می تواند زمانی غیر منطبق باشد.

(و ذلک المقابل هو الذی لیس یذهب الی الوجود او الی العدم او الاستحاله او غیر ذلک قلیلا قلیلا)

آن مقـابلی (کـه دفعی، لاـزمِ منحصـرش نیسـت بلکـه دو لاـزم دارد) عبـارتست از «الـذی یـذهب الی الوجـود او الی العـدم او الاستحاله او غیر ذلک قلیلا قلیلا» است و مقابلش «لیس یذهب» است.

«ذلک المقابل» یعنی مقابلِ «الـذی یعـدم قلیلا قلیلا» و مقابلِ «الذی یوجد قلیلا قلیلا» عبارتست از «لیس یذهب الی الوجود قلیلا قلیلا و لیس یذهب الی العدم قلیلا قلیلا».

ص: ۶۸

یا اگر مثال به استحاله بزنی می گوییم استحاله ای داریم که دفعی است و استحاله ای داریم که تدریجی است مثلا آب گرم می شود یعنی برودتش تبدیل به حرارت می شود اما تدریجاً. یعنی استحاله در کیفیت پیدا می کند. همین آب وقتی به ۱۰۰ درجه از حرارت می رسد تبدیل به هوا و بخار می شود یعنی در صورتش متحوّل می شود. صورت مائی را از دست می دهد و صورت هوایی می گیرد اما نه تدریجا بلکه دفعةً صورت را می گیرد. یعنی دفعه صورت مائی را از دست می دهد و دفعةً صورت هوایی را می گیرد. والا لازم می آید حصرِ بی نهایت بین حاصرین (که توضیحش را مصنف در کتاب تعلیقات بیان کرده است که بحث بسیار سنگینی است).

حالا- اگر گفتیم این استحاله، قلیلا- قلیلا- انجام نمی شود. لازم نیست که حتما دفعی باشد بلکه ممکن است زمانی غیر منطبق باشد. پس مقابل استحاله ی قلیلا قلیلا عبارت است از نبودِ استحاله ی قلیلا قلیلا، و لازمِ این مقابل، دفعی بودن نیست.

نکته: «قلیلا قلیلا» قید برای همه است یعنی عبارت اینگونه است «لیس یذهب الی الوجود قلیلا قلیلا» و «لیس یذهب الی العدم قلیلا قلیلا» و «لیس یذهب الی الاستحاله قلیلا قلیلا» و «لیس یذهب الی غیر ذلک قلیلا قلیلا».

ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدمِ «آن» زمانی است ۹۲/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ قوله (و هذا یصدق)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدمِ «آن» زمانی است

بحث در این بود که «آن» اگر معدوم شود در «آن» معدوم نمی شود اگرچه وجودش، وجودِ «آن» است ولی عدمش «آنی» نیست. بلکه در زمانی واقع می شود بدون اینکه بطور تدریج واقع شود. به تعبیر دیگر گفتیم عدمِ «آن»، زمانی غیر منطبق است. زمانی منطبق عبارت از امر تدریجی بود که بر زمان منطبق می شد و به تدریجِ زمان، متدرج بود مثل حرکت قطعیه که بر زمان منطبق می شود و با تدریج زمان یا تدریج مسافت، متدرج می شود. این را زمانی منطبق یا تدریجی می گویند. اما آن که در تمام طول زمان موجود است نه تدریجاً بلکه از اول موجود است و در هر لحظه موجود است و وجودش در لحظاتِ بعد، مثل وجودش در لحظاتِ قبل است و وجودش در لحظات قبل مثل وجودش در لحظات بعد است مانند حرکت توسطیه که وقتی متحرک از مبدء بیرون آمد حرکت توسطیه شروع می شود و تمام لحظات این حرکت توسطیه، یکسان است. این را زمانی غیر منطبق می گویند بیان کردیم که تعبیر به «زمانی غیر منطبق» در میان فلاسفه رایج است ولی تعبیر به «زمان منطبق» را بنده در میان فلاسفه ندیدم.

ص: ۶۹

پس موجود به سه قسم تقسیم شد ۱. دفعی ۲. تدریجی ۳. زمانی غیر منطبق.

و دفعی را هم به دو قسم کردیم الف: دفعی که باقی می ماند مثل تماسی که بین دو شی واقع می شود و باقی می ماند ب:

دفعی که باقی نمی مانـد مثل اینکه نقطه ای از یک شـیء متحرک با نقطه ای از شـی دیگر، محاذات پیـدا می کند و چون این جسم دارد حرکت می کنـد این نقطه که محاذی شـده، محاذاتش باقی نمی مانـد زیرا محاذات یک امر دفعی است که بعـد از وقوعش باقی نمی ماند.

مـا ادعا کردیم که عـدم «آن» زمان غیر منطبق است ولی مصـنف امر را دائر بین دفعی و زمان کرد و گفت «آن» دفعی نیست و زمانی تدریجی هم قرار نداد.

معترضـی می گویـد اگر عـدم «آن» تـدریجی نیست باید دفعی باشد چون اقسام منحصـر در این دو تا است اگر یکی نفی شود دیگری اثبات می شود یعنی اگر تـدریجی را نفی کردی دفعی ثابت می شود و به تعبیر دیگر تقسـیم شـی به دفعی و تدریجی، تقسـیم عقلی و حاصـر و دائر بین نفی و اثبات است یعنی وقتی می گوییم «الشی اما دفعی و اما تدریجی» که یک قضیه منفصله حقیقیه است و منفصله حقیقیه باید یا دائر بین نقیضین باشد یا دائر بین نقیض و لازم نقیض دیگر باشد.

حالا اگر تدریجی و دفعی نقیض نیستند، بالاخره یکی نقیض و یکی لازمه نقیض است مثلا تدریجی یک طرف نقیض است و غیر تـدریجی (که تطـبیق بر دفعی می شـود) طرف دیگر است. تـدریجی و غیر تـدریجی تنـاقض دارنـد ولی تـدریجی و دفعی بمنزله متناقضان انـد. چون دفعی، لازمِ غیر تـدریجی است و غیر تـدریجی با تدریجی تناقض دارد پس لازمِ غیر تدریجی هم با تدریجی بالتبع تناقض پیدا می کند.

ص: ۷۰

خلاصه اشکال: در ما نحن فیه معترض می گوید تقسیم شی به دفعی و تدریجی تقسیم حاصر است و قضیه، منفصله حقیقیه است لذا اگر یک طرف نفی شود طرف دیگر اثبات می شود. اگر شما می گویید عدم «آن» تدریجی نیست باید بپذیرید که دفعی است.

خلاصه جواب مصنف: مصنف جواب می دهد و می گوید اقسام منحصر به این دو نیست. ما قسم سوم هم داریم. بنابراین دفعی، لازمِ نقیض تدریجی نیست. چون نقیض تدریجی، غیر تدریجی است و دفعی، لازم غیر تدریجی نیست. عبارت مصنف این است که دفعی، لازم غیر تدریجی نیست ولی استاد دیروز فرمودند که دفعی، لازم غیر منحصر تدریجی نیست. یعنی دفعی و زمانی غیر منطبق هر دو با هم لازم غیر تدریجی می شوند. پس دفعی، لازم منحصر برای غیر تدریجی نیست ولی مصنف می فرماید که دفعی، لازم برای غیر تدریجی نیست. و منظور مصنف همین است که دفعی، لازم غیر منحصر برای غیر تدریجی نیست و بعدا خود مصنف مطلبی را می آورد و می گوید زمانی غیر منطبق (دفعی) شریک دارد یعنی وقتی لفظ «غیر تدریجی» را بکار می بری فقط یک احتمال مطرح نمی شود و این احتمال، شریک دارد یعنی دو احتمال مطرح می شود. بنابراین نمی توانیم لازم را منحصر بگیریم. پس خود مصنف با کلمه «شریک» می فهماند که این دو لازم، شریک هم هستند و هر دو در اینکه لازمِ امر غیر تدریجی اند شرکت دارند اما چرا مصنف اینگونه (تعبیر به لازم کرده) تعبیر کرده؟ چون اینگونه رایج است که تعبیر می کنند، مثلا می گویند این، لازمِ نقیض نیست.

ص: ۷۱

تمام جواب همین بود که اگر عـدمِ «آن» تدریجی نیست یعنی مقابلِ تدریجیت برای آن است نمی توان نتیجه گرفت که دفعی است چون مقابـل تـدریجی است دو قسم می شود: ١ــ دفعی ٢ــ زمان غیر منطبق. حال اگر گفتیم عـدمِ «آن» تدریجی نیسـت چگونه نتیجه می گیرید که دفعی است شاید زمانی غیر منطبق باشد که ما هم همین را ادعا می کنیم.

تفصـیل جواب مصنف: مصنف می فرماید «الذی یوجد قلیلا قلیلا» یعنی موجود تدریجی و «الذی یعدم قلیلا قلیلا» یعنی معدوم تـدریجی. حال مقابل این دو را لحاظ می کنیم مقابل موجود تـدریجی می شود «الـذی لیس یوجـد قلیلا قلیلا» و مقابل معـدوم تـدریجی می شود «الـذی لیس یعـدم قلیلاـ قلیلا». حال بایـد ببینیم که این مقابل بر چه چیزی صـدق می کنـد به عبارت دیگر، عبارتِ «الـذی یوجد قلیلا قلیلا» و «الذی یعدم قلیلا قلیلا» همان تدریجی است و مقابلش غیر تدریجی می شود. حال باید ببینیم که غیر تدریجی بر چه چیز صدق می کند؟

مصـنف می فرمایـد غیر تدریجی بر سه چیز صدق می کند. (تا الان می گفتیم بر دو چیز صدق می کند اما مصـنف می فرماید بر سه چیز صـدق می کنـد) که یکی از این سه تا را جدا می آورد و دو تای دیگر را با هم می آورد و در واقع این سه تا به دو تا برمی گردنـد چون آن دو تای دیگر حکمشان مثل هم است. هر سه در اینکه غیر تدریجی اند شـریکند ولی آن که جدا می آیـد بـا آن دو تـای دیگر فرق دارد و چون فرق دارد لـذا این یکی را جـدا و آن دو تا را با هم می آورد و حکم آن دو تا را با هم می گوید.

اما آن یکی را که جدا ذکر می کند موجود دفعی است و در مقابل تدریجی یعنی مصداق غیر تدریجی، دفعی است و این روشن است.

سپس می گوید غیر تدریجی بر دو چیز دیگر هم صدق می کند:

۱_ امری که در زمان (در طول زمان) معدوم است و در ابتدای زمان موجود است مثل «آن». زمانی را توجیه کنید که در ابتدایش «آن» موجود است ولی در خود زمان، این «آن» معدوم است. پس این امر در زمان معدوم است ولی در ابتدای زمان موجود است.

۲_ امری که در طول زمان موجود است. اما در ابتدای زمان معدوم است مثل حرکت که وقتی می خواهد شروع شود حرکت نیست چون مبدا حرکت، حرکت نیست اما در زمانی که این حرکت واقع می شود حرکت موجود است.

این دو امر مثل هم هستند فقط در امر اول گفتیم، در طول زمان معدوم است و در ابتدای زمان موجود است و در امر دوم می گوییم در طول زمان موجود است و در ابتدای زمان معدوم است یعنی امر دوم عکس امر اول است. و به خاطر همین گفتیم غیر تدریجی دو قسم است نه سه قسم زیرا یک قسم را دفعی لحاظ کردیم و یک قسم دیگر هم این دو امر را لحاظ کردیم که هر دو زمان غیر منطبق اند.

«آن» که در ابتدای زمان موجود است در خود این زمان، در لحظه لحظه این زمان معدوم است اینطور نیست که بتدریج معدوم شود بلکه از ابتدا تا آخر معدوم است. یا حرکت توسطیه که در ابتداء، حرکت نیست ولی در طول زمان، حرکت است اما نه اینکه این حرکت تدریجا واقع شود بلکه از ابتدا تا آخر، یکسان واقع می شود. این، زمانی غیر منطبق است.

ص: ۷۳

پس نتیجه این شد که در مقابل تدریجی، غیر تدریجی واقع شده و غیر تدریجی بر دفعی صدق می کند و همچنین بر این دو امر صدق می کند.

در این صورت اگر تدریجی بودنِ چیزی را نفی کردیم دفعی بودنش نتیجه گرفته نمی شود چون احتمالات دیگر هم هست. اگر تدریجی بودن، نفی شد و غیر تدریجی بودن ثابت شد نمی توان گفت که پس دفعی است. شاید دفعی باشد و شاید یکی از این دو قسم زمانی غیر منطبق باشد.

مستشکل به محض اینکه دید که عدم «آن» تدریجی نیست نتیجه گرفت که دفعی است در حالی که احتمال دیگر هم هست و یک احتمال این بود که در زمان، معدوم است و در ابتدای زمان موجود است.

توضیح عبارت

(و هذا یصدق علی ما یقع علیه دفعه)

«هذا» یعنی مقابل. بیان شد که «الذی یعدم قلیلا قلیلا» و «الذی یوجد قلیلا قلیلا» تدریجی شد. مقابل این دو عبارت، «الذی لیس یوجد قلیلاـ قلیلاـ» و «الذی لیس یعدم قلیلاـ قلیلاـ» است که مراد غیر تدریجی است. مراد از «هذا» همین مقابل و غیر تدریجی است. «ما» را کنایه از مماسه بگیرید عبارت را معنی کنیم به این صورت می گوییم که این مقابل، صدق می کند بر مثل مماسه ای که واقع می شود دفعةً.

«علیه»: اگر این کلمه در عبارت نباشد جمله مصنف خیلی روان معنی می شود یعنی غیر تدریجی صدق می کند بر آنچه که دفعةً واقع می شود. در یک جا که کلام مصنف را نقل کرده بودند کلمه «علیه» در آن جا نبود اما در نسخ خطی کلمه «علیه» وجود دارد. و با زحمت معنی می شود یعنی غیر تدریجی صدق می کند بر آنچه که واقع می شود دفعةً.

ص: ۷۴

(و یصدق علی الامر الذی یکون فی جمیع زمان ما معدوما و فی طرفه الذی لیس بزمان موجوداً)

مراد از این امر ، خودِ «آن» است. عبارت اینگونه معنی می شود: غیر تدریجی صدق می کند بر امری (یعنی «آن») که در جمیع زمان خاصی معدوم است ولی در طرف آن زمان (یعنی در اول آن زمان) که اول زمان، زمان نیست این امر موجود است.

(او الامر الذی یکون فی جمیع زمان ما موجودا و فی طرفه الذی لیس بزمان معدوما)

این جمله عطف بر «الامر» در خط قبلی است. مثالی که برای این امر دوم زده شد، حرکت توسطیه است یعنی صدق می کند بر امری (مثل حرکت توسطیه) که این امر در تمام زمان خاصی موجود است و در طرف این زمان (مراد ابتدای زمان است) که آن طرف، زمان نیست این امر، معدوم است.

پس این مقابل بر امر دفعی و بر این دو امر صدق می کند.

(فان هذین لیسا یوجدان او یعدمان قلیلا قلیلا)

«هذین» اشاره به این دو امر دارد. اشاره به این دو امر و دفعی ندارد. این دو امر، مصداق «لیس یوجد قلیلا قلیلا» و «لیس یعدم قلیلا قلیلا» هستند زیرا این دو امر، لیسا یوجدان او یعدمان قلیلا قلیلا هستند چون «لیسا یوجدان قلیلا قلیلا» یعنی وجود تدریجی ندارند و لیسا یعدمان قلیلا قلیلا یعنی عدم تدریجی ندارند. اصلا تدریج در آنها نیست.

(و الاول ایضا کذلک)

مراد از «الاول» همان دفعی است یعنی آنچه که قبل از این دو امر ذکر شد.

ص: ۷۵

اولی هم مثل این دو امر است که وجود تدریجی ندارد یعنی «لیس یوجد قلیلا قلیلا» و «لیس یعدم قلیلا قلیلا» است.

حال سوال می شود که اگر اینطور است چرا آن اولی را از این دو امر جدا کردی؟ می گفتی هر سه مثل هم هست. مصنف می فرماید بین آنها فرق است و در ادامه فرق آنها را بیان می کند.

(و هو الذی یکون وجوده او عدمه فی آن)

مصنف می بیند کلمه «اول» که اشاره به وجود دفعی دارد مبهم است لذا آن را با این عبارت، تفسیر می کند. ضمیر «هو» به «اول» برمی گردد یعنی منظورم از آن اوّل، شیئ است که وجودش یا عدمش «آنی» و دفعی است چرا مصنف تفسیر کرد چون وقتی «هذین» گفته شد ممکن است به ذهن شخص خطور کند که مراد از «هذین» وجود دفعی و این دو امر با هم لحاظ شده.

(لکن هذا الوجه یباین ذلک الوجه الاول)

گویا سوال می شود که اگر اولی مثل این دو امر است چرا اولی را از این دو امر جدا می کنی. از ابتدا بگو این سه تا مثل هم هستند.

مصنف می فرماید بین اولی و دو امر بعدی فرق است و آن فرق این است که در چیزی که دفعةً واقع می شود مثل مماسّه، حکم آن شی در ابتدای وقوع و در زمان ادامه یکسان است یا لااقل می تواند یکسان باشد. مماسه وقتی واقع می شود مماسه است بعداً هم که در زمانِ بعد ادامه پیدا می کند باز هم مماسه است یعنی در «آن» اول، مماسه است و در زمان بعدی هم مماسه است. (این اشاره دارد به دفعی که باطل نمی شود. مثل محاذاتی که بین دو نقطه واقع شود یکی نقطه جسمی که حرکت می کند و یکی نقطه جسمی که ساکن است یا او هم حرکت می کند. این دو نقطه وقتی محاذات پیدا می کنند این محاذات در یک لحظه واقع می شود و تمام می شود. این، یک نوع دفعی است که مراد ما نیست. ولی یک امر دفعی داریم که در همان «آن» که حاصل شد در زمان بعد هم حاصل است در اینجا می گوییم حکمِ آن «آن» با حکم زمان بعدش یکسان است یعنی در «آن» تماس حاصل شد. در زمان بعد از «آن» هم تماس باقی ماند. اما در دو قسم دیگر اینطور شرط کردیم که در زمان، معدوم است و در «آنِ» اول، موجود است یا در زمان، موجود است و در «آنِ» اول، معدوم است یعنی به اولّ زمان، حکمِ وجود یا عدم دادیم و به خود زمان حکم مخالف دادیم. پس در قسم دفعی آن شی که در «آن» واقع می شود در زمان هم می تواند باقی بماند یعنی قید نشده که در زمان باقی بماند. حکمِ ما یقع فی «آن» در تمام زمان بعد حاصل است اما این دو امر دیگر (که یکی «آن» و یکی حرکت توسطیه بود) در لحظه اول، حکمی دارند و در زمان بعد حکم دیگر دارند یعنی «آن» در لحظه اول موجود است و در زمان بعد، معدوم است و حرکت توسطیه در لحظه اول معدوم است و در زمان بعد موجود است. ملاحظه می کنید که در این دو امر حکمِ زمانِ بعد از «آن»، با حکمِ خودِ «آن» یکی نیست. اما بر خلاف وجود دفعی که حکمِ زمانِ بعدش با حکمی که در آن است ممکن است یکی باشد.

ص: ۷۶

مراد از «هـذا الوجه» یعنی وجه ثـانی که با لفظ «هـذین» به آن اشاره کردیم یعنی این دو امر که بیان شـد، و مراد از «وجه اول» همان دفعی است.

(لان الوجه الاول قد فرض فیه الحکم فی أن الزمان الذی هو نهایته بالذات کالحکم فی جمیع الزمان)

نسخه صحیح «فی آن» است و مراد از آن، «آن» مماسه است.

برای اینکه وجه اول (یعنی دفعی) فرض شده در آن وجه اول، حکم در «آنِ» زمانی که این «آن» نهایتِ بالذاتِ آن زمان است.

مراد از «جمیع الزمان» یعنی تمام زمان بعد از مماسه.

ترجمه: حکم در «آنِ» ممـاسه بـا حکمِ در جمیعِ زمـان بعـد از ممـاسه یکی فرض شـده یعنی در «آنِ» ممـاسه، مماسه است. در زمان بعد هم مماسه است.

کلمه «الزمـان» در عبـارت «جمیـع الزمـان» دارای ال است که برای عهـد ذکری است یعنی همـان زمـان که در عبـارت «فی آن الزمان» آمده اراده شده است.

«نهایت»: این لفظ در اصـطلاح فلسفه دو معنی دارد: ۱ـ نهایتِ از ابتدا ۲ـ نهایتِ از انتها. اینکه استاد تعبیر می کنند به «نهایت از ابتدا» و مصنف تعبیر به «نهایت» می کند تناقض گویی نیست چون ابتدا با نهایت می تواند منطبق شود.

(و فی هذا الوجه قد فرض الحکم فی الآن مخالفا للحکم فی الزمان من غیران یوضع آن بعد الآن المخالف)

مراد از «هذا الوجه» وجه ثانی است که عبارت از ان دو امر بود.

در این فرض، فرض شـده که حکمِ در «آن» بـا حکم در زمان مخالف است. در امر اول گفتیم که در «آنِ» اول موجود است و در زمان بعـد معدوم است. اما در امر دوم گفتیم که در «آنِ» اول معدوم است و در زمان بعد موجود است. تنها اصـراری که ما داشتیم این بود که حکم مخـالف را در «آنِ» بعـد از «آنِ» اول نیاور بلکه در زمانِ بعـد از «آنِ» اول بیاور یعنی نگو که در «آن» اول موجـود است و در «آن» دوم معـدوم است و نگـو که در «آن»اول معـدوم است و در «آن» دوم موجـود است بلکه بگـو در «آن» اول موجود است و در زمان بعدی معدوم است یا بگو در «آنِ» اول معدوم است در زمان بعدی موجود است. یعنی بعد از لفظِ «آن»، «آن» را قرار نده تا تتالی آنین شود بلکه بعد از لفظ «آن»، زمان قرار بده.

ص: ۷۷

ترجمه: و در وجه ثانی فرض شده که حکمِ در «آن»، مخالف با حکم در زمان است بدون اینکه وضع شود «آنی» بعد از «آنِ» مخالف. (یعنی بعد از «آنِ» مخالف، زمان می آوریم. «آن» نمی آوریم والا دو محذور پیش می آید.)

(و الا لوقعت مشافعه بین آنات)

محذور اول این است که تتالی آنین می شود یعنی دو «آن» پشت سر هم می آید. یا تشافه «آنین» می شود و این باطل است چنانکه در جای خودش در مقاله سوم می آید. (تشافه یعنی جفت شدن)

(و لکان ذلک الآن هو الطرف بالذات)

محذور دوم این است که ما این «آن» را نهایت زمان قرار دادیم. اگر شما یک «آنِ» دیگر قائل شوید آن «آن» نهایت زمان می شود نه آن «آنِ» اولی که ما آن را نهایت زمان گرفته بودیم. پس خلف فرض لازم می آید.

مثلا اگر دو «آن» را پشت سر هم قرار بدهی و بعداً یک زمان را بدنبال این دو بیاوری آیا ابتدای این زمان، «آنِ» دوم است یا «آنِ» اول است.

مراد از «ذلک الآن» همان «آنِ» مخالف است که بعد از «آنِ» اول فرض کردیم طرفِ بالذات است لذا نمی توان بعد از «آن»، «آنِ» دوم را آورد بلکه بعد از «آن» باید زمان را آورد.

ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدمِ «آن» زمانی است. ۹۲/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۲ سطر ۴ قوله (و لیس کلامنا)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدمِ «آن» زمانی است.

گفتیم که در مقابل تدریجی، غیر تدریجی واقع می شود و غیر تدریجی، دو مصداق دارد یک مصداقش دفعی است و یک مصداقش چیزی است که ما آن را زمانی غیر منطبق می نامیم که این زمانی غیر منطبق، چه اینطور باشد که در زمان معدوم است و در ابتدای آن زمان موجود است. و چه اینطور باشد که در زمان موجود است و در ابتدای آن زمان معدوم است. بنابراین وقتی که غیر تدریجی، دو مصداق داشته باشد با نفی تدریجی (و به عبارت دیگر، با ثبوت عدم تدریج) نمی توان دفعی بودن را نتیجه گرفت بلکه شاید عدمِ تدریج، بر زمانی غیر منطبق تطبیق شده باشد.

ص: ۷۸

معترض، از نفی تدریجی بودن، خواست دفعی بودن را نتیجه بگیرد لذا اینطور گفت که «آن» تدریجی نیست پس باید دفعی باشد.

ما بیان کردیم که تدریجی نبودن دو مصداق دارد و مصداقش فقط دفعی نیست بلکه مصداق دیگری هم دارد.

اشکال: کسی ممکن است بگوید مصداق دیگر برای عدم تدریجی وجود ندارد و نمی تواند موجود باشد. پس چگونه شما با نفی تدریج، می خواهید مصداق دیگر را نتیجه بگیرید؟

جواب: مصنف جواب می دهد که ما بحث در وجود نداریم همین اندازه که آن شی بتواند مصداق این سلب (یعنی عدم تدریج، یا «لیس یوجد او یعدم قلیلا قلیلا») باشد کافی است. این سلب بر دو چیز صدق می کند که عبارتست از دفعی و زمانی غیر منطبق. بر فرض اگر زمانی غیر منطبق نداشته باشیم بالاخره یک مصداق هست. اگر کسی بخواهد دفعی بودن را ثابت کند باید این مصداق را رد کند صرف اینکه این مصداق موجود نیست کافی نمی باشد. شاید تا الآن این مصداق موجود نبوده ولی الان در ضمن همین فرضی که داریم موجود شده است.

پس کسی که می خواهد از غیر تدریجی به دفعی منتقل شود باید این مصداق را نفی کند نی تواند به اعتماد اینکه این مصداق تا الان موجود نبوده اعتنایی به آن نکند.

توضیح بحث: زمانی غیر منطبق دو قسم است:

۱_ در تمام زمان موجود است و در لحظه ی اولِ زمان، معدوم است مثل حرکت توسطیه که در تمام زمانی که شخص بین المبداء المنتهی می باشد موجود است ولی در ابتدای زمان در جایی که می خواهد حرکت را شروع کند این حرکت، موجود نیست. این در خارج وجود دارد

ص: ۷۹

۲ــ در تمام زمان معدوم باشد و در ابتدای زمان، موجود باشد. برای این مثال به «آن» زدیم. سوال این است که آیا برای زمان، اوّل داریم؟ می گوییم اول نداریم. پس «آن» نداریم مگر بالفرض.

شخص ممکن است بگوید «آن» در خارج موجود نیست آن طور که شما انتظار وجودش را دارید. پس اگر موجود نیست یکی از دو مصداقِ غیرتدریجی (و به تعبیر خود مصنف، یکی از دو مصداق این سلب) وجود ندارد. سلب، یک مصداقِ موجود دارد که آن، دفعی است بنابراین از نفی تدریج یا به تعبیر مصنف از سلبی که عبارت از عدم تدریج است ما به دفعی بودن پی می بریم زیرا فرض دیگر موجود نیست.

(البته اینکه فرض دیگر موجود نیست. در واقع یک قسمش موجود است. قسمی که مورد بحث ما هست موجود نیست. آن هم نه اینکه مطلقا موجود نیست بلکه بالفعل موجود نیست اما بالاضافه موجود است پس کاملا نمی توانیم نفی وجود کنیم. ولی همین اندازه که نتوانستیم وجود بالفعل را برایش ثابت کنیم شاید کسی احساس کند که اگر نفی تدریج کرد دفعی بودن را نتیجه بگیرد.

مصنف می گوید این، کافی نیست باید مصداق سلب را از مصداق بودن بیندازی تا بتوانی مصداق دیگر را نتیجه بگیری. صرف اینکه موجود نیست کافی نمی باشد. البته مصنف اینطور می گوید که ما به وجود کاری نداریم همین اندازه که مصداق هست کافی می باشد که ما را متوجه خودش کند یعنی وقتی می خواهیم غیر تدریجی بودن را اثبات کنیم باید تعیین کنیم که دفعی است یا زمان غیر منطبق است. به اعتماد اینکه زمانی غیر منطبق، موجود نیست نمی توانیم زود ثابت کنیم که دفعی است باید آن مصداق را از مصداقیت انداخت یعنی زمانی غیر منطبق را از مصداقیت بیندازیم. پس بحث ما در این نیست که این زمانی غیر منطبق موجود است یا موجود نیست. بحثِ ما در این است که این زمانی غیر منطبق، مصداق سلب (لیس یعدم قلیلا قلیلا و لیس یوجد قلیلا قلیلا) قرار می گیرد یا نمی گیرد. اگر مصداق قرار بگیرد ما اگر نفی تدریج می کنیم باید دو مصداق را ملاحظه کنیم و با وجود دو مصداق، نمی توانیم یک مصداق را متعین کنیم بعداً توضیح می دهد که ما در منطق گفتیم که اگر قضیه ای القاء شد ما کاری به وجود موضوع و وجود محمول نداریم. وقتی رابطه قضیه را ملاحظه کردیم و صحیح بود می گوییم خود قضیه صیح است. وجود موضوع، لازم نیست بلکه وجود تقدیری موضوع کافی است. مثلا اگر بگوییم عنقاء پرواز می کند این قضیه صحیح است. عنقا به وصف عنقا بودن پرواز می کند. پس موضوع لازم نیست موجود باشد. رابطه اگر صادق باشند کافی است. البته این مساله را در قضیه شرطیه تصریح می کنند که لازم نیست مقدم و تالی موجود باشد. مثلاـ در هنگام شب، شخص می گوید «اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجوده» یعنی در هنگام شب نه وجود شمس و نه وجود نهار را داریم ولی این قضیه صحیح است چون رابطه اش صحیح است. به تعبیر خود منطقیین، صدق مقدم و صدق تالی را لازم نداریم.

در قضیه حملیه هم همینطور است که ما حکم را روی موضوع موجود یا موضوع معدوم می بریم و قضیه ما صادق است البته در قضیه حملیه مانند قضیه شرطیه حرف نمی زنیم می گوییم یا قضیه، خارجیه است یا مقدره است. در قضیه خارجیه می گوییم موضوع در خارج موجود است. اما در قضیه مقدره (یا حقیقیه) می گوییم، موضوع، فرضِ وجودش شده است وقتی می گوییم مستطیع باید حج برود. کلمه «مستطیع» را موضوع قرار می دهیم اما آن افرادی که الان مستطیع هستند یا افرادی که وجودشان فرض شده. آنهایی که فرض وجود می شوند الان موجود هستند ولی در عین حال معدومند، با وجود اینکه موضوع معدوم است و بعدا می خواهد موجود شود قضیه صادق است.

در قضیه حقیقیه گفتیم که وجود خارجی لازم نیست بلکه وجود فرضی هم کافی است اما در قضیه خارجیه، وجود موضوع، در خارج لازم است.

در ما نحن فیه هم همین را میگوییم که اگر این سلب بر زمانی غیر منطبق صدق می کند کار ما را زیاد می کند ولو زمانی غیر منطبق نداشته باشیم. ما به وجود کار نداریم. ما به این کار داریم که سلب، صدق می کند و اگر صدق می کند دو مصداق برایش وجود دارد. و اگر دیدیم سلب، حاصل شد نمی توانیم یک مصداقش را که دفعی است قبول کنیم احتمال اینکه مصداق دیگر هم باشد وجود دارد.

پس بیان ما متوقف بر وجود «آن» نیست اگر کسی به جود «آن» هم اشکال کند باز هم بیان ما تمام است.

ص: ۸۱

توضیح عبارت

(و لیس کلا منافی ان هذا الوجه الثانی یصح وجوده اولا یصح)

بحث ما در این نیست که این وجه ثانی که اسمش را زمانی غیر منطبق گذاشتیم و از آن تعبیر به «الامر الذی یکون فی جمیع زمان ما معدوماً او الامر الذی یکون فی جمیع زمان ما موجودا» کردیم. صحیح است وجودش یا صحیح نیست.

(فان لانتکلم فیه من حیث یُصدَّق بوجوده)

ما نخواستیم تکلم در وجه ثانی کنیم و نتیجه کلام ما این باشد که شما را مصدِّق به وجودش کنیم. یعنی نخواستیم وجودش را اثبات کنیم تا شما بگویید موجود نیست. ما در صدد این بودیم که بگوییم سلب (یعنی عدم تدریج) بر این هم صادق است و این ثابت شد.

(بل نتکلم فیه من حیث هو محمول علیه سلب مّا)

از این جهت در وجه ثانی بحث کردیم که این وجه ثانی چیزی است که بر آن، سلبی حمل می شود. «محمول علیه» یعنی مصداق و موضوع برای سلب مّا است. و آن سلب عبارت از «لیس یوجد قلیلاـ قلیلاـ» یا «لیس یعدم قلیلاـ قلیلاـ» یا به طور خلاصه، «عدم تدریجی» است.

حال می خواهیم بگوییم این سلب بر چه چیزهایی صادق است ما بیان می کنیم که زمانی غیر منطبق از چیزهایی است که این سلب بر آن صادق است اما آیا این سلب موجود است یا موجود نیست برای ما مهم نیست. چه موجود باشد چه نباشد ما به نتیجه مطلوب می رسیم.

(و ذلک السلب هو انه لیس یوجد او یعدم قلیلا قلیلا)

ص: ۸۲

و آن سلب این است که «لیس یوجد او یعدم قلیلا قلیلا» است.

(و له فی ذلک شریک)

ضمیر «له» به امری که در تمام زمان معدوم است و در ابتدای زمان موجود است یا امری که در تمام زمان موجود است و در ابتدای زمان معدوم است برمی گردد. یعنی به زمانی غیر منطبق برمی گردد.

ترجمه: برای امر زمانی غیر منطبق، در آن سلب، شریک است.

ما ثابت می کنیم که غیر منطبق، مصداق این سلب است و می گوییم این مصداق، شریک هم دارد.

یعنی یک مصداق دیگر هم برای آن سلب وجود دارد که آن مصداق دیگر با زمانیِ غیر منطبق شریک است و آن مصداق، دفعی است.

(فذلک الشریک اخص من هذا السلب)

این شریک اخص از آن سلب است (مراد از «ذلک الشریک» دفعی است). چون یک مصداق از دو مصداق است. اگر اخص از این سلب است پس لازم آن نیست. مستشکل می گفت که وقتی تدریج نفی شود، دفعی ثابت می شود زیرا دفعی، لازمِ عدمِ تدریج است. (لازمِ نقیضِ تدریج است) مصنف می خواهد بگوید دفعی، لازم عدم تدریج نیست چون غیر تدریج، عام است و دفعی، خاص است و خاص، لازمِ عام نیست گرچه عام، لازمِ خاص است یعنی اگر خاص وجود بگیرد عام موجود می شود. اگر عام را نفی کردیم خاص نفی می شود. اخص، لازم اعم نیست یعنی لازمِ منحصرِ اعم نیست به طوری که اگر اعم صدق کرد حتما همین اخص است چون ممکن است اخص دیگر صدق کند، پس این طور است که غیر تدریج اگر صدق کرد لازم نیست که حتما دفعی صدق کند.

ص: ۸۳

ترجمه: این شریک (یعنی دفعی) اخص است از آن سلب (مراد از سلب، تدریجی نبودن که همان لیس یعدم قلیلا قلیلا و لیس یوجد قلیلا قلیلا است.)

(و الاخص لا یلزم الاعم)

و اخص، لازمِ اعم نیست تا اگر اعم صدق کرد اخص هم صدق کند.

یعنی با صدق اعم، اخص صدق نمی کند زیرا ممکن است اعم در اخصِ دیگر صادق شده باشد.

(و لیس یجب ان یکون الشی من حیث یُتصور موضوعا او محمولا بحیث یُصدَّق بوجوده اولا یصدق قد علم هذا فی صناعه المنطق)

مصنف، آن مطلب را که بحث ما در وجودِ زمانیِ غیر منطبق نیست بلکه بحث ما در مصداق بودنِ آن است را تاکید می کند و می گوید آن را در منطق گفتیم که اگر قضیه ای ذکر شد لازم نیست موضوعش موجود باشد بلکه مقدّر الوجود هم باشد کافی است. همینطور در قضیه شرطیه لازم نیست مقدم یا تالی موجود باشد همین اندازه که رابطه برقرار بود کافی است.

«الشی» اسم برای یکون است و «بحیث یصدق» خبر برای آن است.

ترجمه: لازم نیست که شی، از این حیث که موضوع، تصور شده یا از این حیث که محمول تصور شده به طوری باشد که تصدیق به وجودش شود یا تصدیق به وجودش نشود (یعنی موضوع و محمول بودن باعث نمی شود که ما آن را موجود یا معدوم فرض کنیم). این در صناعت منطق روشن شد.

صفحه ۱۶۲ سطر ۷ قوله (فاذا کان)

معترض یک قضیه منفصله حقیقیه تشکیل داد یعنی قضیه ای که دو طرفش، دو طرفِ نقیض است گفت شی یا تدریجی است یا دفعی است بنابراین اگر «آن» تدریجی نباشد باید دفعی باشد. این تمام حرف معترض بود.

ص: ۸۴

معترض قضیه را قضیه منفصله حقیقیه گرفت یعنی دو فرد برای آن قائل شد تا با نفی یک فرد، فرد دیگر را نتیجه گرفت.

قضیه منفصله حقیقیه چنانچه قبلا گفتیم یا دائر بین دو نقیض است یا دائر بین یک نقیض و لازم نقیض دیگر است. مثلا قضیه «عدد یا زوج است یا لازوج است» قضیه منفصله حقیقیه است چون دائر بین نقیضین است. اما اینکه عدد زوج است یا فرد است دائر بین یک نقیض و لازم نقیض دیگر است. چون زوج، یک نقیض است و فرد، نقیض دیگر نیست زیرا نقیض دیگر، لازوج است و فرد، لازم نقیض دیگر است.

در ما نحن فیه هم تدریجی و دفعی متناقضتان نیستند بله تدریجی و لاتدریجی یا دفعی و لا دفعی متناقضان هستند تدریجی، یک طرف نقیض است اما دفعی یعنی لازم عدم تدریجی، طرف دیگر قرار داده شده است.

مصنف فرمود دفعی، لازم نقیض دیگر نیست یا به عبارت دیگر، لازم مقابل نیست. چون مقابل تدریجی، غیر تدریجی است و دفعی، لازم غیر تدریجی نیست یعنی لازم مقابل نیست. و چون لازم مقابل نیست نمی توان منفصله حقیقیه تشکیل داد و چون منفصله حقیقیه نیست پس اقسام دائر بین دو قسم نیست بلکه قسم سوم موجود است و با نفی یک قسم، قسم دیگر نتیجه گرفته نمی شود بلکه باید دو قسم را نفی کنید تا مطلوب را نتیجه دهد. یعنی هم زمانی غیر منطبق را نفی کنید هم تدریج را نفی کنید تا تدریجی گرفته شود.

الان مصنف می خواهد اشاره کند که ما نمی توانیم منفصله حقیقیه تشکیل دهیم. پس مصنف بیان می کند حال که معلوم شد مقابل تدریج، اعم است و یک فرد ندارد بلکه دو فرد دارد پس قول قائل که به صورت قضیه منفصله حقیقیه می گوید قول باطل است یعنی قول معترض باطل است.

ص: ۸۵

توضیح عبارت

(فاذا كان قولنا ليس بوجد او يعدم قليلا قليلا اعم من قولنا يوجد دفعه او يعدم دفعه)

اگر این قول ما که مقابل تدریج است اعم باشد از قول ما که «یوجد منه او یعدم دفعه» است یعنی «لیس یوجد قلیلا قلیلا» اعم باشد از «یوجد دفعه» و «لیس یعدم قلیلا قلیلا» اعم باشد از «یعدم دفعه».

جواب «فاذا» در خط بعدی «فلیس قول القائل» است.

پس قول قائل صحیح نیست زیرا طبق قول قائل، یک طرف (تدریجی) نقیض است و طرف دیگر (دفعی) اخص از نقیض است نه اینکه یک طرف، لازم نقیض است.

(بمعنى انه يكون حاله ذلك فى آن مبتدا)

مصنف برای دفعی بودن قید می آورد و می گوید دفعی به این معنی مراد است گویا دفعی دو معنی دارد و همین طور هم هست زیرا دفعی دو معنی دارد.

۱_ دفعی است که حالش اینچنین است که در «آن» وجود بگیرد یا معدوم شود.

۲_ دفعی است که در «آن» دفعه معدوم می شود یا در «آن» دفعه موجود می شود به این معنی که «لیس یوجد قلیلاـ قلیلا» یا «لیس یعدم قلیلا قلیلا» است مماسه، حالش این است که در «آن» واقع می شود اما حرکت توسطیه در تمام آنات موجود است اما حالش این نیست که در «آنِ» مبتدا باشد و الا اگر حالش این باشد که در «آنِ» مبتدا باشد در زمان نمی تواند موجود باشد.

اگر حالش این باشد که دفعی باشد نمی تواند در زمان موجود باشد.

ص: ۸۶

«بمعنی انه یکون حاله ذلک فی آن مبتـدا» این جمله معنای «یوجـد دفعه او یعـدم دفعه» است یعنی مصـنف زمانی غیر منطبق را دفعی می داند ولی نه دفعی که «حاله ذلک فی آن مبتدا» باشد آن چیزی را دفعی می دانیم که «حاله ذلک فی آن مبتدا» باشد. حال مصـنف می گوید «یوجد دفعه او یعدم دفعه» اخص است اما کدام قسم آن، اخص است می فرماید آن که حالش اینگونه باشد که در «آنِ» مبتدا واقع شود یعنی همان دفعی رایج، مراد است. یعنی مراد از دفعی، زمانی غیر منطبق نیست.

ترجمه: به معنای اینکه حالِ «یوجـد دفعه و یعدم دفعه» این باشد که حالش اینطور باشد که وجود دفعی پیدا کند در «آنِ» مبتدا و عدم دفعی پیدا کند در «آنِ» مبتدا. به طوری که وجود مستمر پیدا نکند.

(فلیس قول القائل انه اما ان یکون قلیلا قلیلا او یکون دفعه بهذا الوجه صادقا)

اگر این مقابل، اعم است و مساوی، پس قول قائل تحقق ندارد و تمام نمی شود که شی یا باید «قلیلا قلیلا» یعنی تدریجی باشد یا باید دفعی باشد.

کلمه «صادقـا» خـبر برای «انّه» است. «بهـذا الوجه» قیـد برای یکون دفعه است یعنی دفعه بودن دو وجه داشت ۱ــ آن که «حاله ذلک فی آن مبتدا» است.

۲ــ آن که «حاله ذلک فی آن مبتدا» نیست.

«بهذا الوجه» اشاره دارد به اینکه «حاله ذلک فی آن مبتدا» باشد.

مصـنف تناقض بین این دو (تـدریجی و دفعی کـذائی) می انـدازد اگر تناقض بین تدریجی و دفعی مطلق می انداخت، صـحیح بود ولی نمیتوانست نتیجه بگیرد اما تناقض بین تدریجی و دفعی خاص انداخته (یعنی دفعی که «حاله ذلک» باشد).

(صدق المنفصل المحیط بطرفی النقیض او المحیط بنقیض و ما یلزم نقیضه)

صدق منفصلی که محیط به دو طرف نقیض باشد که آن عبارت از منفصله حقیقیه است و منفصلی که محیط به یک طرف نقیض و اعم باشد یا محیط به یک طرف نقیض و اخص باشد منفصله مانعه الجمع یا مانعه الخلو است.

مصنف تعبیر به منفصله حقیقیه نکرده چون می خواسته به هر دو قسم آن تصریح کند لذا تعبیر به منفصله ای که محیط بطرف النقیض و منفصله ای که محیط بنقیض باشد کرده است.

ترجمه: این قول قائل صادق نیست از نوع صدق منفصلی که محیط به دو طرف نقیض است یا منفصلی که محیط به یک نقیض و آنچه که لازم نقیض آن نقیض است تا اینجا تقریبا جواب تمام شد. و روشن شد که منفصله حقیقیه که در ذهن مستشکل بوده منفصله حقیقیه نیست بلکه منفصله مانعه الخلو است.

ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدمِ «آن» زمانی است ۹۲/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۰ قوله (و ایضا)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدمِ «آن» زمانی است

بحث در عدم «آن» بود که آیا امر دفعی است یا تدریجی است. ما گفتیم تدریجی نیست و آن را اثبات کردیم. معترض گفت اگر تدریجی نیست باید دفعی باشد ولی مصنف فرمود نه تدریجی است نه دفعی است. و بیشترِ تلاشِ مصنف این بود که دفعی بودنش را نفی کند چون اگر عدم «آن» دفعی می شد «آنی» برای عدم «آن» داشتیم و این «آن» پشت سر وجود «آن» واقع می شد و دو «آن» پشت سر هم قرار می گرفت که یکی «آنِ» وجود و یکی «آنِ» عدم بود و تتالی آنین می شد و تتالی آنین محال بود.

ص: ۸۸

لذا سعی کردیم عدمِ «آن» را «آنی» نکنیم تا دفعی شود بلکه بعد از تمام شدن «آن»، عدمِ «آن» استمرار پیدا می کند و استمرارش دو قسم بود:

۱ــ تدریجی باشد یعنی بر زمان منطبق می شود و به تجزیه زمان تجزیه می شود مثل حرکت قطعیه.

۲ــ تدریجی نباشد یعنی بر زمان منطبق نمی شود و به تجزیه زمان تجزیه نمی شود گرچه در زمان واقع می شود مثل حرکت توسطیه.

سپس معترض گفت اگر قبول کنیم که عدم «آن» تدریجی نیست (چنانچه قبول داریم و اینطور نیست که جزئی از عدمِ «آن»

در لحظه اول واقع شود و جزء دیگر از عـدمِ «آن» در لحظه دوم واقع شود) بایـد دفعی باشـد. وقـتی کلاـم معترض را بررسـی کردیم دیـدیم امر را دائر بین دو چیز (تـدریجی و دفعی) می کند. گفتیم دفعی بودن، نقیض تدریجی نیست چون هر دو اثباتی بودند ولی آیا دفعی بودن لازم نقیض تدریجی بودن هست یا نه؟ نقیض تدریجی، غیر تدریجی می شود. اگر دفعی بودن لازم غیر تدریجی بود حکمِ تدریجی و دفعی، حکم متناقضان می شود و امر سومی نداشتند.

این قائل ادعا می کنـد که دفعی، لازمِ مقابل تدریجی است یعنی لازم غیر تدریجی است مصـنف در جواب، ثابت می کند که مقابل تدریجی، غیر تدریجی است ولی دفعی، لازم غیر تدریجی نیست. به تعبیر دیگر، لازمِ منحصر نیست. دو چیز را باید کنار هم گـذاشت و هر دو را با هم لازم غیر تـدریجی قرار داد که عبارتنـد از: ۱ــ دفعی ۲ــ زمانی غیر منطبق. و عـدمِ «آن» از قبیل زمـانی غیر منطبـق است پس اگر تـدریجی را نفی کردیم و غیر تـدریجی اثبـات شـد دفعی بودن نـتیجه گرفته نمی شود ممکن است دفعی باشد و ممکن است زمانی غیر منطبق باشد. شما چگونه از نفی تدریجی، دفعی بودن را نتیجه گرفتید؟

ص: ۸۹

مگر اینکه این دو را متناقضان یا یکی را نقیض و دیگری را لازم نقیض کنید تا حکم متناقضان را پیدا کند تا از نفی تدریجی به دفعی برسید.

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود اما نتیجه حرف مصنف این شد که ما تدریجی را مطرح می کنیم و مقابل تدریجی که غیر تدریجی است را لحاظ می کنیم. سپس جستجو می کنیم لازمی که برای این غیر تدریجی است چه می باشد؟ مصنف می فرماید دو لازم دارد: ۱ـ دفعی ۲ـ زمان غیر منطبق. این، خلاصه حرف گذشته بود. ابتدا تدریجی را مطرح کردیم بعداً غیر تدریجی را که مقابلش بود لحاظ کردیم بعداً لازمِ این غیر تدریجی را لحاظ کردیم. حال منصف از این عبارت (و ایضا فان مقابل ....) دفعی را مطرح می کند بعد هم مقابل دفعی را لحاظ می کند (در قبل، مقابل تدریجی را لحاظ می کرد) و مقابل تدریجی (یعنی غیر تدریجی) را به دو مصداق تقسیم کرد در اینجا هم مقابل دفعی (یعنی غیر دفعی) را به دو مصداق تقسیم می کند. وقتی ملاحظه کنید معلوم می شود که همان مطالب قبل است ولی مطالب قبل درباره تدریجی و سپس مقابل تدریجی و بعداً مصادیق این مقابل را مطرح کرد اما الان بحث درباره دفعی و سپس مقابل دفعی و بعدا مصادیق این مقابل را مطرح می کند.

دفعی اگر بخواهد مقابلش اخذ شود غیر دفعی می شود اما غیر دفعی چیست؟

به گفته قائلی که خصمِ مصنف است غیر دفعی عبارت از تدریجی است چون دفعی و تدریجی مقابل هم هستند و اگر یکی را نفی کنی دیگری اثباتَ می شود او می گفت تدریجی را اگر نفی کنی دفعی اثبات می شود ولی ما می گوییم اگر دفعی را نفی کنی تدریجی اثبات می شود. اما بنابر قول ما بعد از اینکه دفعی را نفی کردی تدریجی ثابت نمی شود ممکن است تدریجی باشد و ممکن است باز هم زمانی غیر منطبق باشد. زمانی غیر منطبق هم در غیر دفعی می آید هم در غیر تدریجی می آید چون نه تدریجی است نه دفعی است بلکه قسم سومی است پس نه تنها ما دفعی را اخص از غیر تدریجی می دانیم بلکه تدریجی را هم اخص از غیر دفعی می دانیم یعنی هم غیر تدریجی را عام می گیریم هم غیر دفعی را عام می گیریم. معترض، غیر تدریجی را با دفعی، مساوی گرفت لذا باید غیر دفعی را مساوی با تدریجی بگیرد اما ما تساوی را قبول نداریم ما می گوییم تدریجی، اخص از غیر دفعی است. دفعی هم اخص از غیر تدریجی است و با هم مساوی نیستند.

ص: ۹۰

توضیح عبارت

(و ایضا فان مقابل ما یوجد دفعه هو ما لا یوجد دفعه)

مراد از «ما یوجد دفعه»، دفعی است.

مصنف وقتی می خواست تدریجی را توضیح دهد می گفت «ما یوجد قلیلا قلیلا و ما یعدم قلیلا قلیلا» یعنی هم وجود تدریجی و هم عدم تدریجی را می گفت اما الان که می خواهد دفعی را توضیح دهد فقط وجود دفعی را توضیح می دهد و می گوید «ما یوجد دفعه» اما عدم را باید خود ما به آن قیاس کنیم و الا این بحث، اختصاص به وجود ندارد.

(ای لا یوجد فی آن مبتدا)

این تفسیر را قبلا چند مرتبه داشتیم و توضیح دادیم. گاهی شیء، «آنی» است مثل تماس که این را می گوییم «یوجد فی آن مبتدا» است. گاهی شی، زمانی غیر منطبق است مثل حرکت توسطیه که این هم مثل تماس در «آن» واقع می شود یعنی «آنِ» اول که شخص از مبدأ گذشت و وارد بین مبدا و منتهی شد می گوییم حرکت توسطیه است و «آنِ» دوم هم می گوییم حرکت توسطیه است تا وقتی که به منتهی برسد و در منتهی، حرکت توسطیه تمام می شود.

تماس هم در «آن» است. البته برای «آنی» مثالی زدیم که بهتر از تماس بود می خواهیم مثالی برای «آنی» بزنیم که بعد از اینکه واقع شد به زودی از بین برود. تماس ممکن است واقع شود و از بین برود و ممکن است که ادامه پیدا کند مثل دو انگشت که به هم نزدیک می کنیم که در یک لحظه با هم تماس پیدا می کنند ممکن است مدتی این تماس را نگه داریم. سپس تماس باقی می ماند اما اگر دو شی در حال حرکت بودند یا لااقل یکی در حال حرکت بود و نقطه ای از آنها با هم تماس پیدا کرد این تماس دو نقطه، در یک «آن» باقی می ماند و از بین می رود. این تماس هم «آنی» است. حرکت توسطیه هم «آنی» است ولی تماس در «آنِ» مبتدا واقع می شود و در «آن» های بعدی نیست یعنی در همان «آنِ» اول انجام می شود و تمام می گردد اما حرکت توسطیه در «آنِ» مبتدأ فقط نیست بلکه در «آنِ» اول که «آنِ» مبتدأ است وجود دارد. در «آنِ» دوم و سوم و ... هم وجود دارد تا وقتی که شخص وارد منتهی شود. هر دو «آنی» اند ولی یکی فقط در «آنِ» مبتدا است و در «آنِ» بعد نیست یعنی لازم نیست که باشد.

ص: ۹۱

مصنف با این عبارت می فرماید مراد من از دفعی آن است که در «آنِ» مبتدا واقع می شود نه اینکه مثل حرکت توسطیه باشد که به آن هم می توان دفعی گفت ولی دفعی به این معنی که زمانی غیر منطبق است نه اینکه دفعی به این معنی که مقید باشد به اینکه در دفعه واقع شود باشد. چون بحث مصنف الان در دفعی است لذا تفسیر می کند و می گوید دفعی آن است که در «آنِ» مبتدا واقع می شود آن را اگر سلب کنی، غیر دفعی می شود و باید ببینی غیر دفعی آیا یک لازم دارد یا دو لازم دارد.

«لا یوجد فی آن مبتدا» دو قسم می شود:

۱ ـ در زمان یافت شود مثل حرکت قطعیه

۲ ـ در تمام آنات یافت شود مثل حرکت توسطیه.

در هر دو قسم «لا یوجد فی آن مبتدا» هست پس «لا یوجد فی آن مبتدا» دو لازم دارد و هر دو با هم لازم هستند نه اینکه جدا جدا باشد.

(و لیس یلزمه لا محاله انه یوجد او یعدم قلیلا قلیلا)

در خط قبل مقابلِ «ما یوجد» که «ما یعدم» است را نگفت اما در اینجا «یعدم» را هم اضافه کرد. در نسخ خطی هم همینگونه است.

لازمِ «لا یوجد دفعه» این نیست که «یوجد قلیلا قلیلا» باشد و لازمِ «لا یعدم دفعه این نیست که «یعدم قلیلا قلیلا» باشد. یعنی لازمِ عدمِ دفعی، تدریج نیست.

(بل قد یصدق معه الذی بحسب الوجه المذکور)

ص: ۹۲

«معه» یعنی علاوه بر «یوجد قلیلا قلیلا».

مراد از «الـذی بحسب الوجه المـذکور» همـان زمـانی غیر منطبق بود. پس عبـارت اینگونه معنی می شود: در صورتی که دفعی شود علاوه بر تدریجی، زمانی غیر منطبق هر صادق می کند یعنی دو چیز با نفی دفعی صدق می کند ۱ ــ تدریجی ۲ ــ زمانی غیر منطبق.

اینطور نیست که لازمِ نفی دفعی، فقط تدریجی باشد.

«الذی بحسب الوجه المذکور» فاعل برای «یصدق» است.

(اللهم الا ان یعنی بالموجود دفعه الذی لا یوجد آن، الا و هو فیه حاصل الوجود)

این عبارت، استثنا از عبارت «و ایضا فان مقابل ...» است.

مصـنف گفت مقابل دفعی، لا دفعی است نه تـدریجی، و لا دفعی به معنای تـدریجی نیست بلکه دو چیز را شامل می شود ۱ ــ تدریجی ۲ ــ زمانی غیر منطبق. پس بین دفعی و تـدریجی، حکم تناقض وجود ندارد زیرا امر سومی وجود دارد که نه دفعی و نه تـدریجی است. حال می خواهد با این عبارت کاری کند که بین دفعی و تدریجی، حکم متناقضان جاری می شود. دفعی را طوری تفسـیر می کند که عام شود و وقتی ما دفعی را نفی کردیم هر دو قسمش نفی می شود و اگر هر دو قسمش نفی شد در مقابل، تـدریجی واقع می شود. در اینجا است که تـدریجی، لازم عـدم دفعی می شود چون عدم دفعی فقط دفعی را بر نداشـته بلکه دفعی و زمانی غیر منطبق هر دو را برداشته است. در اینصورت بین دفعی و تدریجی حکم متناقضان جاری می شود. دفعی را قبلا به «یوجـد فی آن مبتـدأ» معنی کرد اما الان مصـنف می گوید دفعی یعنی «یوجد فی آن» که کلمه «مبتدأ» را نمی آورد. زمانی غیر منطبق مثل حرکت توسـطیه، «یوجد فی آن» هست. دفعی، «یوجد فی آن» است حرکت توسـطیه، هم «یوجد فی آن» هست.

ص: ۹۳

حال اگر دفعی را برداشتیم هم دفعی که «یوجد فی آن مبتدأ» است برداشته می شود و هم زمانی غیر منطبق برداشته می شود و منحصر به تدریجی می شود و تدریجی در مقابل دفعی قرار می گیرد چون ما دفعی را طوری معنی نکردیم که شامل زمانی غیر منطبق نشود بلکه شامل آن شد در این صورت به قول مصنف، قضیه منفصله حقیقیه تشکیل می شود که شیء یا دفعی است یا تدریجی است.

تا اینجا عبارت مصنف را توضیح دادیم ولی هنوز نقصی در مطلب مصنف است و آن این است که: حرکت توسطیه را اصطلاحاً «آنی» و دفعی نمی گویند بلکه گفته می شود حرکت توسطیه امر ی است که باقی می ماند و مستمر می ماند اما نه استمراری که همراه تدریج باشد. (تدریجی نیست که جزء جزء آن، در جزء جزء زمان واقع شود بلکه تمامش در یک جزء زمان است و تمامش در جزء بعدی واقع می شود). اما دفعی به معنای اینکه «آنی» است می باشد اما نیاز به قید دیگر داریم تا بتوانیم حرکت توسطیه را داخل کنیم. باید بگوییم آن شی که متصف به صفت دفعی است در حال سلوک نباشد یعنی تدریج نداشته باشد. با این قید «تدریجی نبودن»، تدریجی خارج می شود و تدریجی، مقابل دفعی قرار می گیرد یعنی مصداقِ منحصر برای غیر دفعی می شود یا به عبارت مصنف، لازم برای غیر دفعی می شود.

پس اینطور شد که اگر دفعی را اینطور معنی کردید که شیء در تمام آنات موجود باشد اولاً و در حال سلوک نباشد ثانیا، شامل دفعی رایج و شامل زمانی غیر منطبق می شود و مقابلش، منحصراً تدریجی قرار می گیرد. در اینجاست که می توان گفت بین تدریجی و دفعی، حکم متناقضان است و قضیه «الشی اما تدریجی و اما دفعی» قضیه منفصله حقیقیه است.

ص: ۹۴

مراد از «الموجود دفعه» امر دفعی است.

«الذی لا یوجد» صفت برای «الموجود دفعه» نیست بلکه نائب فاعل برای «یعنی» است. یعنی موجود دفعی عبارتست از اینکه در هر «آنی» که ببینی، وجود دارد بدون اینکه قیدِ «آنِ مبتدا» بیاوری. اگر در «آن» ببینی، وجود دارد.

«الا و هو فیه حاصل الوجود» یعنی مگر اینکه آن موجود در آن «آن» حاصل الوجود است.

(و لا یوجد آن هو فیه بعد فی السلوک)

ترجمه: قصد می کنیم به «موجود دفعه»، آن چیزی که در «آن» واقع می شود (یعنی هر آنی که حساب کنی وجود دارد اما نه اینکه به تدریج هست بلکه در هر آنی، بتمامه وجود دارد در این صورت می توان مقابل چنین دفعی، تدریجی قرار داد).

(و کذلک فی المعدوم دفعه بحسبه)

در عبارت «اللهم الا ـ ان یعنی بالموجود دفعه» فقط «موجود» را مطرح کرد و «معدوم» را مطرح نکرد بلکه معدوم را جداگانه مطرح می کند یعنی هر چه که در «الموجود دفعه» گفتیم در «المعدوم دفعه» هم بگو، مراد از «الموجود دفعه» این بود که در هر آنی موجود باشد و در سلوک نباشد و مراد از «المعدوم دفعه» هم همین است که هر آنی معدوم باشد و در سلوک نباشد.

ترجمه: همچنین فرض کن در «المعدوم دفعه» بحسبه (بحسبه یعنی به همان وجهی که در خط قبل ذکر شد که در خط قبل گفتیم «لا یوجد آن الا و هو فیه حاصل الوجود» در اینجا می گوییم «لا یوجد آن الا و هو فیه معدوم الوجود»).

ص: ۹۵

«بحسبه»: یعنی در «المعدوم دفعه» بحث می کنیم به همان طوری که در «الموجود دفعه» بحث کردیم. این یک احتمال است که شاید خیلی هم خوب نباشد. از طرفی هم «کذلک» این مطلب را می فهماند که در «المعدوم دفعه» هر چیزی را بگو که در «المعدوم دفعه» گفتی و احتیاج به کلمه «بحسبه» نداریم پس احتمال دوم مطرح می شود و آن اینکه مراد از «بحسبه» یعنی «بحسب الوجه المذکور» و مراد از «وجه مذکور»، همان است که در دو خط قبل با عبارت «بل قد یصدق معه الذی بحسب الوجه المذکور» آمد که مراد زمانی غیر منطبق بود. یعنی همانطور که «الموجود دفعه» شامل زمانی غیر منطبق می شود «المعدوم دفعه» هم شامل زمانی غیر منطبق می شود.

(فان کان عنی هذا کان هذا لازم المقابل و صحت القضیه)

اگر این قصد شود (یعنی دفعه را عام قرار بدهی و شامل هر دو بشود) می باشد این (تدریجی بودن)، لازمِ مقابلِ دفعی. (یعنی لازمِ دفعی، غیر دفعی است و تدریجی، لازمِ این مقابل می شود چون غیر دفعی، دو تا را نفی می کند هم دفعی رایج و هم زمانیِ غیر منطبق را نفی می کند لذا فقط تدریجی باقی می ماند پس تدریجی، لازم منحصر برای غیر دفعی می شود) و قضیه منفصله حقیقه صادق می شود (چون دائر بین نقیضین یا دائر بین دو چیزی که کالنقیضین است می شود که در ما نحن فیه از قسم دوم است).

(و لکن لم یجب ان یکون وجوده المبتدأ دفعه او عدمه)

لکن واجب نیست که «دفعه» منحصر باشد به «موجود فی آن مبتدأ» یا «معدوم فی آن مبتدأ» بلکه شامل موجود و معدومِ فی «آن» را می شود. یعنی دفعه منحصر در «موجود فی آن مبتدا» یا «معدوم فی آن مبتدأ» نیست بلکه هر دو را شامل می شود.

ترجمه: لکن واجب نیست که وجودِ آن شی، وجود مبتدائیش، دفعه باشد یا عدم آن شی، عدم مبتدائیش، دفعه باشد.

«عدمه»: عطف بر وجوده است و قید «دفعه» بعد از آن می آید.

پس واجب نیست که وجود مبتدایش دفعی باشد یا عدم مبتدایش دفعی باشد بلکه چه وجود و عدمِ مبتدایش چه وجود و عدمهای بعدیش همه در «آن» واقع می شود.

تایید آوردن بر اینکه موجودِ زمانی غیر منطبق داریم ۹۲/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۴ قوله (و ههنا شی)

موضوع: تایید آوردن بر اینکه موجودِ زمانی غیر منطبق داریم

نکته مربوط به جلسه قبل صفحه ۱۶۲ سطر ۱۲: «اللهم الا ـ ان یعنی بالموجود دفعه الذی لا ـ یوجد آن الا ـ و هو فیه حاصل الوجود».

مصنف، در این عبارت، دفعی را عام گرفت نه اینکه فقط اختصاص به زمانی غیر منطبق دارد بلکه گفت (فی کل «آن») موجود است. حال (فی کل «آن») می خواهد در «آنِ» مبتدا باشد که دفعی اینگونه است یا در آنات بعد باشد که زمانی غیر منطبق باشد. (فی کل «آن») یعنی در هر آنی که حاصل الوجود باشد. دفعی در «آن» حاصل الوجود است اما در آنات بعدی حاصل الوجود نیست. اما زمانی غیر منطبق در تمام طولِ وجودش در تمام آنات موجود است. توجه کنید: «آنی» در طول وجودش در «آن» وجود دارد. زمانی غیر منطبق هم در طول وجودش در تمام آنات وجود دارد. دفعی هم در تمام آناتِ وجود، در «آن» وجود دارد ولی دفعی فقط یک «آنِ» وجود بیشتر ندارد. در هر «آنی» که ملاحظه کنید می بینید موجود است یعنی در هر «آنی» که لیاقت وجود دارد و الا ـ خود زمانی غیر منطبق در آناتِ بیرون از زمانِ محدود هم وجود ندارد بلکه در آناتِ زمان محدود وجود دارد. همیشه باید زمانِ وجود را ملاحظه کنید.

ص: ۹۷

اینکه می گوییم در تمام آناتش حاصل الوجود است یعنی در تمام آناتِ وجودش حاصل الوجود است. دفعی فقط یک «آنِ» وجود دارد پس در همان «آنِ» وجود موجود است. زمانی غیر منطبق را مثلا فرض کنید ۱۰ تا «آنِ» وجود دارد در همان ۱۰ تا، «آن» به «آن» وجود دارد. دفعی را اینطور معنی می کند که در تمام «آنِ» وجودش موجود است یعنی اگر «آنِ» وجودش یکی است در همان یکی موجود است و اگر «آنِ» وجودش ۱۰ تا است در همان ۱۰ تا موجود است. و اینچنین نیست که در آن ۱۰ تا یک وجود داشته باشد بلکه در آن ۱۰ تا، وجودهایی دارد که مثل همدیگرند. پس مراد از «لا یوجد آن»، «آنِ» وجودش مراد است نه کلّ «آن» اراده شده باشد.

این «آن» در موجود دفعی یک «آن» است و در زمانی غیر منطبق، چند تا است شما چه در دفعی چه در زمانی غیر منطبق، «آنی» پیدا نمی کنید مگر اینکه این شیء در آن وجود دارد مثل حرکت قطعی نیست که «آن» پیدا می کنید و می بینید کلّ حرکتش موجود نیست باید همه آنات بیاید تا کل حرکت موجود شود. در زمانی غیر منطبق و دفعی، هر «آنِ» وجود را لحاظ کنید می بینید شیء موجود است ولی در تدریجی اینطور نیست که هر «آنِ» وجود را ملاحظه کنید می بینید جزء شی در آن موجود است نه خود شیء. پس دفعی را عام کردیم به طوری که هم شاملِ خودِ دفعی رایج شود و هم شامل زمانی غیر منطبق شود.

اما بحث امروز: خلاصه بحثی که ما در جلسات گذشته داشتیم این شد که علاوه بر اینکه شیءِ تدریجی داریم و شیءِ «آنی» داریم. شیء سومی داریم که زمانی غیر منطبق است. «آنی» مانند تماس دو شی که دفعةً واقع می شود. تدریجی مانند حرکت قطعیه که یکساعت حرکت را اگر ملاحظه کنید می گویید جزءِ اولِ این حرکت در جزء اول زمان واقع شد و جزء دوم این حرکت در جزء دوم زمان واقع شد. یعنی از ابتدا تا آخر یک حرکت، به تدریج واقع می شود و برای زمانی غیر منطبق به حرکت توسطیه مثال زدیم.

ص: ۹۸

زمـانی غیر منطبـق یعنی چیزی که بر زمـان واقـع می شـود و در زمـان منطبـق نمی شـود و بـا تجزیه زمـان، تجزیه نمی شود. اما تـدریجی یعنی چیزی که بر زمان واقع می شود و در زمان منطبق می شود و با تجزیه زمان، تجزیه می شود پس موجودات سـه قسم اند ۱ ـ «آنی» ۲ ـ زمانی تدریجی (زمانی منطبق) ۳ ـ زمانی غیر منطبق. مصنف قسم سوم را ثابت کرد معترض فکر کرد امر دائر بیـن این است که یـا دفعی یـا تـدریجی باشـد ولی مصـنف ثـابت کرد که امر دائر بین سه قسم است. این، نـتیجه کلام مصنف بود.

مصنف می خواهد مطلبی بیان کند که این تحقیق خود را تایید کند.

تحقیق مصـنف: ما زمانی غیر منطبق داریم (و الا دفعی تدریجی را خود خصم هم قبول دارد) مصـنف می خواهد این تحقیق را تایید کند ولو این تایید، ربطی به بحث ندارد چون بحث ما در این بود که «آن» موجود است و کیفیت وجودش را بیان کردیم و سـپس گفـتیم «آن» معـدوم می شود و کیفیت عـدم را بیـان می کردیم. این بحثی که به عنوان تاییـد می آوریم رسـیدگی به وجود اشـیاء و کیفیات آنها که به زمان مرتبطنـد می باشد. حال می خواهند در «آن» واقع شوند یا در کلّ «آن» واقع می شوند. این بحث، خیلی ارتبـاط به بحث ما نـدارد ولی وقتی بحث آن را طرح می کنیم می بینیم زمانی غیر منطبق در آن وجود دارد و این اشاره به زمانی غیر منطبق باعث می شود تحقیق ما را که اثبات وجود زمانی غیر منطبق است، تایید کند.

ص: ۹۹

تاییـد برای تحقیق: مصـنف می فرمایـد در ابتدایی که وارد فصل شدیم گفتیم دو گونه «آن» داریم ۱ ـ «آنِ» فاصل ۲ ـ «آنِ» سیـال، و گفـتیم «آنِ» فاصـل، وجود بـالقوه دارد ولی «آنِ» سـیال، وجود بالفعـل دارد. گفـتیم «آنِ» فاصـل هر چقـدر هم کنـار یکـدیگر جمع شوند زمان را تشـکیل نمی دهد مانند نقطه می ماند که هر چقدر کنار یکدیگر جمع شوند خط را تشـکیل نمی دهـد. ولی «آنِ» سـیال، زمان را تشـکیل می دهد. که بحث آن بعداً می آید. الان بحث ما در «آن» فاصل است یعنی «آنی» که بین دو زمان فاصـله می شود ولی ما دو زمان را در خارج به طوری که بریـده و قطع باشد نداریم بلکه با فرض آن را می بُریم. در این وسط، یک «آن» واقع می شود نه دو «آن» که یکی انتهای زمان قبل و یکی ابتدای زمان بعد باشد بلکه یک «آن» اسـت که این یک «آن» هم انتهای زمان قبل و هم ابتـدای زمان بعد است به تعبیر مصـنف، «آنِ» فاصل، بین ماضـی و مسـتقبل فاصـله می شود و یک «آن» است.

در زمـان قبـل، ممکن است شـی (مثل انسان) حالتی داشـته باشـد مثلا حرکت می کنـد و در زمان بعـد ممکن است شـی (مثل انسان) حالتی دیگر داشته باشد مثلا ساکن باشد.

سوال: که در «آنِ» فاصـل، کـدام یـک از آن دو حـالت برای «آن» وجود دارد؟ آیـا حرکت یـا سـکون یا هیچکـدام است. این مطلب ربطی به بحث مـا نـدارد چـون بحث مـا در عـدم «آن» بـود بحث مـا در این نبـود که «آنِ» فاصـل چه حکمی دارد. لـذا مصنف می گوید ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۱۰۰

جواب: مصنف می گوید در جایی که تناقض بین دو حال نیست ممکن است آن «آنِ» فاصل را از هر دو حال خالی کنیم ولی در جایی که دو حال، با هم تناقض دارند «آن» فاصل را باید به یکی از این دو حال قرار داد نمی توان «آن» فاصل را از هر دو حال خالی کرد والا لازم می آید ارتفاع نقیضین شود ولو فی «آن» واحد باشد و ارتفاع نقیضین باطل است.

پس سه فرض در اینجا پیدا می شود ۱ ـ جایی که «آنِ» فاصل، هیچکدام از دو حالت را نداشته باشد ۲ ـ جایی که «آن» فاصل، حال زمان سابق را دارد ۳ ـ جایی که «آن» فاصل، حال زمان لاحق را دارد.

حکم فرض اول: مصنف فقط به فرض اول اشاره می کند و درباره آن بحث نمی کند فقط می گوید اگر آن دو حالت تناقض داشته باشند ممکن نیست «آن» فاصل را خالی از این دو حال قرار داد بلکه یا باید حال قبلی را به آن بدهیم یا حال بعدی را بدهیم. ما از مفهوم کلامش می فهمیم که اگر تناقض نداشتند می توان «آن» را از هر دو خالی کرد.

توضیح بحث: در مورد سکون دو قول است (می خواهیم بیان کنیم در جایی که دو حالتی که در زمان قبل و بعد است با هم تناقض ندارند یعنی حال سوم تصور می شود و بگوییم «آن» فاصل، حال سوم را دارد).

۱ ـ گروهی سکون را زمانی می دانند که مصنف هم از همین گروه است. این گروه می گویند موجودی که ساکن می شود در طول زمان، ساکن می شود ولو این سکونها هر کدام در «آن» واقع می شوند و متشابه هم هستند. اینطور نیست که ذره ای از سکون الان واقع شود و ذره ای بعداً واقع شود. نمی توان گفت سکون، تدریجی است. سکون مثل حرکت توسطیه است یعنی از همان لحظه اول که حاصل می شود به طور کامل حاصل می شود. در لحظه بعد هم همان کامل، تکرار می شود. یعنی این سکونِ کامل، در هر لحظه تکرار می شود. پس سکون زمانی غیر منطبق است یعنی، در زمان واقع می شود و «آنی» نیست اما منطبق بر زمان نیست یعنی با امتداد زمان، امتداد پیدا نمی کند و با تجزیه زمان، تجزیه نمی شود بلکه در هر «آنی» از آنات زمان واقع می شود.

ص: ۱۰۱

۲ ــ گروهی سکون را دفعی می دانند و می گویند در «آن» واقع می شود.

به عبارت دیگر: یک قول، در سکون زمان را دخالت می دهد همانطور که در حرکت، زمان را دخالت می دهد اما قول دیگر در سکون زمان را دخالت نمی دهد. کسانی که سکون و حرکت را زمانی می دانند می توانند بگویند شیئ داریم که نه ساکن است و نه متحرک است. در یک «آن» نه سکون و نه حرکت است چون حرکت، زمانی است و در «آن» واقع نمی شود سکون هم زمانی است و در «آن» واقع نمی شود. پس در «آن» نه حرکت و نه سکون داریم باید این «آن» ادامه پیدا کند و زمان شود تا ببینیم در آن، حرکت موجود است یا سکون موجود است. چون هم سکون را متقوّم به زمان می گیرند هم حرکت را متقوم به زمان می گیرند لذا اگر زمان نباشد نه حرکت و نه سکون است. و چون در «آن»، زمان نیست لذا نه حرکت و نه سکون در آن هست. اینها می گویند در «آنِ» فاصل نه حرکت و نه سکون داریم چون حرکت و سکون را متناقضان نمی گیرند بلکه فرض سومی قائلند بله اگر اصل حرکت و سکون را لحاظ کنیم و کاری به زمانی بودنش نداشته باشیم رفع متناقضین می شود ولی ما حرکتِ در زمان و سکونِ در زمان را ملاحظه می کنیم که در این صورت شیء سومی پیدا می شود که در زمان نباشد اسم آن را حرکت و سکون نمی گذاریم و می گوییم در «آن» نه حرکت و نه سکون است.

به عبارت دیگر: حرکت و سکون متقوّم به زمان اند و این دو هیچکدام در «آن» واقع نمی شوند. حرکت و سکون در زمان با هم تناقض دارنـد یعنی در یک زمان نمی توانی بگویی که نه حرکت و نه سکون است. اما در «آن» با هم تناقض ندارند چون نه حرکت در «آن» واقع می شود نه سکون واقع می شود. حال ما می توانیم بگوییم در «آن» حرکت نیست چون حرکت متقوّم بـه زمـان است و «آن»، زمـان نیست. و بگـوییم سکون هم در «آن» نیست. حـال در «آنِ» فاصـلِ بین این دو زمـان که در یک زمـانش این شـی، متحرک بوده و در یـک زمـانش، سـاکن بوده است در «آنِ» فاصـل می گوییم نه حرکت است و نه سـکون است که هم حال قبلی و هم حال بعدی را نفی می کند.

اما در صورتی که سکون را زمان نگیریم (که بحث مصنف در این مثالهایی که زده همین است) یا به عبارت دیگر تـدریجی نباشد در این صورت، در «آن» واقع می شود لذا نمی توان گفت در «آنِ» فاصل که حرکت تمام شد سکون باشد. ممکن است در آنات بعدی هم سکون باشد. پس در فرضـی که سکون، زمانی بود «آنِ» فاصل را توانستیم هم از سکون خالی کنیم هم از حرکت خالی کنیم.

اما در صورتی که سکون، زمانی نباشد، نمی توان «آن» فاصل را از حرکت و سکون هر دو خالی کرد یا باید از حرکت خالی کرد یا باید از سکون خالی کرد.

وارد در بحث بعـدی می شویم که دربـاره این است که دو حـالتی که در دو زمـانِ قبـل و بعـدِ این «آن»، واقع شدنـد متناقضان باشـند یا مثل متناقضان باشـند. یعنی مثل تماس و لا تماس باشـد یا مثل موجود و معـدوم باشد و مانند تماس و مباینت باشد که کالمتناقضـین است چون هر دو (تماس و مباینت) امر وجودی انـد. (مباینت از نظر لفظی وجودی است ولو از نظر معنی، عدمی است چون «لا» بر سر آن در نیامده است).

ص: ۱۰۳

[سوال: در فرضی که سکون و حرکت زمانی باشند می توان «آنِ» فاصل را خالی از حرکت و سکون گرفت. این «آن» که «آن» فاصل است خالی از حرکت و سکون است «آنِ» بعدی را هم می توان «آنِ» فاصل گرفت که خالی از حرکت و سکون است «آنِ» بعد از آن را هم می توان «آنِ» فاصل گرفت که خالی از حرکت و سکون می شود. لازمه اش این است که در طولِ یک زمان ما بتوانیم خلوّ از حرکت و سکون را فرض کنیم و این باطل است پس سوال شما این است که چون در زمانِ واحد می توانیم آناتِ متعدد فرض کنیم و هر آنی هم می تواند خالی از حرکت و سکون باشد پس می توانیم خلوّ از حرکات و سکنات زیادی را فرض کنیم در نتیجه ممکن است یک زمان را (نه یک «آن» را) هم خالی از حرکت و هم خالی از سکون کنیم.

جواب: «آن» با فرض درست می شود به محض اینکه شما فرض خودتان را از «آنِ» اول برداشتید و به سراغ «آن» دوم رفتید کانّه زمان التیام پیدا می کند (البته از اول، زمان قطع نشده بود که الان التیام پیدا کند لذا از کلمه «کانّه» استفاده کردیم) و «آنِ» اول از بین می رود چون فرض خودتان را برداشتید. «آنِ» اول، قوامش به فرض شما بود وقتی که فرض خودتان را از «آنِ» اول برداشتید و به سراغ «آنِ» دوم رفتید فرض شما متمرکز به «آن» دوم شده و به «آن» اول تعلق نگرفته، «آنِ»، اول هم در خارج موجود نبود بلکه با فرض شما درست شده بود یعنی الان چیزی نیست و «آنِ» اول، از بین رفت. الان «آن» دوم است و در این «آن» دوم حرکت و سکون منتفی است بعد سراغ «آن» سوم می روید و «آن» دوم از دست می رود و غرق در زمان می شود و حکم زمان را پیدا می کند و «آن» سوم الان هست که یک «آن» است و این نه حرکت و نه سکون دارد.

پس هیچ وقت در فرض خودتان، چند «آن» کنار هم ندارید. در خارج که تتالی آنین محال است در فرض خودتان، هم ندارید مگر بالاجمال، یعنی در ذهن خودتان اینطور می آورید که من در ذهن خودم ۱۰ تا «آن» را فرض می کنم. ولی تا دومی را فرض کنی اولی از دست می رود. اگر سومی را فرض کنی اولی و دومی از بین می رود].

توضیح عبارت

(و ههنا شی و ان کان لا یلیق بهذا الموضع)

در اینجا مطلبی است که ولو مناسب این موضع نیست چون این موضع، بحث در عدمِ «آن» است و این بحثی که ما الان مطرح می کنیم بحث در عدمِ «آن» نیست. بحث در این است که «آن» که فاصل بین زمانین است چه حالتی دارد؟ اینکه «آن» چه حالتی دارد فرق می کند با اینکه عدم «آن» دفعی است یا تدریجی است این دو بحث با هم مناسب نیستند.

(فینبغی ان نذکره لیکون سبیلا الی تحقق ما قلناه)

«فینبغی»: مصنف بعد از «ان» وصلیه، به جای «لکن» از «فاء» استفاده می کند. و لذا «فاء» به معنای «لکن» است یعنی ولو این بحث لایق به این موضع نیست ولی سزاوار است ذکر کنیم تا راهی باشد به تحقق آنچه ما گفتیم.

مراد از «ما قلناه» همان تحقیقی است که بیان کردیم و آن این بود که موجود زمانی غیر منطبق داریم.

(و هو انه بالحری ان نتعرّف لِنَعرف)

و آن بحث این است که ما باید جستجو کنیم («نتعرّف» با «نعرف» فرق می کند چون به باب ثلاثی مزید رفته است. چون هر چه حرفِ آن بیشتر باشد معنایش بیشتر می شود یعنی حاصل شدن معرفت مسبوق به کسب معرفت است. البته در جایی که مساله، بدیهی نباشد و در ما نحن فیه، این مساله بدیهی نیست پس «نتعرّف» آمده که به معنای این است که باید به دنبال شناخت برویم تا بشناسیم).

ص: ۱۰۵

(هل الآن المشترک بین زمانین فی احدهما الامر بحال و فی الآخر بحال اخری)

آیا آن «آن» که مشترک بین دو زمان است یعنی فاصل بین دو زمان است (مراد «آن» سیال نیست که بعداً درباره اش بحث می کنیم).

«فی احدهما»: صفت برای «زمانین» است یعنی دو زمانی که این صفت دارند که در یکی از این دو (مثلا انسان) به یک حالتی (مثل حرکت) است و در زمان دیگر همین امر (مثل انسان) به حالت دیگر (مثل سکون) است.

(قد یخلو الامر فیه عن الحالین جمیعا او یکون فیه علی احدی الحالین دون الاخری)

ضمیر «یکون» به «امر» بر می گردد. ضمیر «فیه» به «آنِ» فاصل بر می گردد.

«آنِ» مشترک بین چنین دو زمانی آیا اینچنین است که امر (مثلاـ انسان) خالی می شود در آن «آنِ» فاصل، از هر دو حالت یعنی نه حرکت و نه سکون دارد یا آن امر در این «آنِ» فاصل، یکی از دو حال را دارد یا حالِ زمان سابق را دارد یا حال زمان لاحق را دارد.

(فان کان الامران فی قوه المتناقضین کالمماس و غیر المماس و الموجود و المعدوم و غیر ذلک)

مراد از «الامر ان»، دو حالت است چون در عبارتی که مصنف آورد امر، عبارت از موصوفِ به آن دو حالت بود. الان می گوید آن دو امر یعنی آن دو صفت و حالت که حرکت و سکون بود.

اگر آن دو حالت که یکی در زمان قبل حاصل بود و یکی در زمان بعد حاصل است در قوه متناقضان بود (در قوه متناقضان بود یعنی یا متناقضان بودند یا در حکم متناقضان بودند) مانند مماس و غیر مماس (که این دو واقعا متناقضان اند) و موجود و معدوم (که این دو هم متناقضان اند البته شاید بتوان گفت بمنزله متناقضان اند چون وجود و عدم متناقضان اند اما موجود و معدوم تناقض ندارند مگر به اعتبار وجود و عدمشان متناقضان باشند.

ص: ۱۰۶

(فمحال ان يخلو الشی فی الآن المفروض عنهما جميعا)

اگر آن دو امر در قوه متناقضان بودند (مفهوم این عبارت را بیان نمی کند یعنی نمی گوید که اگر آن دو امر در قوه متناقضان نبودند) چون حکمش این است که در «آنِ» فاصل ممکن است هر دو رفع شوند پس عِدل و قِسمِ «فان کان الامران فی قوه المتناقضين» در عبارت مصنف نمی آید. لذا عِدلش این است که بگوییم «ان کان الامران لیس فی قوه المتناقضين» محال است که شی مثل انسان در «آنِ» مفروض (یعنی آن «آن» که بین دو زمان فرض شده چون «آن» باید فرض شود زیرا «آنِ» واقعی نداریم) خالی باشد از متناقضان (یعنی نه حرکت و نه سکون داشته باشد. نه تماس و نه لا تماس داشته باشد بلکه باید یا حالت قبل یا حالت بعد را داشته باشد.

(فيجب ان يكون لا محاله علی احدهما)

واجب است که بر یکی از این دو حال باشد یا حالتِ زمان قبل باشد یا حالتِ زمان بعد باشد یعنی در «آنِ» فاصل باید قبل از این دو حالت را داشته باشد.

(فليت شعری علی ايهما يكون)

«لیت شعری» به معنای «کاش بدانیم» است ولی در اینجا به این صورت معنی می کنیم که خوب است بدانیم که این شی در «آن» بر کدام یک از این دو حالت است.

وضعیت و حالت «آن» ی که بین دو زمانی که حالت مختلف دارند چیست؟ ۹۲/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۹ قوله (فنقول)

موضوع: وضعیت و حالت «آن» ی که بین دو زمانی که حالت مختلف دارند چیست؟

ص: ۱۰۷

بحث در این داشتیم که «آن»ی که بین دو زمان فاصل می شود در فرضی که شی در این دو زمان حالت مختلف داشته باشد این «آن» چه حالتی دارد؟ دو زمان را فرض می کنیم که در واقع یک زمان است ولی ما به خاطر اینکه بین آنها فصلی فرض کردیم دو زمان قرار می دهیم.

آن فصل، «آنِ» فاصل بین زمانین قرار داده می شود که در زمانِ قبل از این «آن»، شی را دارای حالتی می بینیم و در زمانِ بعد از این «آن»، شی را دارای حالتی دیگر می بینیم.

سوال: آن شی (مثل انسان) که در زمان قبل دارای حالتی (مثل سکون) و در زمان بعد دارای حالتی (مثل حرکت) است خود

این «آن» که فاصل بین این دو حالت است چه خصوصیتی دارد؟

جواب: گفتیم این «آن» دو حالت دارد.

حالت اول: اگر این شیء، دو حالتی که در دو زمان داشته متناقضان یا کالمتناقضان نبودند می توان گفت که «آن» هیچکدام از آن دو حالت را ندارد مثال به حرکت و سکون زدیم که هر دو در زمان باشند. در این صورت هم حرکت و هم سکون زمانی اند و در «آن» نه حرکت و نه سکون واقع می شود چون «آن» زمانی نیست.

در این صورت تناقض بین حرکتِ در زمان و سکونِ در زمان نیست. گرچه ممکن است کسی بگوید بین حرکت و سکون، تضاد یا تناقض است ولی این در فرضی است که سکون را زمانی نگیریم. اگر سکون، زمانی گرفته شود و مقید به زمان شود حرکتِ زمانی با سکونِ زمانی متناقضان نیستند زیرا شیء ممکن است این (حرکت در زمان) را داشته باشد، ممکن است آن (سکون در زمان) را داشته باشد و ممکن است هیچکدام را نداشته باشد. اگر این شی را در یک «آن» لحاظ کنی میبینی هیچکدام را ندارد. لذا متناقضان نیستند چون مقید به زمانند بنابراین می توان در «آنِ» فاصل هر دو را نفی کرد.

ص: ۱۰۸

حالت دوم: اگر این شیء، دو حالتی که در دو زمان داشته متناقضان یا کالمتناقضان بودند در این صورت «آنِ» فاصل نمی تواند هیچکدام از دو حالت را نداشته باشد بلکه باید یکی از دو حالت را داشته باشد در این صورت بحث می شود که آیا حالتِ قبل را دارد یا حالتِ بعد را دارد. مصنف وارد بحث می شود و می گوید «آن» در یک فرض حالتِ زمانِ بعد را دارد و در دو فرض بیان می کند که حالت زمان قبل را دارد.

البته مصنف به این صورت وارد بحث نمی شود بلکه ابتدا دو فرض مطرح می کند که در یک فرض، حالتِ بعد را دارد و فرض دیگر را مطرح می کند و می گوید حالت قبل را دارد و آن حالت را به دو قسم تقسیم می کند.

نحوه ورود مصنف در بحث اینگونه است: شیء در زمان، حالتی داشته و الان می خواهد حالت مخالف را پیدا کند. باید اتفاقی بیفتد تا حالت قبلی قطع شود و از بین برود تا حالت بعدی بیاید مثلا حرکت می کرده و اتفاقی افتاده مثلا آن اتفاق، سکون بوده که حرکت را باطل کرد یا این دو انگشت از هم جدا بودند و اتفاقی افتاد که عبارت از تماس بوده و مباینت از بین رفته و تماس واقع شده. اما آن اتفاق که می افتد چیست؟ باید ببینیم آیا دو شرط را دارد یا ندارد اگر آن دو شرط را داشته باشد شیء در «آن»، مصنف به حالت بعد می شود و اگر آن دو شرط دارا نداشته باشد شیء در «آن»، مصنف به حالت قبل می شود. اما آن دو قید عبارتست از:

ص: ۱۰۹

۱ ـ آن شیءِ وارد باید در «آن» واقع شود مثلا مماسه که در «آن» واقع می شود.

۲ ـ اگر این واردی که در «آن» واقع شد خواست باقی بماند در تمام زمان بقایش متشابه باشد یعنی فرق نکند مثل مماسه. که دو انگشت را نزدیک می کنیم و مماسه اتفاق می افتد و «آنِ» مماسه را نگه می داریم تا مماسه حفظ شود که این مماسه، تشابه حالت دارد یعنی قبلا مماسه بود الان هم مماسه است و نمی توان گفت قبلا مماسه ی دور بود و الان مماسه ی نزدیک شد چون مماسه حالات مختلف ندارد ولی عدم مماسه حالات مختلف دارد زیرا گاهی یک سانتی متر عدم مماسه است و گاهی دو سانتی متر عدم مماسه است.

پس بعد از اینکه مماسه در «آن» واقع شد در زمانِ بقاء هم همین مماسه به نحو متشابه واقع می شود پس اگر شیءِ وارد، که وارد شده و حالت قبلی را که این امر داشت باطل کرد (مثلاً عدم تماس، حالت قبل بود و مماسه وارد شد و عدم تماس را باطل کرد و مماسه باقی ماند و در زمان بقایش هم متشابه بود) در این صورت شیء، در «آنِ» فاصل متصف به ما بعد (مماسه) است. مثلاًـ قبل از رسیدن دو انگشت به یکدیگر، لاـ مماسه بود. زمان بعد، زمان مماسه است اما «آنِ» فاصل، آنی است که مماسه اتفاق می افتد یعنی «آنِ» مماسه است و «آنِ» لا مماسه نیست. آنچه که در زمان قبل حاصل بود در «آنِ» فاصل معدوم شود و در همان «آنِ» فاصل مماسه درست می شود چون مماسه «آنی» است و در زمان بعد هم مماسه ادامه پیدا می کند. در اینصورت، «آنِ» فاصل، حکم حالت بعد را دارد.

ص: ۱۱۰

دقت شود ما در این فرض، دو شرط آوردیم اگر این دو شرط منتفی شود فرض دوم حاصل می گردد. اما اگر دو چیز را بخواهیم منتفی کنیم سه فرض دارد: ۱ ــ شرط اول را منتفی کنیم ۲ ــ شرط دوم را منتفی کنیم ۳ ــ هر دو را منتفی کنیم.

در ما نحن فیه هم این سه فرض وجود دارد یعنی می گوییم اگر شیءِ وارد، آنی باشد و در زمانِ بعد متشابه باشد گفتیم شیء در «آنِ» فاصل، حکم مابعد را دارد حال اگر ۱ ــ آنی نبود ۲ ــ متشابه نبود ۳ ــ نه آنی و نه متشابه بود فرض دوم حاصل می شود. از این سه فرض، برای فرضی که «آنی» باشد و متشابه نباشد مثال نمی آورد لذا این قسم بیرون می رود سپس نفی قسم اول، دو فرض پیدا می کند ۱ ــ آنی نباشد و متشابه باشد ۲ ــ آنی نباشد و غیر متشابه باشد. در این دو فرض، «آنی» نبودن مشترک است. مصنف می گوید یا اینکه امر وارد آنی نیست (تصریح نمی کند که متشابه باشد یا غیر متشابه باشد چون این را بعداً مطرح می کند) اگر «آنی» نیست یا در زمان بعد متشابه است یا در زمان بعد متشابه نیست. برای «آنی» نبودی مثال به لا مماسه و حرکت توسطیه می زند، مماسه «آنی» است ولی لامماسه «آنی» نیست چون اعتقاد مصنف این است که لا مماسه با حرکت درست می شود. این دو انگشت که تماس دارند تا آن دو انگشت را حرکت ندهی لامماسه درست نمی شود. مصنف لا مماسه را غیر «آنی» می گیرد.

ص: ۱۱۱

ممـاسه، «آنِ» ابتـدا دارد یعنی در «آن» شـروع می شود حـال گـاهی در همـان «آن» هم تمام می شود مثل مماسه ی دو نقطه از دوشـیءِ متحرک که ممـاسه بین آن دو نقطه در «آن» واقع می شود و در «آن» از بین برود. یعنی «آن» ابتـدا دارد. اما لا مماسـه در «آن» شـروع نمی شود چون لا مماسه نیاز به حرکت دارد و حرکت در «آن» واقع نمی شود پس «آن» شـروع نـدارد. پس لا مماسه را مصـنف «آن» نمی گیرد چون «آنِ» شروع ندارد یعنی در «آنِ» اول شروع نمی شود باید یک زمان کوتاهی بگذرد تا لا مماسه شروع شود البته گاهی مصنف از لا مماسه تعبیر به مبانیت و جدایی می کند.

پس لاـ مماسه «آنی» نیست و در زمان بعـدی هم لا مماسه هست یعنی متشابه است اما یک امری داریم که وارد می شود و امر قبلی را باطل کند و «آنی» نیست و متشابه هم نیست مثل حرکت توسـطیه که شی، ساکن است و در مبدء نشسته است بعدا بلند می شود و بین المبدا و المنتهی واقع می شود یعنی حرکت توسـطیه شـروع می شود این حرکت توسـطیه چون حرکت است در «آن» واقـع نمی شـود پس «آنی» نیسـت و در زمـان بعـد هم مشـابه نیست اگر چه «کـون بین المبـدا و المنتهی» را دارد ولی در بعضـی اوقات قرب به مبد یا منتهی دارد و بعض حالت، بُعد از مبدء یا منتهی دارد. یعنی حرکت توسـطیه که انجام می شود در ابتـدا قریب الی المبـدا و بعیـد عن المقصـد است اما وقتی که جلوتر می رود، این قرب و بُعد عوض می شود پس متشابه الحال نیست. «لاـ ممـاسه» آنی نبود ولی متشـابه الحال بود. حرکت توسـطیه «آنی» نیست و متشابه الحال هم نیست. در هر دو قسم می گویـد «آنِ» فاصـل، حکم مـا قبـل را دارد یعنی این شـی که تمـاس داشت به لاـ مماسه رسـید و در «آنِ» فاصل بین تماس و لا تماس، هنوز تماسی که حکم قبل است را حفظ می کند. نمی توان گفت در آن «آن» لا مماسه حاصل است لا مماسه در زمان بعـد از آن «آن» پیـدا می شـود. همچنین شـیئی که سـاکن بـود و از مبـدء که شـروع کرد «کـون بین المبـدا و المنتهی» را برای خودش درست کرد این شـیء در آن «آنِ» فاصـل حکم مـا قبـل را دارد یعنی در آن «آن» فاصل متحرک نیست یعنی همانطور که قبلا ساکن بود در آن «آنِ» فاصل هم ساکن است بعد از آن «آن» فاصل یعنی در زمان بعد هم متحرک به حرکت توسـطیه است.

ص: ۱۱۲

توضیح عبارت

(فنقول ان الامر الموجود لا محاله یرد علیه امر فیعدمه)

می گوییم در بیان اینکه شی، در «آنِ» فاصل، کدام یک از دو حال را دارد آیا حالت زمان بعد را دارد یا حالت زمان قبل را دارد؟ برای تعیین این مطلب می گوییم امری که در زمان قبل موجود بود یعنی حالتی که در زمان قبل (مثل حرکت برای انسان) موجود بود یک امری لا محاله بر آن وارد می شود و آن حالت را باطل و تمام می کند. همان جا که این تمام می شود «آنِ» فاصل پیدا می کند. در وقتی که سکون وارد شد و حرکت را باطل کرد یک «آنِ» فاصل فرض می کنیم حال در «آن» فاصل حرکتی که قبلا بود موجود است یا سکونی که مبطل حرکت است وجود دارد.

(فلا یخلو اما ان یکون ذلک الوارد مما یصح و روده فی آن)

نسخه صحیح «ذلک الشی» است باید کلمه «الشی» در عبارت باشد.

این شیءِ وارد اولا در «آن» واقع شود و ثانیا در زمان بعدی متشابه الحال باشد.

ترجمه: «آنِ» دارد یا ورودش در «آن» صحیح است مثلا مماسه که نیاز به حرکت ندارد. خود تماس نیاز به حرکت ندارد لذا گفته می شود که «آنی» است

(و هو الشی الذی تشابه حاله فی ای آن اخذت فی زمان وجوده)

و او را حالیه می گیریم تا دو قید درست شود ۱ــ این شیءِ وارد، در «آن» واقع می شود ۲ــ این شیءِ وارد، در زمان بعدی متشابه الحال باشد.

ص: ۱۱۳

در حالی که این شیءِ وارد شیئی است که حالش متشابه است در طول وجودش در هر «آنی» اخذ شود می بینیم وضعش با «آنِ» قبل یکسان است.

«فی ای آن»: در هر آنی که اخذ شود درزمانِ وجود، این شی را متشابه الحال می بینیم. یعنی در تمام آنات، حالش متشابه است.

ضمیر در «اخذت» به «آن» برمی گردد.

(ولا یحتاج فی آن یکون الی آن یطابق مده)

نسخه صحیح «ولا یحتاج فی ان یکون الی ان یطابق مده» است.

«یکون» تامه است و تاویل به مصدر می رود و به معنای وجود و کون است یعنی «لایحتاج فی کونه و فی وجوده الی ان یطابق مده». این عبارت می خواهد بیان کند که تدریجی نیست چون تدریجی اینگونه است که با مدتی تطابق می کند مثل حرکت قطعیه که در یکساعت واقع می شود با زمان مطابقت می کند و به تجزیه زمان، تجزیه می شود و اینکه زمان، زمانِ اوّلی است قطعه اول حرکت است و اگر زمان دوم است قطعه دوم حرکت است یعنی روی زمان منطبق می شود.

ترجمه: احتیاج نیست در بودن و وجودش که با مدتی مطابقت کند و تدریجی باشد

(و ما کان هکذا فالشی فی الفصل المشترک موصوف به)

«ما کان هکذا»: چیزی که اینچنین باشد یعنی آن تازه واردی که اینچنین باشد که در مثال ما تماس بود یعنی هر آنی بود و هر در تمام آناتِ زمانِ بعد، متشابه بود

«الفصل المشترک»: مراد «آنِ» فاصل است.

ص: ۱۱۴

«موصوف به»: موصوف است به همین واردی که مبطل است. انگشتانِ دست، در «آنِ» فاصل، موصوف به تماس هستند یعنی متصف به حالتِ زمان بعد است پس این شی متصف به حالت زمان بعد است.

ضمیر در «به» به «ما» در «ما کان هکذا» بر می گردد.

(کالمماسه و کالتربیع و غیر ذلک من الهیئات القاره التی یتشابه وجودها فی کل آن زمان وجودها)

«کا لمماسه» مثال برای «ما» در «ما کان» است یعنی مثال است برای شیءِ تازه واردی که مبطل حالت قبل است

«کالتربیع»: یعنی یک شیئی داریم که مربع نیست و ما می خواهیم آن را مربع کنیم. فرض کنید خطهایی کشیدیم. آخرین قطعه خطی که می کشیم تا مربع را مربع کند ولی آخرین نقطه این خط که به خط قبل وصل می شود مربع را کامل می کند و در «آن» واقع می شود پس شی قبل از این «آن» مربع شود اما در این «آن» مربع شد. تربیع یک امر «آنی» است البته این ِ«آنی» ممکن است مدتی باقی بماند در اینصورت متشابه الحال می شود یعنی شیئی که در زمان قبل مربع نبود و در زمان بعد مربع شد در «آنِ» فاصل موصوف به مربع بودن است مثل شیئی که موصوف به لامماسه در زمان قبل بود و موصوف به مماسه در زمان بعد شد در «آنِ» فاصل موصوف به مماسه است

«هیئات القاره»: هیئات قاره ای که وجودشان در تمام آناتِ زمان وجودشان یک متشابه است یعنی هم آناً واقع و حاصل می شوند هم در تمام آنات زمان وجودشان متشابه اند. اینچنین اشیایی در فصل مشترک موجودند یعنی در «آن» فاصل، شی متصف به این امر تازه وارد است و مبطل است. تا اینجا فرض اول تمام شد.

ص: ۱۱۵

آیا «آنِ» فاصل، حالت زمان قبل را دارد یا حالت زمان بعد را دارد؟ ۹۲/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۳ سطر ۳ قوله (و اما ان یکون)

موضوع: آیا «آنِ» فاصل، حالت زمان قبل را دارد یا حالت زمان بعد را دارد؟

بحث در این بود که اگر بین دو زمـان، «آن» فاصـلی فرض کردیم و آن دو زمـان، دو زمان برای دو حالتِ مختلفِ شـی بودند یعنی شـی در یـک زمـان حـالتی داشت و در زمان دیگر، حالت دیگر داشت. چه حالتی را در آن «آنِ» فاصل خواهـد داشت؟ مثلا این شیء در زمان قبل متحرک بود و در زمان بعد ساکن بود. اما در «آن» فاصل آیا متحرک است یا ساکن است؟ و مانند اینکه در زمـان قبـل، لامماسه بود در زمـان بعـد تمـاس است در «آنِ» فاصـل آیـا لاممـاسه است یا مماسه است؟ این مطلب را توضیح دادیم و گفتیم در جـایی که آن دو حـالت متناقضان یا کالمتناقضان است شـی در این «آن» یا دارای حالت زمان سابق است یـا دارای حـالت زمـان لاحق است. خالی از این دو حالت نیست بیان کردیم که در چه جای این شـی، دارای حالت زمان سابق است و در چه جایی دارای حالت زمان لاحق است گفتیم در هر صورت وقتی شـیء در زمانی حالتی دارد و بعدا حالتش عـوض می شود معلوم می شود که امری عـارض شـده و شیئ وارد شـده و آن شـیءِ وارد، حـالت قبـل را باطـل می کنـد مثلا سکون وارد شده و حرکت را باطل می کند یا تماس وارد شده، و لاتماس را باطل می کند.

ص: ۱۱۶

بایـد دربـاره امرِ وارد بحث کرد که آیا دو خصوصیت را دارد یا نـدارد. اگر آن دو خصوصیت را داشت می گوییم شـی، در «آنِ» فاصـل همین حـالتِ وارده را دارد یـا به عبـارت دیگر حـالت زمـان بعـد را دارد و اگر آن دو قیـد برای شـی وارد وجـود نداشت باید گفت آن شی در «آنِ» فاصل، حالت زمان قبل را دارد و حالت زمان بعد را ندارد و در جایی که شیءِ وارد حالت قبل را نداشت دو قسم میشود که در هر دو قسم حکم می کنیم که شیء، حالت زمان قبل دارد و حالت زمان بعد را ندارد.

توضیح بحث که مقـداری از آن در جلسه قبل گذشته بود این است که اگر آن شـیءِ وارد اولا آنی باشد ثانیا در آنات زمان وجودش متشابه باشـد، متصف به حالت بعـد می شود مثلا شـیئ در زمان قبل لاتماس بود بعـداً امری که وارد شد و لاتماس را باطـل کرد عبارت از مماسه بود (هکـذا در زمانِ قبل، عـدم تربیع بود و امری که وارد شـد و عـدم تربیع را باطل کرد عبارت از تربیع بود) این مماسه و تربیعی که حاصل شدند هم آنی بودند هم اگر می توانسـتند باقی بمانند در تمام آنات بقائشان، متشابه بودند پس هر دو شـرط را داشتند بنابراین شیء (مثل انگشت ما) در «آنِ» فاصل همان حالتِ شیءِ وارد (یعنی مماسه) را دارد. یا به عبارت دیگر، حالت زمان بعـد را دارد یعنی همین مماسه را دارد یعنی دست ما هم در «آن» فاصل، مماسه است و هم بعد از «آنِ» فاصل مماسه است. تا اینجا را در جلسه قبل گفتیم.

ص: ۱۱۷

اما جایی که این شـیءِ وارد، به این صـفت نیست. این شـیئ که وارد شده و حالت قبل را باطل کرده است به این صفت نیست یعنی «آنی» نیست بلکه زمانی است (البته در جلسه قبل گفتیم ممکن است متشابه هم نباشد و ممکن است متشابه باشد. ولی هر دو حالت، در «آنی» نبودن مشترک بودنـد بلکه زمانی بودنـد. مصـنف الان امر مشترک را ذکر می کنـد بعـدا دو قسم دیگر را بیان می کنـد) مصـنف می فرمایـد اگر شـیءِ وارد این صـفت را نداشت بلکه زمانی بود («آنی» نبود) حال چه در «آنِ» بقائش متشابه باشـد چه غیر متشابه باشد اما بالاخره زمانی است و «آنی» نیست. آن شـیئی که در «آن» می خواهد متصف شود، به این شیءِ وارد متصف نمی شود بلکه متصف به حالت زمان قبل می شود زیرا این شـیء وارد، حالت زمان بعد است و حالت زمان بعد را درست می کند این شـیئ که در «آن» واقع شده به این شـی تازه وارد یعنی به حالتی که در زمان بعد است متصف نمی شود بلکه به حالتی که در زمان قبل است متصف می شود و دو قسم پیـدا می کنـد که مصـنف دو قسم را بیان می کند و مثال می زند.

قسم اول: مثال لامماسه بود که در زمان بعد (به عبارت دیگر، در تمام آنات بقائش) متشابه است.

قسم دوم: مثال به در حرکت توسـطیه بود که در زمان بعـد (به عبارت دیگر در تمام آنات بقائش) غیر متشابه است یعنی شـیء متحرک، گاهی قرب به مقصد دارد و گاهی بُعد از مقصد دارد. در لحظه به لحظه، این قرب و بعد عوض می شود. وقتی قرب و بعد عوض شد پس حرکت توسطیه در همه آنات متشابه نمی ماند.

ص: ۱۱۸

توضیح عبارت

(و اما ان یکون الشیء بخلاف هذه الصفه فیقع وجوده فی زمان و لا یقع فی آن)

مراد از «شی» آن شیء وارد است که حالت قبل را ابطال کرده یا به عبارت دیگر، آن شی و حالتی است که در زمان بعد می خواهد بماند.

«بخلاف هذه الصفه»: یعنی این صفتی که گفتیم ندارد. این صفتی که گفتیم مرکب از دو امر بود ۱-«آنی» باشد ۲-در آنات بقاء متشابه باشد که در صفحه ۱۶۳ سطر اول توضیحِ «هذه الصفه» داده شده بود. مهم برای مصنّف این است که صفت «آنی» بودن را نداشته باشد. یعنی صفت «آنی» بودن را که در فرض قبل داشتیم را نداشته باشد لذا می گوید «فیقع وجوده فی زمان» یعنی جزء اول از این صفت ترکیبی را نفی می کند و به جز دوم کاری ندارد. نفی جزء اول در هر دو قسم وجود دارد لذا مصنف همان مشترک را که نفی «آن» است ذکر می کند.

(فیکون وجوده فی الزمان الثانی وحده)

این عبارت، بیانِ حکم است. بحث ما در این بود که شیئ که در این «آن» قرار می گیرد متصف به شیء وارد می شود یا نمی شود. اگر این شیء وارد، «آنی» نیست در «آنِ» فاصل، واقع نمی شود تا بخواهد شیءِ موصوف در «آن» را متصف کند مثلا لامماسه، «آنی» نیست پس در «آنِ» فاصل اصلا لامماسه ای نیست که بخواهد انگشتان ما را متصف به لامماسه کند. چون حالش اینگونه است که در زمان بعد واقع می شود و زمان بعد، ظرف برای او است. «آنی» که ابتدای زمان بعد و انتهای زمان قبل قرار گرفته و ما اسم آن را «آنِ» فاصل می گذاریم لامماسه حاصل نشده است. پس آن امر وارد که اسمش لامماسه است در تمام زمان بعد واقع می شود یعنی در «آن» فاصل واقع نمی شود زیرا در «آن» فاصل، چیزی که در زمان قبل بود واقع می شود و آن عبارت از مماسه بود. یعنی مماسه ای که در زمان قبل بود در «آن» فاصل هم می آید و در زمان بعد، لامماسه است.

ص: ۱۱۹

ترجمه: وجود این شـیءِ وارد مثل لامماسه فقط در زمان ثانی است و در «آن» فاصل نیست. (در زمانِ اول نبود، در «آن» فاصل هم نیست. فقط در «آنِ» ثانی است)

(و الآن الفاصل بينهما لا يحتمله)

«آن» فاصـل بین زمـانین، این شـیء تـازه وارد را تحمـل نمی کنـد (یعنی در خـودش جـا نمی دهـد) و این لاممـاسه ای که می خواهـد در زمان بعـد واقع شود در «آن» وارد نمی شود چون «آن»، «آنِ» لامماسه را نمیپـذیرد زیرا بناشد لامماسه «آنی» نباشـد لذا نمیتواند در «آن» واقع شود.

(فتكون فيه مقابله)

در نسـخه ها «مقابله» با ضـمیر است و «مقابله» با تاء نیست. در نسخه ها به جای «فتکون»، «فیکون» است ضمیر در «فیه» به «آنِ»، فاصل برمی گردد و ضمیر در «مقابله» به شیئ تازه وارد که حالت قبل را ابطال کرد برمی گردد.

ترجمه: در آن «آنِ» فاصل، وجود پیدا می کند مقابل آن شـیء تازه وارد (شـیء تازه وارد، لامماسه است و مقابلش که مماسـه است در آن «آن» فاصل واقع می شود نه خود لامماسه، چون خود لامماسه در زمان بعد می خواهد واقع شود.

(مثل المفارقه و ترک المماسه و الحرکه)

مراد از حرکت، حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه.

(فمن ذلک ما يجوز ان تتشابه حاله فی آنات من زمانه دون آنات الوقوع ابتداء و منه مالا يجوز ان تتشابه حاله البته)

از اینجا مصنف فرض دوم را به دو قسم تقسیم می کند.

قسم اول: این شیءِ وارد در تمام آنات بقاء متشابه است مثل ترک المماسه.

ص: ۱۲۰

قسم دوم: این شیءِ وارد در تمام آنات بقاء متشابه نیست مثل حرکت توسطیه.

دقت شود که مصنف دو مثال زد ۱_ ترک المماسه ۲_ حرکت توسطیه. اما قبل از ترک المماسه، تعبیر به مفارقت کرد که مفارقت با ترک المماسه یک چیز است ولی یکی از این دو (مفارقت) به لفظش مثبت است گرچه معنایش جدایی است که سلبی است. اما دیگری (ترک المماسه) لفظش هم سلبی است. فرق بین این دو فقط در لفظ است اما در معنی یک چیز است.

پس در واقع دو مثال زده یک مثال عبارتست از مفارقت و ترک مماسه. مثال دیگر عبارت از حرکت است.

«من ذلک»: «من» تبعیضیه است یعنی بعضی از این شی هایی که به خلاف این صفت هستند یعنی زمانی اند و «آنی» نیستند در آنات بقائشان متشابه اند و بعضی در آنات بقاء، غیر متشابه اند.

ترجمه: بعضی از این شیء هایی که وارد می شود و بر این صفت نیستند (یعنی زمانی اند و «آنی» نیستند) شیئ است که در آنات زمانش متشابه است (چون می دانید که بعضی اشیاء، «آنِ» وقوع دارند و «آنِ» آناتِ بقاء دارند که ما آن آنات بقاء را آنات وجود یا آنات زمان می گوییم. مثل مماسه که «آنِ» وقوع دارد یعنی در «آن» واقع می شود. بعدا آناتِ زمان یا آنات بقا دارد اما لاممماسه «آن» وقوع ندارد چون «آنی» نیست بلکه زمانی است لذا از ابتدا آنات زمان دارد نه اینکه «آن» وقوع داشته باشد مصنف با این عبارت به همین مطلب اشاره می کند و می گوید این لاممماسه در آنات زمانش متشابه است ولی در «آنِ» وقوعش متشابه نیست چون اصلا «آنِ» وقوع ندارد زیرا سالبه به انتفاء موضوع است) ولی در «آن» وقوعش متشابه نیست. و بعضی از این شی هایی که به خلاف این صفت هستند شیئی است که مثل حرکت توسطیه جایز نیست که حالش تشابه داشته باشد البته (مراد از «البته» یعنی لا فی «آنِ» الوقوع و لا فی آنات الزمان یعنی نه در «آنِ» وقوع تشابه دارد چون «آنِ» وقوع ندارد و نه در آنات زمان تشابه دارد چون اگرچه، آنات زمان دارد ولی در آنات زمان تشابه ندارد زیرا قرب و بعد به مقصد دارد و این قرب و بعد به مقصد، تشابه را از آن می گیرد.

ص: ۱۲۱

(اما الذی یجوز فمثل اللاامماسه التی هی المباینه)

«یجوز» یعنی «یجوز ان تتشابه حاله فی آنات من زمانه»

آن امر زمانی که در آنات زمان متشابه است مثل لامماسه است که اگر بخواهید به لفظ مثبت تعبیر کنید از آن، تعبیر به مباینت می کند.«التی هی المباینه» را آورد تا اگر کسی نخواست از لفظ منفی استفاده کند از لفظ «مباینت» که مثبت است استفاده می کند.

(فانها لا تقع الابحر که و اختلاف حال)

این عبارت می خواهد بیان کند که لامماسه «آنی» نیست بلکه زمانی است و بعداً بیان می کند که متشابه هم هست.

ترجمه: لامماسه واقع نمی شود مگر با حرکت و اختلاف حال، و چیزی که با حرکت و اختلاف واقع می شود نمی تواند دفعی باشد حتما باید زمانی باشد چون حرکت در زمان واقع می شود پس چیزی هم که حرکت می کند در زمان واقع می شود.

این عبارت، صغری است اما کبری این است که هر چیزی که با حرکت و اختلاف حال واقع نشود زمانی است و «آنی» نیست. نتیجه می گیریم که لامماسه و مباینت زمانی است و دفعی نیست. مصنف، کبری و نتیجه را ذکر نکرده.

(و لکنها تثبت لامماسه)

با این عبارت، به تشابه اشاره می کند یعنی لکن این لامماسه بعد از اینکه در زمان واقع شد به عنوان لامماسه همینطور ثابت می ماند که لامماسه در آنات زمان، متشابه می شود و تغییر نمی کند.

(بل مباینه)

«بل» اضراب است و آن را می آورد تا بگوید که اگر کسی نخواست تعبیر به لامماسه که سلبی است بکند تعبیر به مباینت که ثبوتی است بکند.

ص: ۱۲۲

(زمانا تشابه فیه)

«زمانا» و «تشابه فیه» هر دو قیـد برای «تثبت» است یعنی لکن این لامماسه همچنان لامماسه می ماند در طول یک زمانی، که در آن زمان این لامماسه تشابه دارد یعنی در آنات آن زمان، یکنواخت و هماهنگ است.

نکته: «لامماسه» را اشاره کردیم که اختلاف پیـدا می کنـد وقتی فاصـله بین دو انگشت ما یک سانتی متر است لامماسه صـدق می کنـد و وقـتی فاصـله بین دو انگشت مـا یـک متر است بـاز هم لاممـاسه صـدق می کنـد. این تفـاوت وجود دارد یعنی این لامماسه ها (به عبارت دیگر این مباینت ها) با هم تفاوت دارند. تفاوت گاهی در کمیت است مثل همین مثالی که زدیم که در اوّلی یـک سـانتی متر و در دومی یک متر است گاهی در وضع است مثل اینکه دو انگشت را در بالای سـر خودم می برم و از هم جـدا می کنم در اینصورت لامماسه به بالای سـر نسبت داده می شود و وضـعش این است که در بالای سـر است. حال دو دسـت را در مقابـل سـینه قرار می دهم و لاممـاسه را درست می کنم. گـاهی در کیـف است مثـل اینکه دو انگشت مقابـل هم هسـتند و تمـاس ندارنـد امـا یکـدفعه دو انگشت، جلو و عقب هسـتند و تماس ندارنـد. پس لامماسه ها به لحاظ کم و کیف و وضع تغییر می کننـد امـا در لاممـاسه بودن و مبـاینت بودن متشـابه انـد و تغییر نمی کننـد. از اینجا معلوم می شود که منظور از تشابه چیست؟ توضـیح تفصـیلی تشابه را بعدا بیان می کنیم اما توضیح اجمالی تشابه این است که مراد از تشابه، تشابه در ذات است و ذاتِ لامماسه عوض نشده است لذا می گوییم لامماسه در «آنِ» بعدی مشابه با لامماسه در «آن» قبلی است لذا تشابه در کیفیت و وضع و کمیت لازم نیست.

ص: ۱۲۳

(و ان اختلفت احوالهما من جهات اخری)

اگر به ظاهر عبارت توجه کنید به نظر می رسد که ضمیر در «احوالهما» را باید به مباینت و لامماسه برگرداند ولو لامماسه و مباینت، احوالشان از جهت دیگر فرق می کند ولی توضیحاتی که استاد بیان کردند این نیست توضیحاتی که استاد فرمودند این بود که لامماسه اول با لامماسه دوم، احوالشان فرق می کند همینطور مباینت اول با مباینت دوم، احوالشان فرق می کند نه اینکه لامماسه با مباینت فرق کند چون این دو لفظ یک معنی دارد. لذا باید ضمیر در احوالهما را به دو تا لامماسه یا دو تا مباینت برگرداند ولو در ترجمه ای که از این کتاب شفا شده ضمیر را به لامماسه و مباینت برگردانده اما صحیح نیست. مگر اینکه مراد این باشد که احوال لامماسه و همچنین احوال مباینت اختلاف پیدا می کند و مراد از احوال، کیفیت و کمیت و وضعیت است پس اگر ضمیر را به لامماسه برگردانیم اشکال ندارد اما باید جدا جدا ملاحظه کرد یعنی گفت احوال لامماسه تفاوت دارد، احوال مباینت هم تفاوت دارد اما خود لامماسه ها تفاوت ندارند. خود مباینت ها تفاوت ندارند بلکه احوال آنها تفاوت دارند. شاید مراد از ترجمه، همین مطلب بوده چون این کتاب توسط محمد علی فروغی ترجمه شده که ظاهراً تقریر بحث مرحوم الهی قمشه ای است و شنیدم که میرزا محمود آشتیانی هم آن را تصحیح کرده که هر سه نفر از ارکان معاصر فلسفه بودند. این کتاب علاوه بر ترجمه، توضیحات و تعلیقات هم دارد البته ما معتقدیم که اینگونه کتابها مثل شفا، با ترجمه درست فهمیده نمی شود و نیاز به تعلیقه و توضیحات دارد.

ص: ۱۲۴

«مماسه اخری»: یعنی به لحاظ کمیت، کیفیت و وضعیت.

(فلیس ذلک من جهه انها مباینه و لامماسه)

این اختلاف حال، از جهت مباینت و لامماسه نیست بلکه از جهت حالات مباینت و حالات لامماسه است ولی خود مباینت ها با هم متشابه اند، خود لامماسه ها با هم متشابه اند اما احوالشان با هم تشابه ندارد.

(و اما الذی لا یجوز ذلک فیه فکاالحرکه)

مراد از «فلکا الحرکه» حرکت توسطیه است اما آن قسمی که تشابه در آن جایز نیست یعنی تشابه در آنات زمان یا آنات وجود یا آنات بقاء جایز نست.

ترجمه: اما چیزی که زمانی است ولی در آنات زمان، تشابهش جایز نیست مثل حرکت توسطیه است.

(فانها لا تتشابه حالها فی آن من الآنات)

«آن» وقوع ندارد. آنات زمان دارد که در این آنات زمان هم متشابه نیست.

ترجمه: حرکت توسطیه، حالش در «آنِ» از آنات متشابه نیست.

(بل یکون فی آن من الآنات)

این عبارت در نسخه خطی موجود نیست و باید حذف شود.

(بل یکون فی کل آن تجدّد قربٍ و بعد جدید هما من احوال الحرکه)

«تجدد قرب» اسم برای یکون است.

بلکه در هر«آنی» تجدد قرب و بعد جدید است یعنی قرب به مقصد و بعد از مبدا است که این قرب و بعد از احوال حرکتند پس این احوال اختلاف پیدا می کنند، و لذا تشابه در احوال نیست در اینجا به ذهن شما می رسد که در قسم قبل (لامماسه و مباینت) جواب این است که در حرکت، قرب و بعد کانّه ذاتی است چون قوام حرکت به همین قرب و بعد است بنابراین وقتی در این حالت، تشابه نباشد چون حالت، حالت ذاتی و نفسی است کانّه در خود حرکت تشابه نیست.

ص: ۱۲۵

(فالشی غیر المتحرک اذا تحرک)

شیء غیرمتحرک (یعنی شیئ که در زمان قبل ساکن بود و در زمان بعـد متحرک می شود) در «آن» فاصل، همان حالت زمان قبل را دارد و حالت زمان بعـد را نمی گیرد یعنی هنوز ادامه حرکت را دارد و سـکون، از زمان بعد شـروع می شود و در «آن» فاصل شروع نمی شود چون سکون «آنی» نیست بلکه زمانی است.

(و المماس اذا لم یماس)

چیزی که قبلا در زمان قبل، مماس بود الان تماس را ترک می کنـد و لامماسه را شـروع می کند در «آن» فاصل، حکم ما بعد را که لامماسه است ندارد اما حکم ما قبل که تماس است را دارد.

(فالآن الفاصل بین زمانیه اذ لا ابتداء مفارقه فیه و لاحرکه ففیه مماسه و عدم الحرکه)

«فالان الفاصل»، مبتـدی است. «ففیه مماسه» خبر است. «اذ لا ابتدا» تعلیل برای خبر است که مقدم شده است. تعلیل برای مبتدی نیست لذا در ترجمه، این تعلیل را در آخر معنی می کنیم. ضمیر در «ففیه» به «آن» فاصل برمی گردد.

ترجمه: «آنِ» فاصـل بین دو زمـان این شـیء (ضـمیر در «زمـانیه» به «شـیء» برمی گردد) و مراد از شـی، همـان چیزی است که غیرمتحرک بود و متحرک شد. یا شـیء مماسی که غیر مماس شد. مراد از «زمانیه» یعنی «آنِ» فاصل بین حرکت اولیه و سکون بعـدی، یـا «آن» فاصـل بین تماس اولیه و عـدم تماس بعـدی) در آن «آن» فاصل، مماسه است که حکم زمان قبل است و عـدم الحرکه است که آن هم حکم زمان قبل است. چون در آن «آن» فاصل، نه ابتدای مفارقت است (یعنی نه ابتدای لامماسه است) و نـه ابتـدای حرکت است یعنی حرکت و لاممـاسه هیچکـدام از این دو (مفـارقت و عـدم حرکت در «آن» واقـع نمی شونـد نه مفارقت. پس در «آن» فاصل مفارقت نیست بلکه مماسه است. حرکت نیست بلکه همان عـدم حرکتی است که قبلا بوده حکم قبلی باقی می ماند چون مباینت و حرکت هیچکدام در «آن» واقع نمی شوند پس نمی توانند در «آن» فاصل واقع شوند.

ص: ۱۲۶

(و هذا و ان کان خارجا عن غرضنا فانه نافع فیه و فی مسائل اخری)

«هذا» یعنی این بحثی که حدود یک صفحه است که توضیح دادیم که در «آنِ» فاصل آیا حکم زمان قبل است یا زمان بحث است.

این بحث اگرچه خارج از غرض ما است. چون غرض ما این بود که بیان کنیم عدم «آن» زمانی است یا «آنی» است. اما الان به این بحث پرداختیم که در «آن» فاصل، حکم زمان قبل است یا حکم زمان بعد است. پس این بحث با آن بحث فرق دارد و اگر چه خارج از غرض ما است ولی در فرض ما نافع است به این صورت که ما زمانی غیر منطبق را می خواستیم ثابت کنیم مثال برای زمانی غیرمنطبق مانند حرکت توسطیه و لامماسه. بله مماسه «آنی» بود و زمان نبود در این بحث که ربطی به غرض ما نداشت غرض خودمان را یافتیم.

بیان وجود «آن» سیال ۹۲/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۳ سطر ۱۱ قوله (فهذا الذی)

موضوع: بیان وجود «آن» سیال

نکته پیرامون جلسه قبل:

خلاصه مطالب گذشته:

در این فصل که فصل ۱۲ بود به بیان «آن» پرداختیم و گفتیم «آن» دو قسم است ۱ـ آن فاصل بین الزمانین ۲ـ آن سیال. درباره «آن» فاصل دو بحث کردیم. الف: «آنِ» فاصل وجود دارد و وجودش بالقوه است. ب: «آن» فاصل معدوم می شود و معدوم شدنش، زمانی غیرمنطبق است و سپس زمانی غیرمنطبق مطرح شد و خواستیم ثابت کنیم که زمانی غیرمنطبق داریم یعنی اینگونه نیست که اشیاء بین دفعی و تدریجی مردد باشند و فرض سوم نداشته باشیم بلکه فرض سوم که زمانی غیر منطبق است داریم. سپس وارد این بحث شدیم که «آن»ی که بین دو زمان فاصله می شود در صورتیکه دو زمان، حکم مختلف داشته باشد این «آن» در بعضی مواقع، حکم زمان بعد را دارد و در بعضی مواقع، حکم زمان قبل را دارد و از اینجا استفاده کردیم که زمانی غیر منطبق داریم. تا انیجا بحث ما در «آن» فاصل تمام شد. فقط گفته بودیم که تشابه را توضیح بدهیم و مراد از آن را بیان کنیم سپس وارد بحث در «آن» سیال شویم.

ص: ۱۲۷

توضیح تشابه: تشابه بین دو چیز در اصطلاح به معنای اشتراک در ذات و ذاتی است یعنی اشتراک در نوع که اشتراک در جنس و فصل است باشد. این را اصطلاحاً تماثل می گویند اما تشابه در اصطلاح به، اشتراک در کیف می گویند چون

اشـتراک در هر چیزی را نامگـذاری کردنـد مثلاـ اشـتراک در کمّ را تسـاوی نامیدنـد. اشـتراک در وضـع را تـوازی نامیدنـد و اشـتراک در کیـف را تشـابه نامیدنـد و اشـتراک در جنس را تجـانس نامیدنـد و اشـتراک در نوع را تماثـل نامیدنـد. تشـابه در اصـطلاح، اشتراک در کیف است امـا گـاهی به معنـای مطلق بکـار می رود یعنی اشتراک در ذات و ذاتی را شامـل می شود و اشـتراک در عوارض دیگر را هم شامـل می شود. در اینجـا مراد از تشـابه، تشـابه اصـطلاحی نیست که منحصـر در اشتراک در کیـف باشـد بلکه مراد، مطلـق تشـابه است و از آن، تشـابه در ذات اراده شـده است ولـو اختلاـف در کیفیت و کمیت و وضـع حاصل باشد ولی همین اندازه که تشابه در ذات باشد کافی است تا تشابه اطلاق شود.

ما برای تشابه و عدم تشابه مثال زدیم. برای تشابه مثال به تماس و لاتماس زدیم. برای عدم تشابه مثال به حرکت توسطیه زدیم. در تماس، تشابه به آسانی فهمیده می شود یعنی اینطور می گوییم که آن «آنی» که تماس اتفاق افتاد با آنات بعدی و همچنین در تمـام آنـات بعـدی، ذات تماس همانطور که بوده باقی است. در «آن» اول تماس بوده در«آنِ» دوم تماس بوده و تفاوتی در ذات تمـاس حاصـل نشـده است. پس در تمـام آنـاتِ وجود، تمـاس متشابه بوده لاتماس هم همینطور بوده. لاتماس اگرچه در «آنِ» اول واقع نمی شد اما در زمان بعد از آن «آن» واقع می شد و در تمام آناتِ مفروضِ در آن زمان، متشابه بود. (متشابه بود یعنی ذاتِ لاتمـاس بـودن بـاقی بود ولو کیفیت و وضع و کمیت عوض می شـد. گفـتیم در حرکت توسـطیه تشـابه نیست چون متحرک در حرکـت توسـطیه قرب و بعـدش به مقصـد لحظه به لحظه عـوض می شـود و بـا عـوض شـدن قرب و بعـد، حرکت توسـطیه عـوض می شود و وقـتی حرکت توسـطیه عوض شـد تشـابه ای نیست. سـپس این سوال را مطرح کردیم که آیـا اصـل حرکت توسـطیه مثـل اصـل لاتماس عوض نمی شود؟ یعنی همانطور که لاتماس در تمام آناتِ وجودش لاتماس است حرکت توسـطیه هم بین مبـدا و منتهی، حرکت توسـطیه است و هیـچ فرقی نمی کنـد. چرا شـما در لاتماس، تشابه را قائل شدید اما در حرکت توسـطیه که نظیر لاتمـاس است تشـابه را قائـل نمی شویـد. جـوابی که بیـان کردیم این بـود که در لاتمـاس، کیفیت و کمیت و وضع فرق می کنـد و کیفیت، و کمیت و وضع بیرون از لاتمـاس است امـا در حرکت، قرب و بعـدِ به مقصـد فرق می کنـد و به طور کلی، قرب و بعد داخل در حرکت است وامری خارج از حرکت نیست یعنی اگر حرکت را ملاحظه کنی اصـل حرکت همان قرب و بعـد است یعنی هر متحرکی (چه قطعیه و چه توسـطیه) در آن قرب و بعد است و نمی توان قرب و بعد را از او گرفت یا ذاتی است یا لازم ذات است که از ذات جدا نمی شود (یعنی جزء عوارض نیست) این فاصـله زیاد یا فاصـله کم در لاتمـاس، امر عارضـی است آن هم عـارضِ مفـارق است که می توانـد عوض شود و لاتماس را رها کنـد. پس تفاوتش، به تشـابه لاتماس خسارت وارد نمی کنـد برخلاف قرب و بعـد که اگر ذاتی حرکت نباشـند لااقل لازم حرکتنـد و حرکت را رها نمی کنند بنابراین اگر در این قرب و بعد، اختلاف حاصل شود می توان گفت که در ذات حرکت اختلاف حاصل شده است و لذا تشابهی که در ذات است را نفی می کند.

پس مراد از تشابه دراینجا، تشابه در ذات است نه تشابه در صفات، البته تشابه در لوازم هم منظور است چون تشابه در لوازم حاکی از تشابه در ذات است. اگر دو چیز در لازم، تشابه دارند در ذات هم تشابه دارند و اگر دو چیز در لازم اختلاف دارند و در ذات هم اختلاف دارند.

اما بحث جلسه امروز:

«آن» فاصل، «آنی» بود که بین زمان ماضی و زمان مستقبل فرض می شود (البته گفتیم آن فاصل، در خارج وجود ندارد و بین ماضی و مستقبل، چیزی وجود ندارد اما می توان بین ماضی و مستقبل «آنی» را فرض کرد که این «آنِ» مفروضِ غیر ماضی و مستقبل (یا به تعبیر مصنف «آنِ» محفوف به ماضی و مستقبل) «آنِ» فاصل نامیده شد و ما تا الان درباره «آن» فاصل بحث کردیم و الان می خواهیم «آن» دیگری را مطرح کنیم که «آن» سیال است. و این «آن» را با تشبیه توضیح می دهیم یعنی ابتدا چیزی را که نظیر خود این «آن» است در نظر می گیریم که ذهن ما با آن چیز آشناتر است سپس می توان از طریق آن مثال و نمونه به بحث خودمان که «آن» سیال است بپردازیم. لذا به این صورت می گوییم:

متحرکی را فرض می کنیم که انتهایش نقطه باشد شاید بتوان گفت آن متحرک، خط است ولی خط را به تنهایی در خارج نداریم لذا از این مثال صرف نظر می کنیم پس منحصراً باید بگوییم متحرک، مخروط است که نوک مخروط، نقطه است و قابل انقسام نیست چنین متحرکی که طرفش و انتهایش نقطه است از همان طرفش حرکت می کند. این نقطه روی زمین کشیده می شود و جلو می رود و خطی را ترسیم می کند یا بگو مسافتی را ترسیم می کند. این نقطه را نقطه سیّاله می گوییم که با سیلانش، خط می سازد. بعد از اینکه خط ساخته شد می توان در این خطِ ساخته شده، نقطه هایی فرض کرد که این نقطه های مفروض، قطعه قبل را به قطعه بعد وصل می کند. نقطه های متوهَّم هستند که وصل کردن آن ها هم توهم می شود چون اصل آن نقطه ها با توهم درست می شود. واصل بودنشان هم با توهم درست می شود.

اما آیا این نقطه ها خط را می سازند؟ می فرماید این نقطه ها خط را نمی سازند چون نقطه، طول و عرض و عمق ندارند هرگز نمیتوانند یک خط بسازند چون خط، طول دارد ولی نقطه طول ندارد.

پس دو گونه نقطه داریم: ۱_ نقطه ای که درون خط موجود فرض می شود که این نقطه، نقطه سیاله نیست و سازنده خط نیست بلکه بعد از ساخته شدنِ خط تازه با فرض ما درست می شود ۲_ نقطه ای مثل راس مخروط که با حرکت مخروط حرکت می کند و خط و مسافتی را می سازد. این نقطه دوم را نقطه سیاله می گوییم که سازنده خط است اما نقطه اول را نقطهٔ متوهّمه می گوییم که سازنده خط نیست. آن نقطه متوهّمه، وجود خارجی ندارد بلکه وجود فرضی دارد یا به تعبیری که در باب «آن» کردیم وجود بالقوه دارد یعنی می تواند در هر قسمتی از خط فرض شود و در فرض، موجودِ بالفعل شود.

اما نقطه سیاله در خارج وجود بالفعل دارد. یعنی راس مخروط را در خارج داریم و وجودش مثل نقطه متوهّمه نیست که وجودش فرضی و بالقوه است. پس تفاوت است بین نقطه ای که در درونِ خطِ ساخته شده فرض می شود و نقطه ای که در راس مخروط فرض می شود و با حرکتش خط را می سازد.

حال میخواهیم آن سیال را با تشبیه به نقطه سیاله درست کنیم.

ابتدا مناسب است که بحثی را مطرح کنیم که هم به «آنِ» سیال مرتبط است هم به «آنِ» فاصل مرتبط است.

ص: ۱۳۰

آیـا هر حکمی در مـورد «آن» می گوییم در مورد نقطه هم می توان گفت یـا هر چه دربـاره نقطه گفـتیم دربـاره «آن» هم می توان گفت؟ تـا الاـن همینطور بوده نقطه هـای متعـدد را که کنـار هم بگـذاری خـط درست نمی کنـد همینطور اگر «آن» های متعـدد را که کنـار هم بگـذاری زمـان درست نمی کنـد. در خـطِ موجود، بایـد نقطه ها را فرض کرد در زمانِ موجود هم باید «آن» ها را فرض کرد. «آن» بین دو زمان فرض می شود که به عنوان واصل یا فاصل است. نقطه هم بین دو خط فرض می شود که به عنوان واصل یا فاصل است. نقطه می توانـد سیاله باشـد و خط بسازد «آن» هم می توانـد سیال باشد و زمان بسازد. پس آنچه دربـاره «آن» می گـوییم دربـاره نقطه هم می گوییم و آنچه دربـاره نقطه می گوییم دربـاره «آن» هم میگوییم. ولی نقطه مربوط به مسافت است و «آن» مربوط به زمان است یعنی نقطه را از کمّ متصل قار بدست می اوریم و «آن» را از کمّ متصل غیر قار بدست می آوریم و هر دو (نقطه و «آن») جزء لایتجزی است. بعد از اینکه مشبّهٌ به را که نقطه سیاله است ذکر کردیم وارد در ذکر مشبّه که «آن» است می شویم. می فرمایـد «آن»ی را مـا سـیلان می دهیم البته نقطه راس مخروط را در خـارج داشتیم وسـیلان دادیم ولی «آن» را در خارج نـداریم و آن را فرض می کنیم و همین «آن» فرضـی را سـیلان می دهیم که با سـیلانش زمـان درست می شود. علت اینکه مـا «آن» را تشبیه به نقطه می کنیم همین است که «آن» را در خـارج نـداریم و بـا «آن» انس نـداریم اما نقطه را در خارج داریم ولو جـدای از سـطح و جسم نیست ولی در خارج وجود دارد اما «آن» در خارج وجود دارد ولی بـالقوه است نه باالفعل لـذا وقتی می خواهیم آن را سـیلان بـدهیم برای ما سـخت است. مگر اینکه تشبیه به نقطه کنیم و با توجه به آنچه که نقطه ترسـیم می کند می توان گفت «آن» سـیال داریم. حال اگر کسـی گفت زمان از «آنِ» سیال درست می شود ما ایرادی به او نمی گیریم چون زمان به معنای مقـدار حرکت است.این «آن» وقتی حرکت می کند این حرکتش مقداری دارد که آن مقـدار را زمـان می گـوییم فرض می کنیم «آنی» را که حرکت می کنـد و چون هر حرکـتی مقـدار دارد پس این حرکتِ «آن» هم مقدار دارد و اسم مقدارِ آن، زمان است همین مقدار بحث، ثابت می کند «آن» سیال داریم و خصوصیات آن را بیان کردیم ولی مصـنف حدود یک صـفحه درباره «آنِ»سـیال بحث می کند و بعد از آن هم حکم دیگری برای «آن» سیال می گویـد که آیـا «آن» می توانـد عـادّ زمان باشـد. یکبار سوال می کنیم آیا «آن» می توانـد زمان بسازد؟ جواب می دهیم که «آنِ» متوهم نمی توانـد بسازد اما «آن» سـیال می توانـد. یکبار سوال می کنیم آیا «آن» می توانـد مُفنی زمان باشـد؟ جواب می دهیم که می تواند.

توضیح عبارت

(فهذا الذی تکلمنا فیه هو الآن المحفوف بالماضی و المستقبل)

این «آن» ی که از اول فصل تا اینجا درباره اش بحث می کردیم همان «آن» ی بود که به ماضی و مستقبل پیچیده شده بود یعنی دو طرفش را ماضی و مستقبل گرفته بود و «آن»، وسط این دو قرار گرفته بود.

(کانّه حدث زمان فحُدَّ بعد حصوله بهذا الآن)

این «آن» که تا الان درباره آن بحث می کردیم و اسمش «آن» فاصل بود چگونه بوجود آمد؟ می فرماید زمان، موجود شد و زمان را با این «آن» محدود کردیم یعنی زمانی که محدود نبود و داشت ادامه پیدا می کرد ما با فرض خودمان آن را بُریدیم و با این بریدن آن را محدود کردیم و با این محدود کردن «آن» ی در انتهای زمان بوجود آوردیم.

ترجمه: گویا شان این است که زمانی حادث شد که بعد از اینکه حاصل شد محدود به این «آنِ» محفوف شد (یعنی ما با فرض خودمان زمان را محدود به این «آن» کردیم والا زمان محدود نبود و از ماضی گذشت و به مستقبل می رفت).

(و قد یتوهم آن آخر علی صفه اخری)

به کلمه «قد یتوهم» توجه کنید. این «آن»ی که به آن، «آن» سیال می گوییم در خارج موجود نیست یعنی مثل نقطه ی راس مخروط نیست. این «آن» ی است که باز هم باید آن را فرض و توهم کرد. ولی بعد از اینکه آن را توهم کردید آن را در ذهن خودتان به سیلان بیندارید و فکر کنید که در خارج سیلان دارد. در خارج، از کِششِ این «آن» زمان درست می شود مثل اینکه در خارج، از کِشش نقطه واقعی، خط درست می شود.

ص: ۱۳۲

ترجمه: «آنِ» دیگری توهم می شود که صفت دیگری دارد (یعنی صفت سیلان دارد اما «آنِ» قبلی که «آنِ» فاصل بود، صفت فاصلیت یا واصلیت یا محفوفیت داشت).

(فکما انّ طرف المتحرک ولیکن نقطه ما، یفرض بحرکته وسیلانه مسافةً مّا)

این «آن» را باید با تشبیه تعریف کند لذا می گوید خود نقطه را فرض کن یعنی فرض کن طرف متحرکی، نقطه است و درباره خطی که با سیلان این نقطه بوجود می آید یا مسافتی که با سیلان این نقطه بوجود می آید از کلمه «یفرض» استفاده می کند یعنی آن خط که درست می شود خطی است که بر اثر کِشش درست می شود والاـ خطی در خارج تولید نمی شود. در واقع آن کِشش تولید می شود و ما با آن کِشش، خطی فرض می کنیم یعنی اینطور نیست که نقطه راس مخروط مثلا جوهر باشد و ما وقتی آن را می کشیم خطی را احداث کند. اگر جوهر باشد فقط می تواند یک نقطه تولید کند.

مثل اینکه انگشت خودتان که مرطوب نیست و جوهر هم ندارد بر روی زمین بکشی و زمین، خاکی نباشد که بر اثر کشیدن انگشت، شیاری در درون خودش ایجاد کند بلکه روی یک سنگ سفت که غبار روی آن نیست اگر بکشی خط تولید نمی شود. این نقطه هم که روی زمین بکشی با حرکتش خطِ فرضی درست می کند ولی بالاخره خط درست می کند ولو خط فرضی باشد.

(کانه اعنی ذلک الطرف هو المنقل)

نسخه صحیح «هو المنتقل» است. ضمیر در «کانه» را خود مصنف برمی گرداند. اما چرا تعبیر به «کانّه» می کند؟ چون منتقل، در واقع نقطه نیست بلکه مخروط در واقع منتقل است. مخروط منتقل می شود گویا نقطه منتقل می شود. زیرا منتقل همان متحرک است نه طرف متحرک، و مصنف طرف متحرک را لحاظ می کند لذا «کانه» آورده است.

ص: ۱۳۳

ترجمه: گویا آن طرف، منتقل است.

(ثم ذلک الخط تفرض فیه نقط لا الفاعله للخط بل المتوهمه واصله له)

تا اینجا نقطه سیاله درست شد و با این نقطه سیاله، خط درست می شود حال خطی که درست شد در آن خط، نقطه فرض می شود. این نقطه های فرضی که در خط بعد از درست شدن، فرض می شوند همان نقطه هایی هستند که وجود بالقوه دارند و نمی توانند خط را درست کنند و اگر کنار هم قرار بگیرند خط را درست نمی کنند.

مراد از «ذلک الخط» یعنی همین خطی که با سیلان نقطه درست شد.

ترجمه: در این خط نقطه هایی فرض می شود که این نقطه ها سازنده خط نیستند هر چقدر از این نقطه ها کنار هم قرار بدهی خط را نمی سازند بلکه توهم می شوند با این خصوصیت که واصل خط هستند یعنی خط قبلی را به خط بعدی می چسبانند. هر نقطه ای که فرض کنی قبل و بعدِ این نقطه، خط است و این نقطه، واصل بین قبلی و بعدی می شود و به عنوان واصل یا فاصل توهم می شود والا آن خط، خودش پیوسته است و این نقطه آن را وصل یا فصل نمی کند.

نکته: بعد از «واصله له» باید ویرگول گذاشته شود. و از «کذلک یشبه ان یکون... » شروع به بیان «آن» می کند که در زمان، «آن» را تصویر می کند یا در حرکت که زمان، مقدار آن است «آن» را تصویر می کند.

ص: ۱۳۴

ادامه بحث وجود «آنِ» سیال ۹۲/۰۷/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۷۴ سطر اول قوله (بل الجواب)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیات آن است یا خیر؟

گفتیم «کل اثنین زوج» یک کبرای کلّی است و حکمی که در این کبرای کلّی است بر صغریاتِ اثنین صدق می کند. وقتی می گوییم «کل اثنین زوج» معنایش این است که این اثنینِ بالخصوص، زوج است، آن اثنینِ بالخصوص هم زوج است و هکذا. یعنی حکم روی نوع رفته ولی روی افراد اثنین پخش می شود. علم ما به «کل اثنین زوج» علم بالفعل می شود اما علم ما به اینکه این اثنینِ بالخصوص، زوج است علم بالقوه است یعنی به عبارت دیگر: علم ما به اینکه این چیز زوج است بالقوه می باشد یعنی ابتدا باید ثابت کنیم که این چیز اثنان است تا کبرای کلی بیاید و ثابت کند که زوج است. ابتدا قضیه «کل اثنین زوج» را داریم سپس به چیزی برخورد می کنیم که اثنین بودنش معلوم نیست ولی در واقع اثنان است. این هم بالقوه زوج است یعنی در خارج، حقیقه و واقعا زوج است اما در علم من بالقوه زوج است یعنی می توانم زوج بودن آن را کشف کنم و وقتی زوج بودن آن را کشف می کنم که اثنین بودنش کشف شود. وقتی معلوم می شود که اثنین است معلوم می شود زوج است به اینصورت می گوییم که این شی اثنان است و هر اثنانی زوج است پس این شی زوج است.

پس وقتی «کل اثنین زوج» در نزد ما روشن می شود ما دو علم داریم ۱ــ علم به کبری که می گوید هر اثنینی زوج است ۲ــ علم به صغری که می گوید این زوج است.

ص: ۱۳۵

اگر علم به کبری برای ما بالفعل حاصل شد علم به صغری، بالفعل نمی شود بلکه بالقوه است و بعداً باید آن را بالفعل کرد اما چگونه بالفعل می کنیم؟ بر اثر تجربه یا مشاهده یا هر چیزی که متوجه می شویم این چیزی که درباره اش بحث می کنیم اثنان است. تا فهمیدیم این اثنان است آن کبرایی که بالفعل معلوم بود که «کل اثنین زوج» بود را ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم که «فهذا زوج». در مثال «کل انسان حیوان» هم می گوییم وقتی این کبرای کلّی را می گوییم، بالفعل نزد ما این کبری «کل انسان حیوان» معلوم است ولی زید هم حیوان است. بعد از اینکه معلوم شد زید انسان است معلوم می شود که حیوان هم هست و علم به اینکه «زید حیوان» که بالقوه بود بالفعل می شود.

این مطلبی بود که مقدمةً گفتیم. حال کسی به ما اشکال می کند.

اشکال: این قضیه «کل اثنین زوج» که معلوم شما است در واقع معلوم شما نیست زیرا اگر معلوم شما بود هر چیزی که اثنان است را باید حکم به زوج بودنش کنید در حالیکه اگر در دست شخص دو عدد سنگ وجود دارد و ما از تعداد سنگها خبر نداریم از ما می پرسد که آنچه در دست من است آیا زوج است یا زوج نیست؟ ما نمی توانیم جواب بدهیم که زوج است. با

اینکـه می دانیم اثنـان زوج است ولی نمی داانیم اثنـانی که در دست این شـخص است زوج است یـا نه؟ پس نمی تـوان گفت «کل اثنین زوج». پس این عبارت معلومِ بالفعلِ شما نیست.

ص: ۱۳۶

بحث ما در صحت و کذب قضیه «کل اثنین زوج» نیست بلکه بحث در این است که آیا معلوم بالفعلِ من هست یا نیست؟ اگر معلوم بالفعل من هست و من می دانم که زوج است پس این چیزی هم که در دست این شخص است یکی از افراد اثنین است و بایـد به آن هم بگویم که زوج است در حالی که نمی دانم زوج است پس معلوم می شود که «کل اثنین زوج» نزد من معلوم نشده اگر معلوم شده بود می گفتم مصادیق آن هم معلوم است.

جواب: مصادیق را بالقوه می دانی و کبری را بالفعل می دانی یعنی بالفعل می دانی که هراثنینی زوج است ولی بالقوه می دانی آنچه در دست این شخص است زوج است. این بالقوه وقتی بالفعل می شود که آن شخص دست خودش را باز کند و داخل دست او را ببیند که دو سنگ است و مصداق برای «کل اثنین زوج» می شود.

دوباره مطلب را تکرار می کنیم:

مصنف می گوید در این مساله، یک معلوم و یک مجهول داریم. معلوم همان کبرای کلی است که «کل اثنین زوج» است و بالفعل معلوم است. مجهول همان چیزی است که در دست این شخص قرار دارد که نمی دانیم چند تا است؟ که بالفعل مجهول است این مجهول، آن معلوم را از معلوم بودن در نمی آورد. (قسمت مهم جواب، همین بخش است) یک عامّی نزد شما معلوم است و یک خاصی نزد شما مجهول است عامّ «کل اثنین زوج» است. خاص همان چیزی است که در دست این شخص است که مجهول می باشد اما چه چیزِ خاص مجهول است؟ اثنین بودن خاص مجهول است و به تبع زوج بودنش مجهول است. این خاص که مجهول است به عام که معلوم است خسارتی وارد نمی کند. آن عام، هنوز هم معلوم و معتقد شما است. حتی الان هم که نمی دانید در دست این شخص چند تا سنگ است باز هم حکم می کنید که «کل اثنین زوج» و به این حکم هم علم دارید. معلوم می شود که آن خاصِ مجهول به این عامِ معلوم، جهل خودش را سرایت نمی دهد. پس آنچه که معلوم بوده، بالفعل معلوم است و هیچ وقت از معلومیت نیفتاده. شما گمان می کنید که آن مجهول این معلوم را مجهول کرد در حالی که اینگونه نیست و آن مجهول باید صبر کند تا با یک تغییری همراه شود و این معلومِ بالفعل را به آن تغییر ضمیمه کنید تا مجهول شما، معلومِ بالفعل شود یعنی این سنگ هایی که در دست این شخص است با امری (مثل باز کردن دست) همراه شود تا این شخص ببیند و اثنان بودن این سنگ روشن شود و آن کبری را ضمیمه می کنیم و این مجهول را معلوم بالفعل می کند.

ص: ۱۳۷

مصنف قبل از اینکه وارد جواب شود وارد مطالبی می شود و بعدا جواب را می گوید. مصنف ابتدا می گوید که ما دو مطلب را اراده نکردیم.

۱ــ ما نمی گوییم فقط یک معلوم داریم.

۲ــ ما نمی گوییم فقط دو معلوم داریم که هر دو بالفعل اند بلکه می گوییم دو معلوم داریم که یکی معلوم بالفعل است و یکی معلوم بالقوه است که مجهول بالفعل است و آن مجهول بالفعل که معلوم بالقوه است را معلوم بالفعل می کنیم.

اما آن یکی که معلوم است عبارتست از «کل اثنین وزج» که منحصراً همین، معلومِ ما است اگر فقط این را داشته باشیم شما می توانید بر ما نقض کنید و بگویید که شما گفتید «کل اثنین زوج» و آنچه که در دست من است اثنین است ولی تو نمی دانی. لذا نقض وارد می شود. یعنی اگر بدانم «کل اثنین زوج» در کنار این قضیه چیزی برای مجهول و معلوم بالقوه نیست و فقط یک معلوم دارم شخص می تواند نقض وارد کند که آنچه در دست من است اثنین است ولی نمی دانی.

مصنف می گوید پس دو معلوم داریم اما ابتدا طوری آن دو معلوم را بیان می کند که اشکال وارد می شود. سپس طوری بیان می کند که اشکال وارد نشود.

آن دو معلوم این است که هر چیزی که اثنان است واقعا می دانم که اثنان است و بالتبع می دانم که زوج است. این مطلب «که اگر بدانم اثنان است می دانم زوج است» صحیح است ولی آیا هر چیزی که اثنان است من واقعا می دانم که اثنان است؟ این واضح است که باطل است. پس دو علم را نباید اینطور تصویر کرد که هر چیزی که اثنان است می دانم که اثنان است و بالتبع می دانم که زوج است. این، دو تا علم است که هر دو علم را نداریم بلکه دومی را فقط داریم یعنی هر چیزی که بدانیم اثنان است بالتبع می دانیم زوج است ولی اینکه هر چیزی که اثنان است من می دانم اثنان است را نداریم.

ص: ۱۳۸

باید دو معلوم را اینگونه تصویر کرد ۱ـ می دانم آنچه که در دست تو است زوج است بالقوه. یعنی به شرطی که بدانم آنچه در دست تو است اثنان می باشد. ۲ـ می دانم که «کل اثنین زوج». این علم دومی، شرطی ندارد.

این صورت را قبول می کنیم و می گوییم آن بالقوه، جهلش را به این بالفعل سرایت نمی دهد بلکه این بالفعل اگر ضمیمه شود به آن بالقوه که تغییر کرده آن بالقوه را که معلوم بالقوه و مجهول بالفعل بود را معلوم بالفعل می کند.

توضیح عبارت

(بل الجواب عن هذا انا لم نقل انا نعرف كل اثنين زوج فاذا لم نعرف اثنين زوجا ينقض قولنا)

«هذا» یعنی آنچه ارسطو گفته.

جواب از اشکال این نیست که ارسطو از قول بعضی نقل کرده است بلکه جواب این است که ما نگفتیم که می شناسیم «کل اثنین زوج» را تا اگر اثنین را به عنوان زوج نشناختیم قول ما نقض شود.

یعنی ما نمی گوییم که: می دانیم هر اثنین زوج است. که فقط یک علم بالفعل داشته باشیم و علم دیگر که علم بالقوه باشد نداریم. اما اینطور نمی گوییم تا اگر اثنینی را به عنوان زوج نشناختیم قول ما نقض شود.

(و ايضا لم نقل انا نعرف من كل شی هو اثنان انه اثنان فتعرف انه زوج)

پس یک علم را ادعا نمی کنیم بلکه دو علم را ادعا می کنیم و الان که دو علم را ادعا می کنیم نمی گوییم آن دو علم این است که از هر چیزی که در خارج اثنان است می شناسیم که اولا اثنان است و ثانیا زوج است. یعنی اینگونه نمی گوییم که هر اثنانِ واقعی را می دانیم اثنان است و بالتبع می دانیم زوج است. این که بگوییم «بالتبع می دانیم زوج است» اشکالی ندارد اما اینکه بگوییم «هر اثنان واقعی را می دانیم اثنان است» صحیح نیست و غلط است.

ص: ۱۳۹

مراد از «هو اثنـان» یعنی «هو اثنـان واقعا» است و «انه اثنان» متعلق به «نعرف» است یعنی اینطور نیست که ما بگوییم هر شیئ که اثنان واقعی هست می شناسیم که اثنان است تا بدنبالش بفهمیم که زوج است.

(بل قلنا احد قولین)

بلکه یکی از این دو چیز را می گوییم که یکی از آن دو را توضیح دادیم و یکی را توضیح ندادیم. یکی از آن دو را طوری بیـان می کنیم که اشکال مستشکل مطرح نشود. و دیگری را طوری بیـان می کنیم که اشکال مستشکل وارد شود و جواب دهیم.

امـا اولی این است که مـا این طور عـالم شویم که «کل اثنین عرفناه اثنان فانه زوج» یعنی شرط می کنیم و می گوییم هر اثنینی که بدانیم اثنین است پس آن در علم مـا زوج است بله هر اثنـانی واقعا زوج است ولی هر اثنینی که بدانیم اثنین است پس آن در علم ما زوج است در این صورت اشکال مطرح نمی شود چون می گویم هر اثنینی که بدانم اثنین است زوج می باشد حال آن شخصـی که سنگی را در دست خودش گرفته و سوال می کند آیا زوج است یا نه؟ به او می گوییم که ما نمی دانیم آنچه در دست تو است اثنین می باشد یا نمی باشد. لذا نمی توانم بگویم زوج است.

امـا دومی این است که نگویم هر اثنـانی که می دانم اثنـان است زوج است بلکه اینطور بگویم که «هر اثنـانی را می دانم زوج است» و این قضیه، تحلیل به دو قضیه می شود ۱ــ هر اثنانی زوج است ۲ــ اثنین هـایی که اثنین بودن آنها را نمی دانم. آنها، زوج هستند و در علم من هم زوج هستند ولی بالقوه زوج هستند و باید کاری کنم تا معلوم شود که زوج است و آن کار این است که روشن کنم آنچه که در واقع اثنان است من هم فهمیـدم که اثنان است وقتی می فهمم اثنان است حکم به زوجیت می کنم.

پس حکمی داریم که زوجیت است و یکبار روی موضوع عام رفته و قضیه «کل اثنین زوج» را تشکیل داده و یکبار روی موضوع خاص رفته و مربوط به آنچه در دست این شخص است می باشد. و این قضیه که روی موضوع خاص رفته و مجهول است ضرری به آن قضیه ای که روی موضوع عام رفته نمی زند.

بعد از اینکه این خاص را که مجهو است تغییر می دهید و با حس می یابید که در دست این شخص اثنان وجود دارد همین مجهول بالفعل، معلوم بالفعل می شود. همین چیزی که تا الان می گفتید بالقوه «نعلم انه زوج» الان بالفعل می گویید که «نعلم انه زوج».

(اما ان کل اثنین عرفناه فانا نعرف انه زوج)

یا اینطور می گوییم که هر اثنینی را که شناختیم اثنان بود می شناسیم که زوج است یعنی شرط می کنیم هر اثنینی که اثنین بودنش معلوم باشد زوج بودنش معلوم است.

(او کل اثنین فی نفسه _عرفناه او لم نعرفه _ فهو فی نفسه زوج)

در صورت دوم قید «عرفناه» نمی آوریم بلکه «فی نفسه» می اوریم و مراد از «فی نفسه» یعنی «عرفناه او لم نعرفه» یعنی خود اثنین خارجی را می شناسیم اما اینکه من آن را می شناسم یا نمی شناسم توجهی ندارم. و می گوییم «کل اثنین فهو فی نفسه زوج» و مراد از «فی نفسه» یعنی با قطع نظ از معلوم بودنش یا معلوم نبودنش حکم می کنم به اینکه زوج است.

(اما القسم الاول فلا ینتقض بالشبهه التی وردت)

ص: ۱۴۱

قسم اولی که می دانیم و گفتیم «کل اثنین عرفناه فانا نعرف انه زوج» بود، شبهه در مورد آن وارد نمی شود چون هیچ تخلفی ندارد. پس نقضی بر آن وارد نمی شود.

(و اما الوجه الثانی فهو معرفه عامیه لا یناقضه الجهل الخاصی)

اما قسم دوم معرف عامیه و عامی است عامی یعنی کلی است. یعنی قضیه، قضیه کلی است و حکم روی کلّی رفته است. که «کل اثنین زوج» می باشد.

«لا یناقضه»: جهل که خاص است مناقض با این عام نیست یعنی این اثنین بالخصوص را نمی دانم که آیا زوج است یا نه؟ بلکه این جهل خاص در یک صورت به آن معرفت عام ضمیمه می شود و جهل خاص بر طرف می شود و علم خاصی در کنار علم عام برای من درست می شود.

ترجمه: وجه دوم معرفت عامی است که جهل خاص (یعنی جهل در یک مورد خاص) مناقض آن نیست).

(لانا و ان لم نعلم ان الذی فی ید فلان زوج او لیس بزوج)

ما می دانیم اثنان زوج است ولی نمی دانیم آنچه در دست فلانی است آیا زوج است یا نیست؟ چون نمی دانیم آنچه در دست فلان شخص است اثنان است.

(فعِلمنا ان کل اثنین فهو فی نفسه زوج ثابت معناه غیر باطل)

معنای این معلوم کلی ما ثابت است و باطل نیست و با جهل خاص، باطل نمی شود. جهل خاص چیز جدایی است و این علم ما که به این عام تعلق گرفته چیز جدایی است.

ص: ۱۴۲

(و اما ما جهلناه فانه داخل فی علمنا بالقوه لا بالفعل)

آنچه که نزد ما مجهول است معلوم بالقوه است و معلوم بالفعل نیست. و معلوم بالقوه نمی تواند معلوم بالفعل را مجهول کند.

ترجمه: آنچه که مجهول ما است یکی از مصادیق علم بالقوه ما است نه اینکه مصداق علم بالفعل می باشد (که می تواند بالفعل شود و ما آن را بالفعل می کنیم)

(فالجهل به لا یکون جهلا بالفعل بما عندنا)

جهل به این امر خاص، جهل به آنچه که نزد ما است (که مراد امر عام است) نیست. امر عام (کل اثنین عام) نزد ما است و این امر خاص نزد ما مجهول است. جهل به این امر خاص، باعث جهل به آن امر عام نمی شود.

«جهل بالفعل»: جهل بالفعل به آنچه نزد ما است نمی باشد بلکه جهل به یکی از معلومات بالقوه ای است که تحت این معلوم بالفعل مندرج است.

(و اذا حصل عندنا ان الذی فی یده اثنان و تذکرنا المعلوم الذی کان عندنا)

حال اگر جهلِ خاصِ ما برطرف شد یعنی فهمیدیم که آنچه در دست فلان شخص است اثنان می باشد دراینصورت آن که مجهول بود معلوم می شود و آن معلوم قبلی را که قبلا داشتیم تذکر می دهیم و متذکر می شویم و کنار این معلوم جدید قرار می دهیم.

یعنی «کل اثنین زوج» را می دانستیم اما «هذا الذی فی ید فلان اثنان» را نمی دانستیم. موضوع و محمول در قضیه دوم با موضوع و محمول در قضیه اول فرق می کند. ولی موضوعِ یکی، مصداق برای موضوع دیگری است.

ص: ۱۴۳

ترجمه: وقتی که حاصل شد آنچه در دست فلان شخص است اثنان است و متذکر شدیم آن معلومی را که (کبرای کلی را) که قبلا داشتیم.

(عرفنا فی الحال ان الذی فی یده زوج)

در همان حالی که متذکر کبرای کلی شدیم و به این صغری چسباندیم می شناسیم که آنچه در دست فلانی است زوج است.

(فاذن مجهولنا غیر معلومنا)

پس آنچه که مجهول ما بود (که اثنان بودن ما فی ید فلان بود) غیر از معلوم است (که زوج بودن کل اثنین است).

(و لیس اذا لم نعرف ان شیئا ما هو زوج امرلا _ لانا لا نعرف انه اثنان ام لا _ یبطل ذلک ان نعلم ان کل ما هو اثنان فهو زوج)

اگر من علم اول را نداشتم علم دوم من را باطل نمی کند. اگر ندانستم که شی زوج است یا نه؟ به این جهت که نمی دانستم اثنان است یا نه؟ اینکه نمی دانستم زوج است یا زوج نیست باطل نمی کند آن مطلبی را که من به طور کلی از ابتدا می دانستم که هر چه اثنان است زوج می باشد این که من نمی دانم چرا زوج است به خاطر این است که نمی دانم اثنان است اگر به زوج بودن آن علم ندارم به خاطر این است که به اثنان بودنش علم ندارم نه به خاطر اینکه نمی دانم «کل اثنین زوج».

ترجمه: وقتی نمی دانم آنچه در دست فلانی زوج است یا نه؟ چون نمی دانم که اثنان است یا نه؟ این ندانستن من باطل نمی کند (کلمه لیس بر سر یبطل داخل می شود) این دانسته را که «کل ما اثنان فهو زوج» یعنی آن ندانسته من این دانسته من را باطل نمی کند.

ص: ۱۴۴

(فتکون قد علمنا ایضا ان ذلک زوج من زوجه)

دانستیم که آنچه در ید فلانی است زوج است. ابتدا نمی دانستم زوج است ولی الان که کبرای کلی را ضمیمه کردیم دانستیم که زوج است.

البته قبل از اینکه کبری را ضمیمه کنیم می دانستیم که ما فی یده زوج است. اما من وجه می دانستیم اما بعد از ضمیمه کردن کبری فهمیدیم که ما فی زیده زوج است بالفعل.

مراد از من وجه، بالقوه است.

ترجمه: همانطور که دانستیم که «کل اثنین زوج» همچنین دانستیم که ما فی ید فلان هم زوج است ولی من وجه و بالقوه دانستیم و الان بالفعل شد.

(فبهذا یزول ذلک الشک)

پس به این بیان و جوابی که دادیم، شک و اشکالی زائل می شود. نه به آن چه که ارسطو گفته. آنچه که ارسطو گفته مزیل شک و اشکال نیست.

ادامه بحث وجود «آن» سیال ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۴ سطر ۲ قوله (و المنتقل)

موضوع: ادامه بحث وجود «آن» سیال

بحث در «آن» سیال داشتیم و اینکه این «آن»، می تواند سازنده زمان باشد. ابتداءً شیخ منتقلی را فرض می کند و این منتقل، حرکتی را انجام می دهد که روی مسافتی و در زمانی واقع می شود. سپس می فرماید این منتقل همراه مسافت و حرکت و زمان نیست بلکه همه اینها را پشت سر گذاشته است. فقط با انتهای این سه تا و طَرَفِ این سه تا همراه است. طرف حرکت (که همان حرکت حرکت قطعیه است) را توضیح دادیم. طرف زمان، «آن» است و طرف مسافت هم نقطه است. این منتقل با این سه طرف، همراه است پس با سه تا نهایت همراه است.

ص: ۱۴۵

در ادامه سه مطلب بیان می شود.

مطلب اول: منتقل، خودش هم نهایت خودش است اما به شرطی که خودش را ممتد فرض کنی. اگر ممتد فرض کردی یعنی

از مبدئی شروع کرده و به منتهایی ختم کرده است. سپس خود منتقل را نگاه می کنی که در آخر آن مسافت رسیده است. امتداد فرضی که از مبدأ تا منتهی درست کرده الان که به انتها رسیده تمام شده است. خودش نهایت همان امتدادی است که خودش درست کرده پس خودش نهایت خودش می شود اما خودش بما اینکه نقطه است و. نهایت خودش می شود بما اینکه ممتد بوده. یعنی خودش به وصف امتداد، منتهی شده و الان خودش بدون وصف امتداد، نهایت برای خودش که با وصف امتداد بود قرار گرفته است.

تا اینجا مصنف، اینگونه منتقلی را فرض می کند و «آن» ی که این منتقل همراه آن است را تصویر می کند. این مطلب اول بود که تمام شد.

مطلب دوم: این «آن» ی را که فرض کرده بود سیال قرار می دهد و برای آن خصوصیاتی ذکر می کند ولی بحث از وجود آن «آن» نمی کند.

در مطلب اول بیان می کند که چنین «آن» ی وجود دارد. اما در مطلب دوم این «آن» را سیال قرار می دهد و دو خصوصیت برای آن ذکر می کند.

مطلب سوم: در مطلب سوم وارد وجود «آن» سیال می شود یعنی اگر این «آن» وجود داشته باشد با سیلانش زمان را می سازد.

توضیح عبارت

ص: ۱۴۶

(و المنتقل ایضا نهایه لنفسه من حیث انتقل)

«ایضا»: یعنی همانطور که آن «آن» نهایت زمان شد و آنچه که ما اسم آن را حرکت قطعیه گذاشتیم نهایت حرکت شد و آن که نقطه بود نهایت مسافت شد، همچنین منتقل هم نهایت برای خودش است.

«من حیث انتقل»: قید برای «لنفسه» است یعنی نه اینکه منتقل از حیث انتقال، نهایت است بلکه منتقل، نهایت است برای خودش که منتقل بود. یعنی خودش را ممتد فرض کن و این منتقل، نهایت خودش می شود در وقتی که ممتد بود.

(کانه شی ممتد من المبدأ فی المسافه الی حیث وصل)

گویا این منتقل، شیئ است که امتداد پیدا کرده از مبتدا در مسافتی که به آنجا رسیده است (البته از آن جا هم عبور می کند ولی شما آن را الان در اینجا نگه داشتید و آن را ملاحظه می کنید امتداد سابق آن را لحاظ می کنید و خودش را هم می بینید و می گویید خودش انتهای همان امتداد سابقش است)

(فانه من حیث هو منتقل شی ممتد من المبدا الی المنتهی)

این منتقل به لحاظ اینکه نقطه است ممتد نیست ولی با حیث انتقال، یک امر ممتدی است که از مبتدا تا منتهی است (مراد از منتهی همان جایی است که رسیده و شما آن را قطع کردید و ملاحظه اش می کنید)

(و ذاته الموجوده المتصله الان حد و نهایه لذاته من حیث قد انتقل الی هذا الحد)

و ذات منتقل بدون قید امتداد، که موجود است و متصل به آن امتداد قبلی است.

ص: ۱۴۷

«الآن»: مراد ذات الآنش، است یعنی جایی که رسیده و شما آن را قطع کردید و منتهی فرض می کنید. این ذاتِ الآنش (بدون قید امتداد) نهایت و حد است برای خودش اما خودش از این حیث که ممتد فرض شد.

تا اینجا مصنف سه تا نهایت درست کرد و نهایت چهارمی هم اضافه کرد.

۱ــ منتقل طرف برای خودش شده.

۲ــ «آن»، طرف برای زمانی شده که «آن» در آن زمان حرکت می کرده است.

۳ــ نقطه طرف برای مسافتی شده که نقطه در آن مسافت عبور کرده است.

۴ــ معنایی که اسم آن را حرکت قطعیه گذاشتیم منتهی شده برای خود حرکت قطعیه که از مبدئی شروع شده، و به منتهایی رسیده است.

صفحه ۱۶۴ سطر ۴ قوله (فحری بنا)

تا اینجا بحث از «آن» سیال نبود فقط منتقلی را فرض کرد و «آن» ی را کنارش قرار داد. از اینجا به سراغ منتقل می رود و مطلب دوم را توضیح می دهد.

توضیح مطلب دوم: منتقل را یکبار در مسافت لحاظ می کند یکبار در زمان لحاظ می کند. بالاخره این منتقل، سیلان دارد چون حرکت می کند. که یکبار سیلانش را در مسافت ملاحظه می کنیم یکبار سیلانش را در زمان ملاحظه می کنیم چون زمان بر مسافت منطبق است. منتقل که در مسافت، منتقل می شود حتما در زمان هم منتقل می شود و یا اگر منتقل که در زمان، منتقل می شود. حتما در مسافت هم منتقل می شود. گویا زمان و مسافت لازم و ملزومند یعنی یکی منطبق و یکی منطبق علیه است. مصنف می فرماید این منتقل که در مسافت حرکت می کند با سیلانش مسافت را می سازد یعنی الان یک مقداری از زمین است که مسافتِ حرکت نیست و این منتقل، دارد آن زمین را مسافت حرکت قرار می دهد یا اینطور بگو که خود این منتقل با حرکتش خطی را می سازد و آن خط، مسافتش است چون نقطه روی مسافتی که خط است حرکت می کند نقطه روی جسم حرکت نمی کند چون خط است که سطح و عمق ندارد و فقط طول دارد. نقطه هیچکدام از اینها را ندارد و فقط بر روی طول حرکت می کند یا بگویید که نقطه، طول خط را می سازد.

ص: ۱۴۸

پس مسافت را می سازد اما در واقع چیزی را می سازد که خودش نهایت آن چیز است. این منتقل که نقطه است با انتقالش مسافتی را که خط است می سازد به عبارت دیگر، چیزی را می سازد که خودش نهایت آن چیز می شود. یعنی نقطه، خطی را می سازد که خودش نهایت آن خط می شود. همین وضع را در زمان فرض کنید که این نقطه که در زمان عبور می کند در زمان، محاذی با یک «آن» می شود و وقتی که دارد می رود گویا «آن» را به همراه خودش می کشد و آن «آن» دارد زمان را می سازد آن «آن» زمانی را می سازد که خودش نهایت آن زمان واقع می شود. همان وضعی که این منتقل نسبت به مسافت دارد همین وضع را منتقل یا «آن» ی که منتقل، محاذی او در زمان بوده نسبت به زمان دارد سپس دو خصوصیت برای این دو (۱ــ منتقلی که نقطه است ۲ــ منتقلی که «آن» است) ذکر می کند.

مصنف می گوید نقطه امری غیرمنقسم است واین امر غیرمنقسم بمااینکه غیر منقسم است ادامه پیدا می کند و در طول این مسافت این امر غیر منقسم را داریم. «آن» را هم می گوید غیر منقسم است و در طول این زمان این امر غیر منقسم را داریم.

مراد از «غیر منقسم» یعنی غیر منقسم کلی را داریم نه اینکه غیر منقسم شخصی را داشته باشیم. یعنی الان منتقل که در اینجا است صدق می کند که غیر منقسم وجود دارد وقتی این منتقل به آن طرف می رود صدق می کند که غیر منقسم وجود دارد. این غیر منقسم بمااینکه غیر منقسم است باقی می باشد اما شخصِ غیر منقسم باقی نیست چون شخصِ اول تمام شده و شخص دوم شروع شده اما غیر منقسم بما اینکه غیر منقسم است امری است که باقی مانده و تغییر نکرده است. اما غیر منقسم بمااینکه نقطه است امری است که تمام شده. «آن» را هم می گوید که این «آن»، بمااینکه غیر منقسم است امری است باقی مانده اما «آن» بما اینکه «آن» است تمام شده است چون «آن» ذاتش طوری است که باید تمام شود و الا «آن» نمی شود بلکه زمان می شود.

ص: ۱۴۹

آیا «آن» تکرار می شود یا نه؟ این منتقلی که نقطه است آیا تکرار می شود یا نمی شود.

این مطلبی که می گوییم در مورد هر دو است.

گفتیم «آن» بماهو غیر منقسم (و بنوعه) باقی است. اینکه می گوییم باقی است به معنای این نیست که متعدد شد. بلکه از ابتدا تا آخرش یك امر واحد است نه متعدد. این شیء، بما اینکه «آن» یا بمااینکه منتقل است تمام شده است و باز هم یکی بود و متعدد نشد. آن «آن» بشخصه تمام شد. «آن» بعدی هم بشخصه تمام شد و هیچکدام تکرار نشد. آیا می توان در اینجا شیء مکرّر درست کرد؟ «آن» بما انه غیر منقسم باقی ماند و متعدد نشد. مثل حرکت توسطیه که «کون بین المبدا و النتهی» است و از ابتدا تا آخر هم یکی است بله می توانید به فرض آن را تقسیم کنید ولی حرکت را نمی توانید تقسیم کنید متحرك را می توانید تقسیم کنید یعنی می توانید بگویید متحرك، الان این کون را دارد و بعداً آن کون را دارد اما خود «کون» یکی بیشتر نیست. آن «آن» و منتقلی که غیر منقسم فرض شده از ابتدا تا آخر یکی است. یعنی امر غیر منقسم را از مبدا تا منتهی داریم. شخص آن هم که باقی نمانده آیا میتوان تعدد درست کرد یا نه؟

مصنف می فرماید چیزی که «آن» بر او عارض شده یا «منتقل» بر او عارض شده می تواند متعدد شود یعنی مثلا فرض کنید نقطه ای است که وصفِ منتقل باقی نمی ماند و این «آن» به وصف «آن» باقی نمی ماند اما این «آن» وصف برای چیزی قرار می گیرد یا نقطه، قید برای چیزی می شود. این نقطه در این قسمت از مسافت که خودش می سازد متصف به «منتقل» می شود و دوباره همین نقطه در قسمت بعد متصف به «منتقلٌ» دوم می شود و «منتقلٌ» اول از بین می رود. شیئ هم در لحظه اول متصف به «آن» و در لحظه دوم، متصف به «آن» بعدی می شود و همینطور تکرارمی شود. آن متصف می تواند تکرار شود و این وصف ها از بین می رود. حال اگر خود این وصفها با موصوفها به نحوی یکی شوند یعنی آن «آن» که دارد حرکت می کند اگر خودش را نگاه کنی می گویی متصف به «آن» است و اگر خودش را به لحاظ دیگر نگاه کنی می بینی خودش، «آن» است. حال این، تکرار می شود بما اینکه موصوف است یعنی صفتش لحظه به لحظه عوض می شود ولی خودش دارد تکرار می شود. پس در اینجا سه فرض کردیم ۱ــ فرض بقاء، ۲ــ فرض خود شی بدون بقا و بدون تعدد. ۳ــ فرض تعدد. خود «آن» بما اینکه «آن» است بدون توجه به هر عنوانی اگر نگاه کنی نه تعدد و نه بقا دارد. اما بقا را ندارد چون «آن» است. اما تعدد ندارد چون از بین رفت زیرا «آن» بعدی که می آید دیگر «آن» قبلی نیست. اما بما اینکه امر غیرمنقسم است تعدد و بقا دارد یعنی بما اینکه موصوف برای «آن» های مختلف می شود تعدد پیدا می کند. پس «آن»ی را تصور کردیم که این اوصاف را دارد وصف اول این است که باقی است. این «آنِ» باقی، «آن» سیال نیست. وصف دوم اینکه این «آن» لحظه ای است. که این هم سیال نیست. وصف سوم اینکه متعدد است. در این صورت، «آنِ» سیال حادث می شود یعنی این را سیلان می دهیم و در هر لحظه متصف به «آن» می کنیم. مصنف در اینجا «آن» سیال را تصویر می کند. بعد از اینکه این مطلب تمام می شود وارد در این بحث می شود که آیا «آن» سیال موجود است یا موجود نیست؟ اگر موجود باشد سازنده زمان است. هکذا منتقل هم این سه وصف را دارد ۱ــ منتقلِ سیال داریم ۲ــ منتقلِ باقی داریم ۳ــ منتقلِ فانی داریم. در اینجا مصنف سیال را فرض می کند و این خصوصیتها را ذکر می کند تا بین این سه حالتی که برای «آن» یا برای «منتقل» است کدام یك از آنها سیال می شود. وقتی سیال را پیدا کرد بحث از وجود آن می کند که آیا موجود است یا نه؟

خلاصه مطلب دوم: مصنف در مطلب دوم سه خصوصیت ذکر کرد که در یک خصوصیت بقاء و در خصوصیتِ دیگر زوال را مطرح کرد. در خصوصیت سوم، تعدد را مطرح کرد در جایی که شیء باقی و فانی است سیال نیست. در وقتی که شیء متعدد است سیال می باشد.

توضیح عبارت

(فحری بنا ان ننظر هل کما ان المنتقل ذاته واحدهٌ و بسیلانه فَعَل ما هو حده و نهایته و فعل المسافه ایضا)

بایـد نظر کنیم که آیا زمان هم مثل این منتقل است. درباره منتقل بحث می کنـد و می گویـد: ذات منتقل واحـد است و همین یک نقطه است که دارد منتقل می شود و بر روی مسافت حرکت می کنـد ولی با سـیلانش خطی را ساخت که این منتقل، حدِّ آن خط و نهایت آن خط شده است (خود این منتقل با امتداد و سـیلانش خطی و مسافتی را ساخت که این منتقل حد و نهایت آن مسافت ساخته شده بود) و مسافتش را هم که آن خط بود ساخت (یعنی هم خط و هم مسافت را ساخت).

(کذلک فی الزمان شی هو الآن یسیل)

آیا همانطور که منتقل اینچنین است در زمان هم چیزی مثل منتقل داریم که با سیلانش زمان را بسازد.

ترجمه: در زمان، شیئ داریم که «آن» است و سیلان پیدا می کند.

(فتکون هی ذاتا غیر منقسمه من حیث هو هو)

این «آن»، ذاتی است که منقسم نمی شود از حیث اینکه خودش را نگاه کنی منقسم نمی شود ولی وقتی سـیلان پیدا می کند و با سـیلانش امر ممتدی را میسازد آن امر ممتد قسـمت می شود این منتقل که نقطه است «من حیث هو هو» قسمت نمی شود اما از این حیث که با سیلانش امتدادی می سازد (یا به عبارت دیگر از حیث امتدادش) قسمت می شود.

ص: ۱۵۱

توجه کنیـد که «آن» را در جاهـای دیگر مـذکر آورده امـا در اینجا چون خبر «تکون» کلمه «ذات» است که مونث می باشـد به اعتبار خبر، مونث آورده است.

(و هو بعینه باق من حیث ذلک)

ضمیر «هو» به «آن» یا منتقل برمی گردد.

این «آن» یـا منتقـل عیناً بـاقی است نه اینکه از بین رفته باشـد و چیزی مثـل آن به جایش آمـده باشـد. خودش باقی است اما از حیث اینکه ذاتی غیرمنقسم است. یعنی در این نقطه، ذات غیر منقسم است در نقطه بعـد هم ذات غیر منقسم است و هکذا، این ذات عوض نمی شود همـانطور که «کون بین المبـدا و النتهی» عوض نمی شود یعنی این متحرک، اوصـافش را عوض می کند اما «کون بین المبدا و المنتهی» به عنوان اینکه «کون بین المبدا و النمتهی» است یکی بیشتر نیست نه اینکه آن را شخص شخص و تکّه تکّه کنید. اگر شخص شخص کنید به اعتبار اینکه هر کدام در «آن» ی واقع می شوند تمام می شود ولی نه به این اعتبار که شخص شخص کنید بلکه به همین عنوان «کون بین المبدا و النتهی» از اول تا آخر باقی است.

(و لیس باقیا من حیث هو الآن)

این «آن» که از حیث اینکه ذاتی غیرمنقسم است باقی می باشـد به حیث اینکه «آن» است باقی نمی ماند چون قوامِ «آن» به این است که باقی نمی ماند و دفعی و لحظه ای باشد.

(لانه انما یکون آنا اذا اخذ محددا للزمان)

امـا چرا «آن» از حیث «آن» بـاقی نیست؟ زیرا «آن»، «آن» است در وقتی که حـدّ و نهـایت زمـان باشـد در اینصورت نمی تواند ادامه پیدا کند و باقی باشد بلکه حتما باید قطع شود چون معنای «آن»، پایان است و پایان، امتداد ندارد و باقی نیست.

ص: ۱۵۲

تا اینجا بحث در «آن» بود حال از عبارت بعدی وارد در بحث منتقل می شود و همین بحثها را می گوید.

(کما ان ذلک یکون منتقلا اذا کان محددا لما یحدده)

تـا اینجـا بحث «آن» را کرد حـال وارد بحث منتقل می شود. در «آن» گفت «آن» را دو گونه لحاظ می کنیم که در یک لحاظ باقی بود و در لحاظ دیگر باقی نیست. منتقل را هم بر همین دو گونه لحاظ میکند.

«ذلک»: یعنی آن منتقلی که درباره اش بحث می کردیم که واقعا نقطه بود.

ترجمه: آن منتقـل تـا وقتی منتقـل حسـاب می شود که بتوانـد حـدّ قرار بگیرد برای امری که آن امر یـا خودش است یا مسافت است. (ولی خودش را اگر بدون وصف انتقال حساب کنی می بینی «آنی» است و زود تمام می شود).

«اذا کان محددا لما یحدّده»: وقتی بتواند حد قرار بگیرد برای چیزی که این منتقل، آن را حدّ می زند (که مراد، ابتدا است).

(و یکون فی نفسه نقطه او شیئا آخر)

و همین منتقـل فی نفسه (یعنی با قطع نظر از انتقالش و با قطع نظر از اینکه برای یک امر محـدودی حـد قرار می گیرد) نقطه یا شیء دیگر است.

چرا تعبیر به «او شیئا آخر» کرد؟ چون در صفحه ۱۶۴ سطر ۲ بیان شد «و من المسافه الحد اما نقطه و اما غیر ذلک» که در آنجا هم اشاره کردیم که اگر متحرک نقطه باشـد آنچه که طرف مسافت است نقطه می شود. اگر متحرک، خط باشد خط در وقت حرکت کردن، سطح درست می کنـد و در طرف و انتهـا، خـط می شود. آن منتهی لازم نیست که نقطه باشـد گـاهی نقطه و گاهی غیر نقطه است لذا تعبیر به «شیئا آخر» کرد.

ص: ۱۵۳

(و کما ان المنتقل یعرض له من حیث هو منتقل ان یمکن ان یوجد مرتین)

نسخه صحیح «ان لا یمکن» است.

تا اینجا خصوصیت اول را گفت که در خصوصیت اول، «آن» به یک لحاظ باقی بود و به یک لحاظ فانی شد. از اینجا خصوصیت دوم را می گوید که «آن» رامتعدد کنی تا «آنِ» سیال بدست آید.

ترجمه: بر منتقل از حیث اینکه منتقل است عارض می شود این که ممکن نیست دو بار یافت شود و متعدد نمی شود. (منتقل اگر تمام شد بعد از آن، منتقلِ دیگر وجود گرفته نه اینکه آن منتقلِ اول، در مرتبه دوم وجود گرفته و متعدد شده باشد).

(بل هو یفوت بفوات انتقاله)

این منتقل با تمام شدن انتقالش، فوت می شود و تمام می گردد سپس منقل دیگر شروع به وجود گرفتن می کند و تمام می شود.

(کذلک الآن من حیث هو آن لا یوجد مرتین)

همانطور که منتقل، اینچنین است. «آن» هم دو بار پیدا نمی شود بلکه این «آن» که آمد و تمام شد بعداً یک «آنِ» دیگری مثل این موجود می شود و تمام می گردد.

ولی همانطور که متصفِ به منتقل، تکرار می شود و متعدد می گردد متصلِ به «آن» هم تکرار می شود و متعدد می گردد.

(لکن الشی الذی لامر ما صار آنا عسی ان یوجد مرارا)

مراد از «الشی» موصوف است. مراد از «لامرّما» تجدد است. یعنی شئ موصوفی که به خاطر تجدد داشتنش و بخاطر ثبات نداشتنش «آن» شده یعنی اگر ثبات داشت «آن» نمی باشد. بلکه چون تجدد دارد متصف به «آن» می شود.

ص: ۱۵۴

ترجمه: لکن شیئی که به خاطر تجدد داشتن «آن» شد، چندبار پیدا شود (یعنی خود آن، چند بار پیدا نمی شود بلکه آن شی چند بار پیدا می شود).

(کما ان المنتقل من حیث هو امر عرض له الانتقال عسی ان یوجد مرارا)

همانطور که منتقل از حیث اینکه امری است که انتقال بر او عارض می شود امید است که این منتقل که موصوف به انتقال است مراراً یافت شود (ولی وصف انتقالش «آن» ی می آید و زائل می شود.

پس اگر آن شی که متصف به «آن» یا منتقل می شود متعدد می گردد حال اگر آن شی، خودش «آن» و نقطه بود به حیث دیگری متعدد می شود یعنی این «آن» به حیث اینکه موصوف به آنیت است متعدد می شود و این نقطه به حیث اینکه موصوف به منتقل است متعدد می شود.

مطلب دوم در اینجا تمام می شود و از عبارت بعدی که «فان کان شی... » است وارد مطلب سوم می شود.

تا اینجا معلوم شد «آن» سیال چیست؟ حق این است که بگوییم «آنِ» سیال، سازنده زمان است و این، غیر از «آن» فاصل است پس اگر «آن» سیال را داشتیم می توانیم بگوییم سازنده زمان را داریم. همانطور که نقطه از خیث اینکه فاصل بین دو خط است نمی تواند سازنده خط باشد اما بما اینکه سیال است می تواند سازنده خط باشد.

بیان وجود «آن» سیال ۹۲/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۰ قوله (فان کان)

موضوع: بیان وجود «آن» سیال

ص: ۱۵۵

بحث ما در «آن» سیال بود گفتیم «آن» سیال اگر موجود باشد سازنده زمان است. در ابتدای فصل ۱۲ گفتیم دو تا «آن» داریم. ۱ــ «آن»ی که فاصل بین زمانین است و آن را بین زمان فرض میکنیم و با فرض وجود می گیرد (واقعا موجود نیست) ۲ــ «آن» سیال که با سیلانش زمان را می سازد و بالفعل موجود است.

وارد در بحث «آن» سیال شدیم. در بیان «آن» سیال ابتدا خود «آن» را توضیح دادیم که چیست؟ حال به این رسیدیم که «آن» ی که تا الان توضیح داده شد اگر وجود داشته باشد این کلام «که زمان را می سازد» صحیح است. «آنِ» فاصل نمی تواند زمان را بسازد چون لا یتجزی است و امتداد ندارد و اگر امور غیر امتدادی کنار هم قرار داده شوند یک امر ممتد را نمی سازد پس «آن» سازنده زمان نیست. اما اگر «آن» را منتقل کنیم تا امتدادی را بسازد حق است که گفته شود («آن» سیال، سازنده زمان است) مصنف تا الان توضیح «آن» سیال را داد ولی الان می گوید اگر «آن» سیال موجود باشد این کلام در مورد او

صحیح است که بگوییم («آن» سیال، سازنده زمان است) همانطور که نقطهٔ سیال، مسافت و خط را می سازد.

در جلسات گذشته بیان کردیم که «آن» فاصل، متفرع بر زمان است یعنی زمان را داریم و در آن یک «آن» فرض می کنیم که با وجود زمان، «آن» فاصل پیدا می شود پس «آن» فاصل متفرع بر زمان می شود اما «آن» سیال اینگونه نیست یعنی زمان متفرع بر «آن» سیال است و به این معنی «آن» سیال، زمان را می سازد.

ص: ۱۵۶

پس نبایـد بین «آنِ» سـیال و «آنِ» فاصـل خلط شود. مصـنف می فرمایـد «آنِ» سـیال غیر از «آنِ» فاصل است همانطور که نقطه سیاله غیر از نقطه ای است که در خـط فرض می شود. مـا خطی را لحـاظ می کنیم و در فرض خودمان این خط را تقسـیم می کنیم در جایی که خط تقسـیم شود نقطه حادث می شود که نقطه متفرع بر خط می شود و باید خط را داشـته باشـیم تا نقطه را توهم کنیم. امـا نقطه ای که بـا کِشـش آن، خـط ساخته می شود این خط متفرع بر نقطه است. این مطالب را در جلسه قبل بیان کردیم الان مصـنف نمی خواهد بگوید «آن» سـیال موجود است بلکه می گوید اگر «آن» سـیال موجود باشد صـحیح است که بگوییم («آن» سیال سازنده زمان است).

توضیح عبارت

(فان کان شی مثل هذا موجودا فیکون حقا ما یقال ان الآن یفعل بسیلانه الزمان)

ترجمه: اگر شـیئ مثل این «آن» که گفتیم موجود باشد این گفتهٔ بعضی فلاسفه حق است که بگوییم («آن» با سیلانش زمان را می سازد).

(و لا یکون هذا الآن هو الذی یفرض بین زمانین یصل بینهما)

از اینجا فرق بین «آنِ» سیال و «آن» فاصل را اشاره می کند.

این «آن» که ما اسم آن را «آنِ» سـیال گـذاشتیم همان «آن» ی نیست که بین زمان قرار داده شـده و «آن» فاصل یا «آنِ» واصـل نامیده شده.

(کما ان النقطه المتوهمه فاعلهٔ بحرکتها مسافه هی غیر نقطه المسافه المتوهمه فیه)

ص: ۱۵۷

همـانطور که نقطه متوهمه در حالی که با حرکتش مسافتی را می سازد غیر از نقطه مسافت است (یعنی نقطه درون مسافت) که در درون مسـافت توهم می شونـد. آن که سازنـده است غیر از آن چیزی است که داخـل خـط و سازنـده خط است در هر دو، نقطه را نقطه متوهمه می گویند و حق هم همین است «آن» هم همینطور است.

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۲ قوله (فان کان)

دوباره مصـنف مطلب را ادامه می دهـد که همین مطالب را بیان می کنـد ولی با ضـمیمه کردن امر دیگری که مناسب بحث ما است تا سازنده بودن «آنِ» سیال نسبت به زمان کاملا آشکار شود.

مصنف می فرمایـد به حرکت توسـطیه توجه کنید به محض اینکه متحرک از مبدأ خارج می شود و بین مبدأ و منتهی قرار می گیرد حرکت توسـطیه شـروع می شـود. و در همـان لحظه حرکت توسـطیه صـدق می کنـد نه اینکه در آن لحظه، جزء حرکت توسـطیه صـدق کند بلکه حرکت توسـطیه به طور کامل در همان لحظه صادق است و در لحظات بعد هم به طور کامل صادق است. شـما حرکت توسطیه را ادامه و سیلان بدهید و به صورت تدریج ملاحظه اش کنید در این صورت حرکت قطعیه درست می شود. گاهی حرکت توسـطیه را ملاحظه می کنید بدون اینکه تدریج در آن واقع شود. در این صورت این حرکت توسـطیه از اول تـا آخر یـک چیز است. زیرا تجزیه نمی شود و به تدریـج هم حاصل نمی شود اما یکبار همان معنایی را که با آن معنی حرکت توسـطیه شروع شده که آن معنی در «آن» وجود گرفته و با «آن» ضمیمه شده، معنای ضمیمه شده ی با «آن» را استمرار بدهیـد و بگوییـد که به صورت تدریـج حاصل می شود یعنی این معنی، درجه به درجه حاصل می شود و با حصولش از مبـدأ دور می شویم و به منتهی نزدیک می شویم. این حرکت قطعیه است.

اما در حرکت، توسطیه می گوییم طرف آن، «آن» است یا بگویید طرف آن، «آن» ی است که همراه با معنایی است سپس این حرکت توسطیه بین مبدا و منتهی به نحو ثابت حاصل می شود در حالی که طرفش «آن» است مثل خط که یک امر ثابت است و تدریجی نیست. طرف آن، نقطه است آن نقطه را اگر ادامه بدهی خط را می سازد. این «آن» که در طرف حرکت توسطیه قرار گرفته اگر ادامه بدهی حرکت توسطیه را می سازد یعنی حرکت توسطیه با همان قسمتِ اولش شروع می شود و ادامه اش، یک حرکت توسطیه است. اما اگر این معنایی را که همراه با «آن» است تدریجا ادامه بدهید حرکت قطعیه درست می شود.

خلاصه مطلب: «آنِ» سیال که در ابتدای حرکت توسطیه قرار گرفته، همراه با معنایی است که همان «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» است. و این «کون» یک معنایی است که در همان «آنِ» اول شروع می شود و ادامه پیدا می کند. گاهی هم به تدریج اگر ملاحظه اش کنیم حرکت قطعیه پیدا می شود. گاهی هم به تدریج توجه نداریم و همان «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» را ثابت می گیریم و حرکت توسطیه حاصل می شود. در هر صورت از اولِ این حرکت، «آن» حاصل شد و یک معنایی هم با این «آن» حاصل شد که این «آن» همراه و مقرون با یک معنایی شد که آن معنی، «کون المتحرک بین المبدا و المنتهی» بود.

اگر این چنین «آن» ی کنار این معنی وجود داشت به صورت تدریج این «آن» را سیلان دادید و متدرج کردید حرکت درست می شود و چون حرکت، در مسافت است و حرکت در مسافت، زمان دارد لذا زمان درست می شود. با «آن» سیال هم حرکت درست می شود هم مسافت درست میشود.

ص: ۱۵۹

اما بیـان مصـنف به این صـورت است: آن معنی را که همراه «آن» فرض می کنیم (مثلاـ کون المتحرک بین المبـدا و المنتهی) یکبار ذا این می بینیم یکبار مقرون با «آن» می بینیم.

این معنی را یکبار امر مکانی می گیریم یعنی بایـد در مکان انجام بگیرد و یکبار همراه «آن» قرار می دهیم که باید در «آن» ی واقع شود. اگر آن را مکانی گرفتیم و اسـتمرار دادیم مسافت را می سازد و اگر همراه «آن» کردیم و اسـتمرارش دادیم زمان را می سازد.

یعنی همین معنـای واحـد (که «کون المتحرک بین المبـدا و المنتهی» است) که همراه با «آن» شـده هم ذواین است و هم همراه «آن» است (یعنی در ظرفی که اسم آن ظرف، «آن» است واقع می شود) حال اگر این را به عنوان اینکه ذو این است استمرارش بدهیـد مسافت را می سازد و این را به عنوان اینکه همراه «آن» است اسـتمرارش بدهیـد زمان را می سازد. پس «آن» سـیال می توانـد زمـان بسـازد همـانطور که معنای همراهش می توانـد زمان را بسازد و همانطور که معنای همراهش می توانـد مسافت را بسازد.

توضیح عبارت

(فان کان لهذا الشی وجود)

مراد از «هذا الشی» همان چیزی است که اسم آن را «آن» سیال گذاشتیم و تا الان اوصافش را گفتیم.

(فهو وجود الشیء مقرونا بالمعنی الذی حققنا فیما سلف نه حرکه)

«انه حرکه» مفعول «حققنا» است.

وجود این شـیء وجود این شی («آن») است اما مقرون با معنایی است که در گذشته محقق کردیم که این معنی، حرکت است (یعنی همان حرکت توسطیه و کون المتحرک بین المبدا و المنتهی است) یعنی «آن» مقرون با این معنی است. در وقتی که این شیء متحرک از مبدأ جدا می شود این معنی حاصل می شود و این معنی مقرون با «آن» می شود یعنی «آناً» واقع می شود ولی «آن» ی که ادامه پیدا می کند.

ص: ۱۶۰

اگر ادامه اش را تدریجی بگیریم حرکت قطعیه ساخته می شود و اگر ادامه اش را از ابتدا تا آخر یکی بگیریم حرکت توسطیه می شود.

(من غیر متقدم و لا متأخر و لا تطبیق)

نسخه صحیح «من غیر اخذ متقدم» است. «تطبیق» عطف بر «اخذ» است یعنی «من غیر تطبیق».

این معنایی را که ما مقرون با «آن» می کنیم بسیط می دانیم و چیزی که بسیط باشد تقسیم به متقدم و متأخر نمی شود و روی مسافت منطبق نمی شود. ما این معنی را که همراه «آن» است اینچنین می گیریم که نه بخش متقدم دارد نه بخش متاخر دارد و نه بر مسافتی تطبیق می شود. یک امر تدریجی، اینچنین است که قسمت متقدم و متاخر دارد و بر تطبیق بر مسافت می شود ولی این معنی که همراه «آن» است یک امر تدریجی نیست بلکه امر بسیط و مرکب است لذا نمی توان به دو بخش متقدم و متاخر تقسیم کرد و بر مسافت، تطبیق کرد.

ترجمه: بدون اینکه در این معنایی که همراه «آن» است بخش متقدم و متاخری را اخذ کنیم و بدون تطبیق باشد.

(و کما ان کونه ذا این اذا استمر سائل فی المسافه احدث الحرکه)

تا این جا آن معنی را گفت اما الان می گوید آن معنی دو خصوصیت دارد: ۱ـ ذا این است یعنی معنایی است که مکان می خواهد. به این اعتبار اگر سیلان پیدا کرد مسافت را می سازد. ۲ـ همراه «آن» است یعنی یک ظرفی مثل ظرف زمان می خواهد. به این لحاظ اگر سیلانش دادی زمان می خواهد. پس همین معنی به دو اعتبار سازنده دو چیز می شود.

ص: ۱۶۱

ضمیر در «کونه» به «المعنی الذی حققنا فیما سلف انه حرکه» برمی گردد.

همانطور که آن معنی، هم ذااین است هم ذا «آن» است و به خاطر ذا این بودنش مسافت می سازد و به خاطر ذا «آن» بودنش زمان می سازد.

ترجمه: صاحبِ إین بودن این معنی وقتی استمرار پیدا کند در حالی که در مسافت سیلان دارد حرکت قطعیه را احداث می کند.

(کذلک کونه ذا ذلک المعنی الذی سمیناه الآن اذا استمر فی متقدم الحرکه و متاخرها احدث الزمان)

همانطور که به خاطر ذاإین بودن حرکت قطعیه می سازد همچنین کونِ این معنی، صاحب معنایی که ما آن را «آن» نامیدیم یعنی این معنایی که حرکت توسطیه با آن معنی شروع می شود صاحب معنای دیگری است که آن معنای دیگر را «آن» نامیدیم. این معنایی که شروع کننده حرکت است صاحب معنای دیگر یعنی صاحب «آن» است یعنی هم صاحب إین بود که به این اعتبارش حرکت قطعیه ساخت هم صاحب «آن» است.

«اذا استمر»: این معنی اگر استمرار پیدا کند در بخش متقدمِ حرکت و در بخش متاخرِ حرکت زمان را ایجاد می کند و زمانی که بخش متاخر و متقدم دارد حادث می شود.

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۵ قوله (فنسبه هذا الشی)

تا اینجا گفتیم «آنِ» سیال سازنده زمان است حالا می خواهیم به همین «آن» سیال، وصف دیگر بدهیم که مفنی زمان است. به تعبیر هندسی، زمان را عاد می کند یعنی اگر این «آن» را چندین بار از زمان اخراج کنید زمان تمام می شود مثل عدد ۲ که اگر ۴ بار از عدد ۸ خارج کنی ۸ تمام می شود. اصطلاحا می گویند عدد ۲، عدد ۸ را عاد کرد. این «آن» سیال را هم اگر چند بار از زمان خارج کنید زمان فانی می شود. پس «آن» می تواند مفنی زمان و عاد زمان باشد.

ص: ۱۶۲

متقدم و متاخر هم که دو جز برای زمانند می توانند زمان را عاد کنند، اگر مقدم و موخر را از زمان بگیرید زمان تمام می شود پس هم «آن» میتواند عاد زمان باشد هم متقدم و متاخر می تواند عاد زمان باشد. ولی متقدم و متاخر را خود «آن» درست می کند یعنی زمان یک امر مستمر است که متقدم و متاخر ندارد شما یک جایی از زمان را قطع می کنید و «آن» ی را ملاحظه می کنید که «آن» فاصل است. («آن» فاصل و «آن» سیال را گفتیم که هر دو متوهم بودند فقط در یکی، سیلان را لحاظ می کردیم و در یکی لحاظ نمی کردیم). پس یک «آن» را فرض می کنید وقتی «آن» فرض شد قبل و بعد پیدا می کند که قبل، جزء متقدمِ زمان می شود و بعد، جزء متاخرِ زمان می شود. پس «آن» است که جزء متقدم و متاخر را می سازد.

حالا ملاحظه می کنید که سازنده متقدم و متاخر، «آن» است. هم مقدم و موخر می توانند زمان را عاد کند هم «آن» میتواند زمان را عاد کند، سوال این است که کدام یک از اینها عادّ اصلی اند؟ می گوییم عادّ اصلی، «آن» است و مقدم و موخر نیستند چون «آن» مقدم و موخر را می سازد و مقدم و موخر زمان را عاد می کنند. پس «آن» اصل است و مقدم و موخر فرع هستند. و هر دو زمان را عاد می کنند ولی یک اصل است و یکی فرع است پس نسبت دادن عاد به «آن» اُولی است از نسبت دادن عاد به مقدم و موخر.

ص: ۱۶۳

مصنف نکته دیگری هم اشاره می کند و آن این است که خود مقدم و موخر را هم می توان تقسیم به «آن» کرد. کوچکترین جزئی که زمان را عاد می کند «آن» است. ما در هر مرکبی عاد را باید واحد بگیریم یعنی کوچکترین چیز قرار داد. مثلا عدد ۸ به ۲ و ۴ و ۱ عاد می شود. عدد یک کوچکترین است و عدد یک را در عاد کردن اُولی از بقیه می بینیم چون عدد یک اولا اصل بقیه است و ثانیا کوچکترین واحد است به تعبیر مصنف می گوییم آنچه که وحدت عطا می کند به عنوان واحد می آید یعنی به دو بیان «آن» را اولی به عاد کردن می بیند ۱_ واحد است یعنی از مقدم و موخر کوچکتر است. ۲_ اصلِ مقدم و موخر و سازنده آنها است.

سپس مصنف توضیح می دهد که «آن» عاد زمان است مقدم و موخر هم عاد زمانند علی الوجه الثانی (مراد از ثانی، در مقابل اول نیست یعنی غیر از وجهی که «آن» عاد می کند. می توان ثانی را در مقابل اول هم گرفت یعنی اگر عاد کننده را «آن» بگیرید وجه اول است و اگر عاد کننده را مقدم و موخر بگیرید وجه ثانی می شود.

الان بحث ما در عاد کردن زمان است و بحث ما در سیلان و سازندگی زمان نیست که این بحث مربوط به «آن» سیال است و می توان این بحث را در «آن» فاصل آورد به شرطی که آن را سیلان بدهید.

نکته: عدد بی نهایت را آیا می توان عاد کرد؟

ص: ۱۶۴

جواب: بله، عدد یک هر عددی را عاد می کند بی نهایت عددِ یک، می تواند عدد بی نهایت را عاد کند.

آیا «آن» فی نفسه عاد زمان است. ۹۲/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۵ قوله (فنبسه هذا الشی)

موضوع:آیا «آن» فی نفسه عاد زمان است.

بحث در «آن» سیال بود. «آن» سیال با «آن» فاصل فرقی ندارد. هر دو لاینقسم هستند و هر دو با فرض درست می شوند ولی «آن» فاصل را بما اینکه «آن» است ملاحظه اش می کنیم و «آن» سیال بما اینکه «آن» است و منتقل می شود ملاحظه اش می کنیم. در «آن» سیال، انتقال را اخذ می کنیم اما در «آن» واصل انتقال را اخذ نمی کنیم. تفاوت فقط همین است، «آن» در صورتی که وارد زمان شود یعنی با فرض ما در قسمتی از زمان گذاشته شود زمان را به متقدم و متاخر تقسیم می کند یعنی ما قبل خودش را متقدم و مابعد خودش را متاخر قرار می دهد در حالی که قبل از آمدنِ «آن»، نه متقدم و نه متاخر داشتیم پس «آن» متقدم و متاخر را می سازد و به متقدم و متاخر، نسبت داده می شود و اضافه پیدا می کند. نسبت به متقدم، نهایت است و نسبت به متاخر، بدایت می شود. یعنی اگر فرضِ «آن» نکنی نمی توانی زمان را تقسیم کنی. وقتی تقسیم نشد دو قسم متاخر و متقدم پیدا نمی شود چون زمان باید به دو قسم تقسیم شود که یکی را مقدم و یکی را موخر بگذاریم. تقسیم زمان اینگونه است که زمان را از یک جایی قطع کنیم ولو در فرض تقسیم کنیم. همین قطع زمان به معنای ایجاد «آن» است بالفرض. وقتی زمان تقسیم شد مقدم و موخر درست می شود ولو تقسیم کردن به وسیله اسم گذاشتن باشد مثل شنبه و یکشنبه، ما کاری نداریم که زمان را چگونه تقسیم می کنید ولی در یک جا باید زمان فرض شود تا گفته شود که بخشی از آن مقدم است و بخشی موخر است. و قطع شدن زمان یعنی احداث «آن». پس اگر زمان را به متقدم و متاخر تقسیم می کنی «آن» احداث می شود ولو توجهی به آن نداشته باشید.

ص: ۱۶۵

پس این «آن» که سازنده متقدم و متاخر است به هر دو نسبت داده می شود. اگر بخواهیم از این نسبت، تعبیر دیگری داشته باشیم مثلا گفتیم نهایت مقدم و بدایت موخر است. یا اگر از آن طرف وارد شوی می گویی نهایتِ موخر است و بدایتِ مقدم است. یعنی «آن» دو تا اضافه دارد ۱ــ اضافه به مقدم دارد ۲ــ اضافه به موخر دارد. اگر از این اضافه بخواهیم تعبیر دیگری بیاوریم چه می گوییم؟ می گوییم این که نهایت مقدم و بدایت موخر است «آن» می باشد پس «آن» بودن نسبتی با مقدم و موخر دارد یعنی نسبت آنچه که در جلسات قبل خواندیم و اسم آن را «آن» گذاشتیم نسبت به مقدم و موخر این است که «آن» است. «آن» بودن نسبت شیء را به مقدم و موخر درست می کند.

همانطور که منتهای مقدم بودن و مبتدای موخر بودن این نسبت را می رساند. «آن» بودن با منتهای مقدم و مبتدای موخر بودن یکی است. چه بگویید این، «آن» است چه بگویی منتهای مقدم و مبتدای موخر است هر دو یک تعبیر است. پس نسبت این

شی (که تا الان درباره اش بحث می کردیم) به مقـدم و موخر «آن» بودنش است یا مبتدی و منتهی بودنش است. هر دو تعبیر، تعبیر صحیحی است.

این «آن» زمان را می سازد فقط به شرط اینکه آن را سیال فرض کنیـد. دیگر لازم نیست آن را منتهای مقـدم و مبتدای موخر قرار دهیـد. یعنی لازم نیست که بخش مقـدم و موخری درست کرد وقتی زمـان را تقسـیم می کنیم مقـدم و موخر درست می شود ولی وقتی می خواهیم زمـان را بسازیم کافی است که همین «آن» را به حرکت بینـدازیم تا زمان را بسازیم. پس این «آن» فی نفسه زمـان را می سـازد. «فی نفسه» یعنی احتیـاج به این نیست که مقـدم و موخری درست کرد. احتیاج به هیـچ چیز نـدارد فقط باید سیال باشد.

ص: ۱۶۶

وقتی میخواهیم نسبت «آن» سیال را درست کنیم مقدم و موخر را بکار گرفتیم ولی وقتی می خواهیم زمان را بوسیله این «آن» بسازیم «آن» را فی نفسه ملاحظه می کنیم و به مقدم و موخر را کاری نداریم.

پس دو مطلب بیان شد.

مطلب اول: این شی را به مقدم و موخر نسبت دادیم.

مطلب دوم: همین شی که اسمش «آن» است را فی نفسه سازنده زمان گرفتیم.

حال وارد مطلب سوم می شویم.

مطلب سوم: این «آن» را می خواهیم عاد زمان بگیریم. در این صورت چه می گویید؟آیا «آن» فی نفسه عاد زمان است یا به طریق دیگری عادّ است.

ابتدا مصنف بیان می کند که این «آن» مقدم و موخر را میسازد. سپس مقدم و موخر، زمان را عاد می کنند. پس این شی در عاد کردن زمان دخالت می کند یعنی مقدم و موخر را می سازد سپس این مقدم و موخر، زمان را عاد می کنند. سپس می گوید این مقدم و موخر هم بخشی از زمانند و تجزیه و تقسیم می شوند و می توان از درون این مقدم و موخر، «آن» های زیادی بدست بیاوریم.

آن «آن» ها مقدم و موخر را عاد می کنند پس باز می توان گفت زمان که به توسط مقدم و موخر عاد شد در اصل به توسط خود «آن» عاد شد علی الخصوص که عاد کننده باید واحد ملاحظه شود مثلا اگر عدد ۸ را بخواهی به وسیله عدد ۲ عاد کنی باید ۲ را واحد بگیری یعنی ۲ را یک واحد می گیری و می گویی این واحد، اگر ۴ بار از ۸ خارج شود ۸ فانی می شود ولی می بینید خود ۲ قابل انقسام است و آن را تبدیل به ۱ می کنید و ۱، عاد کننده می شود. پس عاد کننده باید واحد باشد لذا می گوییم اگر مقدم و موخر زمان را عاد می کنند به طریق اولی، خود «آن» زمان را عاد می کند پس ابتدا «آن» را سازنده تقدم و تاخر دانست سپس تقدم و تاخر را عاد کننده قرار داد و به توسط مقدم و موخر گفت «آن» هم دخالت در عاد کردن دارد سپس خود «آن» را مستقیما عاد قرار داد. خود «آن» هم عاد کننده است و در عاد کردن اولی است سپس مطلبی را در اینجا اشاره می کند که از همین عاد کردن گرفته شده است و آن این است که ما زمان را می شماریم مثلا می گوییم این زمان، چند بخشِ مقدم و موخر دارد مثلا وقتی می گوییم شبانه روز ۲۴ ساعت است ساعتهایی را ملاحظه می کنیم که بعضی مقدم اند و بعضی موخرند. و زمان را با این مقدم و موخرها می شماریم. به توسط «آن» هم می توانیم زمان را بشماریم اما چون «آن»، واحد کوچکتر است شمردن زمان به او اولی است پس عاد کردن زمان و فانی کردن زمان به توسط مقدم و موخر ممکن است به توسط «آن» هم ممکن است. تعیین و تعدید زمان و شمردن زمان که مثلا این زمان ۲۴ تا است یا یکماه، ۳۰ روز است به وسیله مقدم و موخر است و اگر با «آن» تعیین کنیم اولی است به شرطی که «آن» را تشخیص دهیم. مثلا با ثانیه یا دقیقه تعیین کنیم. پس تعدید زمان و عاد کردن زمان (این دو یا یک چیزند یا یکی از دیگری گرفته شده) به توسط مقدم و موخر و به توسط «آن» انجام می شود پس «آن» هم نسبت به مقدم و موخر دارد هم فی نفسه سازنده زمان شد و هم عاد کننده

زمان شد و در مورد عادت کردن توضیحاتی بیان کردیم.

ص: ۱۶۷

سوال: عاد کننـده باید از جنس معدود باشد تا بتواند معدود را عاد کند. عدد کوچک از جنس عدد بزرگتر است لذا می تواند عدد بزرگتر را عاد کند ولی «آن» از جنس زمان نیست لذا عاد کردن ِ«آن»، زمان را تصویر ندارد.

جواب: عاد کننـده بایـد واحـدِ معـدود باشد نه واحد مطلق. چون هر واحدی نمی تواند هر چیزی را عاد کند، واحدِ یک شـیء می تواند آن شـیء را عاد کند. عدد کوچکتر اگرچه از جنس عدد بزرگتر است ولی از نوع آن نیست وقتی از نوع آن نباشد و عاد کنـد معلوم می شود که لازم نیست عاد کننـده از نوع معـدود باشـد. فقط همین انـدازه کافی است که واحـدِ آن معدود به حساب آیـد می توانـد معـدود را عاد کند. این مطلب در عدد تصور می شود حال در زمان می گوییم اگر «آن» را اخذ کنید و آن «آن» را فاصل بگیریـد و متحرک قرار ندهیـد از نوع زمان نیست و عاد کننـده هم نیست هر چقدر که آن را از زمان خارج کنیـد چون امتـداد نـدارد هیـچ خسارتی به امتـداد زمان وارد نمی کند یعنی زمان را نابود و فانی نمی کند اما «آن» ی که الان عـاد زمـان به حسـاب می آوریم «آن» سـیال است «آن» سـیال از جهت سـیلان، نوعش نوع زمان است یا لااقل جنسـش، جنس زمان است. و واحـدِ زمان به حساب می آیـد که می توانـد عاد کنـد. آن «آن» ی که فاصل است از جنس زمان نیست و واحد زمان به حساب نمی آید و سازنده زمان نیست و نمی تواند عاد کند مگر سـیال فرض شود چون باید با اخراجش زمان را نابود کنـد. امری که ممتـد است اگر از امر ممتـدِ بزرگتر اخراج شود امر بزرگتر را نابود می کنـد. اما آن امری که امتداد ندارد نمی توانـد امری که امتـداد دارد را فانی کنـد هر چقدر هم که خارج کنی فانی نمی کند. مثلا نقطه را بما اینکه نقطه است که هیچ امتداد ندارد اگر هر چقدر از خط خارج کنید خط همان امتداد اول را دارد. این که الان در ذهن ما است این است که ما نقطه هندسی را از خط خارج می کنیم یعنی نقطه ای که طول دارد در اینصورت اگر چنین نقطه ای را از خط خارج کنید خط فانی می شود. اما اگر نقطه فلسـفی مراد باشـد نمی توانـد خط را فانی کنـد. «آن» فاصل نمی توانـد زمان را عاد کنـد حتما بایـد این «آن» را سـیال بگیریـد. در ابتـدای بحث هم بیان کردیم که «آن» سـیال بایـد «آن» فاصل از نظر ذات فرق نـدارد فقط انتقال در «آن» سـیال ملاحظه می شود یعنی یک نوع امتـداد درست می کنـد و همین امتـداد هم زمان را می سازد هم زمان را نابود می کند.

ص: ۱۶۸

توضیح عبارت

(فنسبه هذا الشی الی المتقدم و المساخر هی کونه آنا)

مراد از «هـذا الشـی» یعنی همین چیزی که تـا الان درباره اش بحث می کردیم و اسم آن را «آن» گـذاشتیم. یعنی اگر بخواهید بیان کنیـد که این، مقـدم است و آن، موخر است وسط را بایـد بگویید «آن» است.می توانید وسط را که نهایت مقدم و بدایت موخر است «آن» گفت.

ترجمه» نسبت این شی به مقدم و موخر، «آن» بودنش است به عبارت دیگرل منتهای مقدم و مبتدای موخر بودنش است.

(و هو فی نفسه شیء یفعل الزمان)

این «آن» فی نفسه بما اینکه «آن» است زمان را می سازد نه بما اینکه منتهای مقدم و مبتدای موخر است.

(و یعدّ الزمان بما یحدث اذا اخذ آنا من حدود فیها)

«آن» فی نفسه، زمان را می سازد اما زمان را فی نفسه عاد نمی کنـد بلکه «بما یحـدث... » است یعنی به وسـیله آنچه که حادث می شود زمان را عاد می کند.

مراد از «ما» در «بما یحدث» مقدم و موخر است.

ترجمه: این «آن»، عاد می کند زمان را به سـبب آنچه که در زمان حادث می شود یعنی به سبب بخش مقدم و بخش موخر که در اینجا عاد کننـده در واقع مقـدم و موخر است و چون این «آن» مقدم و موخر را ساخته است پس در عاد کردن دخالت دارد و می توان گفت که «آن» دارد عاد می کند.

«اذا اخذ آنا من حدود فیها» این عبارت، ظرف برای یحدث است. یعنی چه وقت این مقدم و موخر حادث می شوند تا بخواهند عاد کنند؟ با این عبارت آن را بیان می کند.

ص: ۱۶۹

در نسخه ای «اخذنا آنا من حدود فیها» است که راحت تر معنی می شود.

ضمیر در فیها به زمان برمی گردد. اما معلوم نیست که چرا به صورت مؤنث آمده است در نسخ خطی هم به صورت مونث آمده شاید مرادش ازمنه است.

آن مقدم و موخر حادث می شوند وقتی که ما از حدود فرضی موجود در زمان «آن» ی اخذ کنیم وقتی «آن» فرض کنیم مقدم و موخر قبل از این «آن» حادث می شوند و این «ما یحدث» می تواند عاد کننده باشد و «آن» بوسیله «ما یحدث» عاد می کند.

(فیحدث تقدمات و تاخرات معدوده)

این عبارت، نتیجه برای «اذا اخذنا... » است.

یعنی با اعتبار فرض آنات در حدود مختلف زمان (نه در یک حدّ) تقدمات و تاخراتی حادث می شوند که قابل شمارش هستند (خود «آن» ها بی نهایتند ولی تقدمات و تاخراتی که درست می شود قابل شمارش هستند و بی نهایت نیستند).

(کالنقط تعدّ الخط بان تکون کل نقطه مشترکهٍ بین خطین اضافتین)

تا اینجا مطلب را بیان کرد اما از اینجا تشبیه به نقطه می کند.

مثل نقطه هایی که در خط فرض می شود خط را به قطعه هایی تقسیم می کنند. سپس این قسمتهایی که پیدا شدند خط را عاد می کنند. (یعنی این قسمتها، خط را عاد می کنند) و چون نقطه ها این قسمتها را درست کرده بودند نقطه ها هم دخالت در عاد کردن خط دارند مثل زمان است که «آن» ها زمان را به قطعه های مقدم و موخر تقسیم می کنند. نقطه ها هم خط را به قطعه های کوچکتر تقسیم می کنند و این خطها که اجزاء آن خط بزرگند خط بزرگ را عاد می کنند.

ص: ۱۷۰

توجه کنیـد این نقطه ای که می خواهـد خـط را قطعه قطعه کنـد و خودش خط را عاد کنـد یا آن قطعه های احـداث شـده می خواهـد خط را عاد کنـد، این نقطه مشترک بین دو قطعه خط می شود و فاصل بین دو قطعه خط می شود و به هر دو قطعه خط اضـافه پیـدا می کنـد یک قطعه خط، قبل از این است که این نقطه، منتهای آن می شود و یک قطعه خط، بعـد از این است که این نقطه، مبتـدای آن می شود. منتهی شـدن یـک اضـافه است مبتـدی شـدن اضافه دیگر است پس این نقطه بین دو خط با دو اضـافه حاصـل می شود و خـط را تقسـیم می کنـد حـال یا خودش عاد آن خط می شود یا اقسامِ حاصل شـده عادِ آن خط می شوند.

ترجمه: مثل نقطه ها که خط را عاد می کننـد به اینکه هر نقطه ای را باید طوری فرض کنی که بین دو خط مشترک باشد و دو اضـافه داشـته باشـد یعنی چون این نقطه دو تـا اضافه دارد لـذا دو چیز می شود. یک نقطه است ولی دو اضافه است می گوییم این نقطه با این اضافه برای خطِ سمت راست است و با آن اضافه دیگر برای خط سمت چپ است که نقطه را با تعدد اضافه دو تا می کنیم و چون دو تا می شود مشترک بین دو قطعه خط می شود والا یک چیز نمی تواند مشترک بین دو چیز باشد.

چنین نقطه هایی که بین قطعه ها مشترکند می توانند خط را عاد کنند به این صورت که یا خودشان عاد کنند یا قطعاتی درست کنند که آن قطعات عاد کنند. در زمان هم همین وضع اتفاق افتاد.

ص: ۱۷۱

«آن» زمان را عاد می کند ۹۲/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۷ قوله (و العاد الحقیقی)

موضوع: «آن» زمان را عاد می کند

بحث در این بود که «آن» زمان را عاد می کند زیرا که زمان را تقسیم به متقدم و متأخر می کند و متقدم و متاخر که اجزاء زمان هستند با بیرون رفتن از زمان، زمان را عاد می کنند یعنی فانی می کنند، همانطور که نقطه با دو اضافه ای که به طرفین خود پیدا می کند خط را عاد می کند.

در این بحث توجه کردید که برای عاد کردنِ «آن»، تقدم و تأخر را واسطه قرار دادیم یا به عبارت دیگر متقدم و متاخر را واسطه قرار دادیم و اینگونه گفتیم که «آن» تقدم و تاخر را می سازد و تقدم و تاخر زمان را عاد می کند. حال می خواهیم بیان کنیم که خود «آن» بدون استمداد از متقدم و متاخر می تواند زمان را عاد کند. بلکه عاد کردن «آن» اولی از عاد کردن متقدم و متاخر است.

بیان می کنیم که «آن»، واحدِ زمان است و به زمان، وحدت عطا می کند و با تکرارش برای زمان، کثرت و عدد می سازد و هر چیزی که اینگونه باشد که به چیز دیگر وحدت عطا کند و با تکرارش کثرت به چیز دیگر عطا کند و با تکرارش چیز دیگر را بشمارد عاد آن چیز به حساب می آید. پس سه خصوصیت ذکر می کند ۱_ اعطا وحدت بذاته ۲ _ اعطا کثرت بتکریره ۳ _ اعطا عدد بتکریره. و «آن» چنین حالتی دارد که اولا وحدت به زمان می دهد و ثانیا با تکرارش کثرت به زمان می دهد و ثالثا با تکرارش عدد برای زمان درست می کند و زمان را می تواند بشمرد.

ص: ۱۷۲

به این ترتیب این سه صفتی که برای عاد وجود دارد برای «آن» هم وجود دارد. پس «آن» می تواند عاد زمان باشد. پس «آن» از دو راه شان عاد کردن را دارد.

۱ _ از این راه که مقدم و موخر را می سازد و مقدم و موخر، زمان را عاد می کنند.

۲ _ از این راه که خود ذات «آن» بدون اینکه مقدم و موخر را به کمک بگیرد زمان را عاد می کند.

از این بیانی که امروز گفتیم بدست می آید که «آن» به واحدیّته زمان را عاد می کند یعنی به خاطر اینکه واحدِ زمان است زمان را عاد می کند اما متقدم و متاخر هر کدام زمان را عاد می کنند ولی نه به واحدیّتشان بلکه به جزئیتشان عاد می کنند. زیرا متقدم و متاخر، واجد زمان نیستند بلکه جزء زمان هستند.

پس «آن» را واحدِ زمانی گرفتیم و عادِ زمان قرار دادیم و گفتیم مقدم و موخر هم زمان را عاد می کنند اما علی الوجه الثانی

عـاد می کننـد و مراد از «وجه ثـانی» یعنی به وجه دیگر عاد می کننـد و آن وجه دیگر این است که «آن» بوحـدته یا بواحـدیّته زمان را عاد می کنـد و مقـدم و موخر هر کـدام بجزئیته زمان را عاد می کنند نه به واحدیته. پس وجه عاد کردن مقدم و موخر وجه دیگری است غیر از وجهی که «آن» عاد می کند.

سپس مصنف وارد این بحث می شود که از طریق مقدم و موخر هم می توان «آن» را عاد کننده قرار داد.

ص: ۱۷۳

تا اینجا دو مطلب بیان کردیم:

مطلب اول: «آن» به توسط مقدم و موخر عاد کننده است یعنی مقدم و موخر را می سازد و مقدم و موخر زمان را عاد می کنند. این یک نوع عاد کردن است.

مطلب دوم: «آن»، واحدِ زمانی است و لذا زمان راه سازد و زمان را عاد می کند و احتیاج به مقدم و موخر ندارد تا زمانی را عاد کند.

اما مطلب سوم: «آن»، مقدم و موخر را می سازد. نمی خواهیم بگوییم که مقدم و موخر، زمان را عاد می کنند بلکه می خواهیم بگوییم اگر مقدم و موخر قابلیت دارند که زمان را عاد کنند چون همین مقدم و موخر به آنات تقسیم می شوند آن «آن» ی که این مقدم و موخر به آن آنات تقسیم می شود به طریق اولی عاد کننده است.

اگر مقدم و موخر بتواند زمان را عاد کند «آن» ی که در مقدم و موخر است چون وحدتش غلیظ تر از مقدم و موخر است به طریق اولی می تواند زمان را عاد کند.

این مطلب سومی که می گوییم تقریبا بر عکس مطلب اول است. در مطلب اول، مقدم و موخر را واسطه برای عاد کردن زمان قرار دادیم و در مطلب سوم، مقدم و موخر را واسطه برای عاد کردن زمان قرار نمی دهیم بلکه می گوییم مقدم و موخر عاد می کند آنچه که در درون مقدم و موخر است چون وحدتش غلیظ تر است به طریق اولی عاد می کند نه اینکه «آن» به وسیله مقدم و موخر عاد کند بلکه چون مقدم و موخر عاد کردند «آن» به طریق اولی عاد می کند. پس سه وجه مصنف برای عاد کردن «آن» ذکر کرد.

ص: ۱۷۴

توضیح عبارت

(و العاد الحقیقی هو الذی هو اول معطٍ للشی وحدهً)

مراد از «الشی» در اینجا معدود است یعنی آنچه که عاد می شود.

عاد حقیقی چیزی است که اول عطا کننده وحدت است. تقدم و تاخر به زمان وحدت می دهند یعنی این قسمت که اسم آن، مقدم است واحدی از زمان است و آن قسمت هم که موخر است واحد دیگری از زمان است که این واحدها با تکرارشان برای زمان، عدد درست می کنند و با تکرارشان به زمان کثرت می دهند اما اینها اولین وحدت نیستند زیرا قبل از اینها جزء کوچکتر داریم که آن، اولین وحدت است و آن، «آن» است. چیزی که اولین وحدت را به معدود می دهد عاد حقیقی است مثلا ۸ را ۱ و ۲ و ۴ عاد می کند اما عاد حقیقی عدد ۱ است که اولین وحدت را به ۸ می دهد گرچه ۲ هم به ۸ وحدت می دهد چون ۸ از ۴ تا واحدی که ۲ است ترکیب می شود. ۴ هم به ۸ وحدت می دهد چون ۸ از ۲ تا واحدی که ۴ است ترکیب می شود. ولی بهترین واحد همان عدد یک است. آن که اولین وحدت را به شی می دهد عاد حقیقی شی است. بقیه هم عاد هستند ولی به قوت آن نیستند.

ترجمه: عاد حقیقی هر شیئ (یعنی هر معدودی) چیزی است که اولین عطا کننده وحدت به آن شی است چون خودش واحد است وقتی در شی فرض می شود به شی وحدت می دهد. تا اینجا صفت اول را گفت.

ص: ۱۷۵

(و معط له الکثره و العدد بالتکریر)

با این عبارت صفت دوم و سوم را می گوید. یعنی به آن شی معدود هم کثرت و هم عدد را عطا می کند با تکرار خودش. وقتی تکرار می شود هم کثرت به آن شیء معدود می دهد هم عدد می دهد اما اگر به تنهایی ملاحظه شود وحدت به آن شیء معدود می دهد.

(فالآن الذی بهذه الصفه یعدّ الزمان)

وقتی این سه صفت برای «آن» هست، «آن» می تواند زمان را عاد کند.

(فانه ما لم یکن آن لم یعدّ الزمان)

در نسخه های خطی «لم یتعدد الزمان» آمده است که با کلام مصنف بهتر می سازد یعنی اگر «آن» نباشد زمان متعدد نمی شود. تعدد یعنی کثرت و عدد را، «آن» به زمان می دهد (چنانچه در جمله قبلی گفت «و معط له الکثره و العدد بالتکریر») پس جمله قبل مرتبط به این جمله است در جمله قبل گفت «آن» به زمان وحدت می دهد و با تکرارش کثرت و عدد می دهد یعنی با تکرارش زمان را متعدد می کند در این عبارت می گوید اگر «آن» نبود زمان متعدد نمی شد. «آن» است که زمان را قطع می کند و متعددش می کند حال چه زمان را از آنات درست کنیم چه از مقدم و موخر درست کنیم.

(و المتقدم و المتاخر یعد الزمان علی الوجه الثانی ای بانه جزوه)

ما قبلاـ «آن» را به توسط تقدم و تاخر عاد زمان گرفتیم اما الان «آن» را عاد زمان گرفتیم ولی بدون کمک از تقدم و تاخر. حال از اینجا به سراغ خود تقدم و تاخر می رویم و می گوییم متقدم و متاخر هم مثل «آن» می توانند زمان را عاد کنند اما بر وجه دوم.

ص: ۱۷۶

«علی الوجه الثانی» یعنی به وجه دیگری غیر از آن وجهی که «آن» عاد می کرد.

(ای بانه جزؤه): ضمیر در «بانه» به «کل واحد من المتقدم و المتاخر» برمی گردد و ضمیر «جزوه» به زمان برمی گردد یعنی عاد کردن متقدم و متأخر به این است که هر یک از متقدم و متأخر جزء زمان هستند در حالی که «آن» عاد می کرد زمان را به عنوان اینکه «آن» واحد زمان بود (اما مقدم و موخر جزء زمان هستند و زمان را عاد می کنند پس مقدم و موخر علی الوجه الثانی زمان را عاد می کنند).

(و یحصل جزئیه بوجود الآن)

این عبارت را می توان دو گونه خواند:

۱ــ «یحصل جزئیَّتُه بوجود الآن» این نسخه احتمال را نسخه خطی همراهی می کند که ضمیر را به مقدم و موخر برگردانده. ضمیر در «جزئیته» به «کل واحد من المقدم و الموخر» برمی گردد.

ترجمه: دو جزء زمان (یعنی مقدم و موخر) با وجود «آن» درست می شود یعنی اگر «آن» نیاید ما مقدم و موخری نداریم بلکه زمانِ مستمر و واحد داریم. باید یک جا این زمان را قطع کنیم و بگوییم ماقبل این قسمتِ قطع شده مقدم است و مابعد آن، موخر است. پس تقدم و تأخر با «آن» درست می شود.

۲ــ «یُحصِّل جزئَیه بوجود الان» ضمیر در «جزئیه» به زمان برمی گردد. در این صورت باء در «بوجود الآن» زائده می شود.

ترجمه: زمان دو جزئش به وجود «آن» درست می شود. یعنی تا «آن» نیامده برای زمان جزء پیدا نمی شود.

ص: ۱۷۷

(و لان المتقدم و المتاخر اجزاء الزمان)

اشاره به این مطلب است که مقـدم و متاخر خودشان «ینقسم» هسـتند لذا می توان آنها را کوچکتر کرد و می توان به واحدهای بیشتر برگردانـد و به عبارت دیگر می توان به «آن» منتهی کرد بنابراین اگر اینها زمان را عاد می کنند آن «آن» ی که در درون اینهـا است به طریق ولی زمـان را عـاد می کنـد چون وحـدتِ «آن» غلیظ تر از وحـدت متقـدم و متاخر است زیرا اگر متقـدم و متـاخر به خاطر وحـدتی که به آنها داده شـده می تواننـد زمان را عاد کننـد آن «آن» که وحـدت به آن داده نشـده بلکه حقیقةً وحـدت را دارد به طریق اولی می توانـد زمـان را عاد کنـد. این، وجه سوم است که عاد کننـده خود مقـدم و موخر نیست بلکه «آن» که درون مقدم و موخر است به طریق اولی عاد کننده است.

ترجمه: متقدم و متاخر اجزاء زمان است و جزء زمان مثل خود زمان قسـمت می شود. اما مثل «آن» نیسـتند زیرا «آن» جزء زمان نیست چون از سنخ زمان نیست.

این عبارت مقدمه اول است.

(و کل جزء منه من شانه الانقسام)

این عبارت، مقدمه دوم است یعنی هر جزئی از زمان، شانش انقسام است پس اینگونه شد:

صغری: مقدم و موخر از اجزا زمانند.

کبری: جز زمان، منقسم می شود.

نتیجه: پس مقدم و موخر منقسم می شوند.

(کاجزاء الخط)

مثل اجزاء خط که هر جزئی قابل قسمت است پس اجزاء خط هم قابل قسمتند.

ص: ۱۷۸

(فالآن اولی بالوحده و الوحده اولی بالتعدید)

ترجمه: «آن» ی که منقسم نمی شود اولی به وحدت است. (مقدم و موخر واحدند ولی واحدهایی هستند که جزء می باشند و جزء، قسمت می شود پس مقدم و موخر واحدهایی هستند که قسمت می شوند اما «آن» واحدی است که قسمت نمی شود پس وحدت در «آن» غلیظ تر است و «آن» اولی به وحدت است.

پس اینگونه می گوییم:

صغری: «آن»، اولی به وحدت است.

کبری: و وحدت اولی به تعدید است.

نتیجه: پس «آن» اولی به عاد کردن است از مقدم و موخر.

(فالآن یعد علی الجهه التی تعد النقطه و لا ینقسم)

«آن»، زمان را عاد می کند به همان نحوی که نقطه عاد می کند.

«لا ینقسم» را می توان به دو صورت معنی کردک

معنای اول: می توان گفت نقطه، تقسیم نمی شود یا نقطه ای که لاینقسم است عاد می کند.

معنای دوم: می توان گفت عاد تقسیم نمی شود یا «آن» ی که لاینقسم است عاد می کند وقتی عاد کننده، لاینقسم باشد عاد کنندگی آن قویتر است.

پس به سه بیان مصنف فرمود که «آن» عاد کننده است یک بیان را در جلسه قبل گفتیم و دو بیان هم امروز گرفتیم.

(و الحرکه تعد الزمان بان توجد المتقدم و المتأخر بسبب المسافه)

از اینجا وارد مطلب دیگری می شود. تا الان مسافت و حرکت را ملاحظه نکردیم اما از اینجا می خواهیم این دو را ملاحظه کنیم.

ص: ۱۷۹

شیئ که در مسافتی حرکت می کند حرکت آن شی در این مسافت، زمان می برد یعنی در یک زمانی واقع می شود که آن زمان را ظرف حرکت به حساب می آوریم پس زمان با حرکت و مسافت ارتباط دارد. آیا از طریق ارتباطِ زمان با حرکت و مسافت می توان آن را عاد کرد؟ یعنی بگوییم حرکت، زمان را عاد می کند. (تا الان می گفتیم «آن» زمان را عاد می کند. گفتیم مقدم و موخرِ زمان، خود زمان را عاد می کند حال آیا می توان گفت حرکت، زمان را عاد می کند؟ چون حرکت با زمان ارتباط دارد زیرا حرکت، در زمان واقع می شود).

جواب: واضح است که حرکت نمی تواند زمان را عاد کند چون حرکت، واحد مستمر است و زمان هم واحد مستمر است نه این جزء دارد و نه آن جزء دارد نه این به آن وحدت می دهد و نه آن به این وحدت می دهد. عاد کننده باید به معدود، وحدت بدهد و با تکرارش برای معدود باید عدد و کثرت بسازد و حرکت نمی تواند برای زمان عدد بسازد چون واحدِ مستمر است زمان هم واحد مستمر است و واحد مستمر برای واحد مستمر عدد نمی سازد. اما اگر حرکت را با مسافت مرتبط کردیم در اینصورت مسافت، مقدم و موخر پیدا می کند وقتی مسافت، مقدم و موخر پیدا کرد حرکت، مقدم و موخر پیدا می کند و وقتی حرکت، مقدم و موخر پیدا کرد زمان مقدم و موخر پیدا می کند و در نتیجه عاد می شود.

پس حرکت مستقیما نمی تواند زمان را عاد کند ولی به کمک مسافت می تواند عاد کند مصنف می فرماید به مقدار مقدم و موخرهایی که در مسافت فرض می کنید به همان مقدار در حرکت، کثرت و عدد درست می شود و به همان مقدار در زمان کثرت و عدد درست می شود و به همان مقدار، حرکت عاد می شود و زمان را عاد می کند پس در واقع می توان گفت که در اصل، مسافت عاد کننده است ولی مسافت با تقدم و تاخری که دارد حرکت را عاد می کند و حرکت را مقدم و موخر می کند و آن هم زمان را عاد می کند.

ص: ۱۸۰

نکته: «توجِد» را به کسر بخوانیم بهتر از توجَد به فتح است.

ترجمه: حرکت در زمان، مقدم و موخر را می سازد و به سبب مسافت.

(فبمقدار الحرکه یکون عدد المتقدم و المتاخر)

به مقـدار حرکت، عددِ متقدم و متاخر در زمان هست یعنی هر چقدر حرکت، مقدم و موخر پیدا کند به مقدار تقدم و تاخر در حرکت، تقدم و تاخر در زمان پیدا می کنیم و با همان تقدم و تاخرهای پیدا شده کثرت و عدد برای زمان درست می شود و با یکی از آنها می توانی زمان را عاد کنی.

(فالحرکه تعد الزمان علی انها توجد عدد الزمان و هو المتقدم و المتاخر)

حرکت به این نحوه زمان را عاد می کنـد که ایجاد مقـدم و موخر در زمان می کنـد و اجزا برای زمان درست می کند و زمان، کثیر می شود در این صورت یکی از این اجزا می تواند زمان را عاد کند.

(و الزمان یعد الحرکه بانه عدد لها نفسها)

اما زمان هم می تواند حرکت را عاد کند که عاد کردن طرفینی شود.

ترجمه: زمـان می توانـد حرکت را عـاد کنـد به این جهت که زمـان، عـدد برای خود حرکت است. (چون زمان، عـدد حرکت است و عـدد می تواند معدود را عاد کنی پس زمان مستقیماً حرکت را عاد می کند) اما خود زمان چگونه عاد می شود حرف دیگری است ولی زمان می تواند حرکت را عاد کند.

اما اینکه چگونه یک شی هم عاد می شود و هم عاد می کند مثال این را با عبارت «مثال هذا... » بیان می کند که در جلسه بعد می گوییم.

ص: ۱۸۱

آیا هر یک از زمان و حرکت می توانند همدیگر را عاد کنند. ۹۲/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۵ سطر ۵ قوله (مثال هذا)

موضوع: آیا هر یک از زمان و حرکت می توانند همدیگر را عاد کنند.

بحث در این بود که حرکت می تواند زمان را عاد کند. زمان هم می تواند حرکت را عاد کند، یعنی هر یک می توانند عاد یکدیگر و معدود به وسیله یکدیگر باشند.

عاد کردن حرکت به این صورت است که به کمک مسافت برای زمان، متقدم و متاخر درست می کند و به وسیله متقدم و متاخر، زمان عاد می شود. پس حرکت با ایجادِ متقدم و متاخر زمان را عاد می کند اما زمان، حرکت را عاد می کند چون مقدار حرکت است و مقدار شیء، شي را عاد می کند.

بیان مثال: در این مثال می خواهیم بیان کنیم که آیا یک چیز می تواند هم عاد و هم معدود باشد یعنی زمان حرکت را عاد می کند، در این صورت حرکت، معدود زمان می شود. و حرکت، زمان را عاد می کند، در این صورت زمان معدود حرکت می شود. مثلا ۱۰ تا انسان را ملاحظه کنید که وجود این ۱۰ تا انسان در خارج باعث وجود عدد ۱۰ در خارج می شود ما در خارج عدد نداریم هر چه در خارج وجود دارد معدود است و معدود وقتی وجود می گیرد عددی را در خارج موجود می کند پس اگر ۱۰ تا انسان در خارج موجود می شوند به توسط این ۱۰ تا انسان، عشریت موجود می شود. و این عشریت، انسان را معدود می کند یعنی وقتی این صفت عشریت برای انسان ثابت می شود انسان موجود نمی شود بلکه انسان قبلا موجود بود عشریت برای انسان، معدودیت را می سازد. پس انسان منشأ وجود عشریت می شود اما عشریت منشأ وجود انسان یا انسانیت نمی شود.

ص: ۱۸۲

حال به سراغ مثل می رویم و می گوییم وجود حرکت باعث وجود زمان می شود همانطور که وجود انسان باعث وجود عشریت شد. اما زمان، نه حرکت را حرکت می کند و نه حرکت را موجود می کند بلکه حرکت را معدود می کند چون مقدار حرکت است همانطور که عشریت مقدار انسان است.

سوال این است که انسان، عشریت را چگونه عاد می کند؟

وقتی انسان ها را کم کنیم، از عشریت کم می شود و وقتی انسانها تمام شوند عشریت هم تمام می شود لذا انسان می تواند عشریت را عاد کند.

پس در اینجا دو چیز داریم: ۱ــ انسان ۲ــ عشریت.

انسان عشریت را موجود می کند همانطور که حرکت زمان را موجود می کند. عشریت انسان را معدود و مقدار برای انسان قرار می گیرد همانطور که زمان، حرکت را مقدَّر می کند و مقدار برای حرکت قرار می دهد.

هم عشره انسان را عاد می کند هم انسان عشره را عاد می کند. همانطور که زمان و حرکت یکدیگر را عاد می کردند. زمان، حرکت را عاد می کرد چون زمان مقدار حرکت است پس زمان عاد می شود و حرکت معدود می شود. عشره انسان را عاد کرد چون عشره مقدار انسان است و انسان به توسط عشره معدود شد پس عشره عاد و انسان معدود است.

همچنین انسان منشأ پیدایش عشره شد و در عشره، اول و سوم و پنجم و ... را به وجود آمد. همچنین حرکت باعث وجود زمان شد و در زمان، مقدم و موخر (مقدم اول و مقدم دوم و موخر اول و موخر دوم و...) را درست کرد.

ص: ۱۸۳

پس همانطور که در این مثال (۱۰ تا انسان و عشره) هر کدام عاد و معدود شدند در ممثل هم (حرکت و زمان) هر کدام عاد و معدود می شوند.

سوال: آیا عشره، انسانِ معدود شده را می شمارد یا طبیعت انسان را می شمارد؟

ما گفتیم زمان، حرکت را می شمارد اما حرکتی که به آن مقدار دادیم و معدودش کردیم حال عشره با انسان چه می کند؟ گفتیم انسان، عشره را می سازد چون اول و دوم و سوم و ... درست کرد همانطور که حرکت زمان را می سازد چون مقدم اول و مقدم دوم و ... را درست می کند. گفتیم زمان، حرکت را می شمارد چون حرکت را معدود کرده است پس خودش عاد شده حال عشره هم می خواهد انسان را بشمارد از باب اینکه انسان را معدود کرده است سوال این است که عشره چگونه انسان را عاد می کند آیا طبیعت انسان را عاد می کند یا این ۱۰ تا انسانی را که خود عشره به آنها عدد داده عاد می کند؟

جواب: عشره طبیعت را نمی تواند عاد کند چون طبیعت، یکی است و طبیعت عدد ندارد و چیزی که عدد ندارد معدود نمی شود تا چیزی بتواند آن را عاد کند پس نمی تواند عاد کند. آن ۱۰ انسانی که با تفرّق، ۱۰ تا شدند یعنی طبیعت، متفرق شد. ۱۰ باید بیاید و به طبیعت انسان معدودیت بدهد یعنی طبیعت انسان را در ضمن ۱۰ تا فرد، متفرق کند تا این انسان معدود شود. پس اینکه گفتیم عشره به انسان وجود نمی دهد بلکه فقط معدودیت می دهد به همین معنی است که طبیعت انسانی را متفرق در ۱۰ فرد می کند و اگر ۱۰ فرد شد می تواند معدود شود و آن را عاد کند.

ص: ۱۸۴

توضیح عبارت

(مثال هذا ان الناس لوجودهم هم اسبابُ وجود عددهم الذی هو مثلا عشره)

«مثال هذا»: مثال اینکه حرکت عاد کننده زمان باشد و زمان هم عاد کننده حرکت باشد این است که وجود انسان ها منشا وجود عددشان می شود یعنی این انسانها، منشا عدد مثلا ۱۰ را می سازند همانطور که حرکت، زمان را که مقدار خودش است می سازد.

ترجمه: چون مردم وجود گرفتند عددشان هم وجود گرفت عددی که مثلا ۱۰ باشد.

(و لوجودهم وجدت عشریتهم)

این عبارت تکرار همان مطلب است یعنی انسانها به خاطر وجودشان عشریتشان موجود شد همانطور که به خاطر وجود حرکت، زمان که مقدار حرکت است موجود شد.

(و العشریه جعلت الناس لا موجودین و اشیاء بل معدودین ای ذوی عدد)

حال از آن طرف می گوید یعنی عشره هم مردم را معدود قرار داده نه اینکه مردم را موجود کرده و آنها را شیئی که عبارت از انسان باشد کرده است. یعنی عشره، شیئیتِ انسان را که همان انسان است به انسان نداده بلکه آنها را فقط معدود قرار داده همانطور که زمان، حرکت را نه موجود کرده و نه شیء (یعنی حرکت) کرده بلکه فقط آن را معدود کرده چون مقدار حرکت است.

(و النفس اذا عدّت الناس کان المعدود لیس هو طبیعه الانسان)

در این عبارت تاکید می کند که عشره انسان را معدود کرد و انسان را قابل کرد که عاد شود نه اینکه عاد کننده می شود بلکه عاد شونده و معدود می شود می گوید عشره، طبیعت انسان را معدود قرار نداده بلکه طبیعت را متفرق در افراد کرده و آن افراد را معدود قرار داده است.

ص: ۱۸۵

نکته: مصـنف یکبار «نفس» و یکبار «ناس» می گوید؟ انسانها همه دارای نفس هسـتند اما مصنف نفس را یکبار فاعل این عمل قرار می دهـد یکبار عاد کننـده قرار می دهـد یکبار عاد شونده قرار می دهد. مثلا ما بیرون از این ۱۰ تا انسان می نشـینم و این ۱۰ تا انسان را می شـماریم ما فاعلِ عاد می شویم و آن انسانها معـدود می شوند و عشـره، عاد کننده می شود. پس ما که فاعل هستیم نفسـی هستیم که عاد و معدود را به هم ارتباط می دهیم و یکی را عاد می کنیم و یکی را معدود می کنیم. مراد مصنف از «نفس» در اینجا همان فاعل است نه اینکه مراد کننده و عاد شونده باشد.

ترجمه: اگر نفسـی شروع به عاد کردن مردم کند به توسط عشره، معدود (آنکه عاد می شود) طبیعت انسان نیست چون طبیعت انسان عدد ندارد لذا عاد نمی شود.

(بل العشریه التی حصّلها افتراقُ طبیعه الانسان مثلا)

این عبارت عطف بر «طبیعه الانسان» است.

بلکه معدود عشریتی است که طبیعت انسان متفرق شده و ۱۰ تا فرد درست کرده چون عشریت در خارج وجود ندارد.

ترجمه: معدود، عشریتی است که آن عشریت را متفرق شدنِ طبیعت انسان در ۱۰ نفر ایجاد کرده است.

(فالنفس بالانسان تعدّ العشریه فکذلک الحرکه تعدّ الزمان علی المعنی المذکور)

این عبارت در نسـخه های خطی مختلف است. در یک نسـخه آمـده «فالنفس بالانسان ... فکذلک بالحرکه» و در نسـخه دیگر آمده «فالنفس الانسانیه ... فکذلک الحرکه» یعنی یا کلمه «انسان» و «حرکت» هر دو باء دارد یا هر دو ندارد. لذا نسخه کتابِ ما که یکی باء دارد و یکی باء ندارد به زحمت معنی می شود.

ص: ۱۸۶

معنای عبارت طبق نسخه ای که در هر دو باء نیامده: نفس انسانی که معدود است عاد می کند عشره را اما چگونه عشریت را عاد می کند؟ چون اول و دوم و سوم و... درست می کند لذا عشریت را عاد می کند. همچنین حرکت، زمان را عاد می کند بر معنایی که در صفحه ۱۶۵ سطر ۳ قوله «و الحرکه تعدد الزمان... » ذکر شد. یعنی حرکت، زمان را عاد می کند چون به توسط مسافت در زمان، ایجاد مقدم و موخر می کند و آن مقدم و موخر می توانند زمان را عاد کنند. پس حرکت با واسطه مقدم و موخری که در زمان ایجاد می کند زمان را عاد می کند.

معنای عبارت طبق نسخه ای که در هر دو باء باشد: در اینصورت «فالنفس» فاعلِ عاد می شود نه اینکه عاد کننده باشد یعنی نفسِ من که می خواهد عاد کند به توسط این ۱۰ انسان بیرونی که معدود طبیعتند عشریت را عاد می کند. و همچنین این نفس انسانی، به توسط حرکت، زمان را عاد می کند اما بر معنایی که شد. ضمیر در «تعد الزمان» به حرکت برنمی گردد بلکه به نفس برمی گردد.

(و لولا الحرکه بما یفعل فی المسافه من حدود التقدم و التاخر لما وجد للزمان عدد)

دوباره به اصل مطلب برمی گرد و آن را تکرار می کند که در اصل مطلب هم حرکت را عاد کننده گرفت هم زمان را عاد کننده گرفت.

اگر حرکت در مسافت انجام نمی شدو به کمک متقدم و متاخری که در مسافت وجود دارد متقدم و متاخری در زمان ایجاد نمی کرد زمان قابل عاد شدن نبود، هرگز حرکت نمی توانست زمان را عاد کند پس حرکت، زمان را عاد می کند.

ص: ۱۸۷

ترجمه: اگر حرکت نبود به توسط آنچه که در مسافت ایجاد می کند که آن چیز عبارت از حدود تقدم و تاخر است (اضافه «حدود» به «تقدم و تاخر» اضافه بیانیه است و «من» در «من حدود» بیان برای «ما» در «بمایفعل» است) در زمان ایجاد تقدم و تاخر نمی کرد زمان عدد پیدا نمی کند (یعنی زمان با آن بخش مقدم و موخری که دارد عدد پیدا کرده و معدود شده است).

(لکن الزمان یقدر الحرکه علی وجهین)

الان معلوم شد که حرکت به زمان، عدد و مقدار داد. مصنف با «لکن» مطلب را شروع می کند یعنی می گوید فکر نکن فقط حرکت به زمان مقدار می دهد زمان هم به حرکت مقدار می دهد. هر دو به هم مقدار می دهند. یعنی زمان به حرکت مقدار می دهد و حرکت هم به زمان مقدار می دهد. ابتدا گفت حرکت با این مقدم و موخری که به کمک مسافت در زمان ایجاد می کند برای زمان عدد درست می کند یعنی زمان را صاحب مقدار می کند و زمان اندازه گرفته می شود. سپس با «لکن» می گوید که فکر نکن فقط حرکت نسبت به زمان اینچنین عملی را انجام می دهد زمان هم نسبت به حرکت اینچنین عملی را انجام می دهد یعنی هر دو همدیگر را تقدیر می کنند و برای یکدیگر مقدارند.

مصنف با این عبارت توضیح می دهد که زمان چگونه به حرکت مقدار می دهد و حرکت چگونه به زمان مقدار می دهد. بیان می کند که زمان به دو نحوه به حرکت مقدار می دهد.

ص: ۱۸۸

صورت اول: او را صاحب مقـدار می کند و اصل مقدار را می دهد یعنی حرکت فی نفسه کمّ نیست لذا مقدار ندارد اما زمان، کمٍّ متصل غیر قار است پس مقدار دارد بنابراین این زمان است که به حرکت مقدار می دهد.

صورت دوم: زمان، کمیت مقـدار حرکت را هم بیان می کنـد یعنی نه تنها مقدار را ذا قدر قرار می دهد بلکه کمیت آن را هم بیان می کنـد مثلا می گوید این شـی با این سـرعت محدودی که دارد یک ساعت یا دو ساعت حرکت کرد. ملاحظه می کند که تنها حرکت را صاحب مقدار می کنیم بلکه مقدارش را هم تعیین می کند.

ترجمه: زمان، دو گونه مقدار به حرکت می دهد.

(احدهما انه یجعلها ذا قدر)

یکی از آن دو وجه این است که زمان، حرکت را صاحب قدر قرار می دهد چون حرکت، کمّ نیست که مقدار داشـته باشد اما زمان، کمّ است و مقدار دارد و حرکت را صاحب مقدار می کند همانطور که مقدار، جسم را صاحب مقدار می کند.

(و الثانی انه یدل علی کمیه قدرها)

وجه دوم این است که زمان دلالت می کنـد بر کمیت قـدر حرکت یعنی نه تنها به آن مقـدار می دهـد انـدازه مقـدارش را هم تعیین می کند.

(و الحرکه تقدر الزمان علی انها تدل علی قدره بما یوجد فیه من المتقدم و المتاخر)

«من المتقدم و المتاخر» بیان برای «ما» است.

حرکت فقط انـدازه گیری می کنـد زمان را (نه اینکه به زمان مقـدار بدهد چون خود زمان ذاتا مقدار است و احتیاج ندارد که از حرکت، مقـداریت را بگیرد) به این صورت که حرکت دلالت بر قـدر زمان می کند (نه اینکه به زمان قدر بدهد) به توسـط متقدم و متاخری که در زمان ایجاد می کند (زمان را اندازه گیری می کند).

(و بین الامرین فرق)

بین این دو فرق است یعنی ۱ــ دلالت بر قدر ۲ــ دلالت بر کمیت قدر.

سپس شروع به توضیح دادن می کند و می فرماید «اما الدلاله علی القدر» و باید به دنبال آن بگوید «اما الدلاله علی کمیه القدر» ولی آن را نیاورده است دلالت بر قدر، هم باید از طرف زمان هم از طرف حرکت باشد که یکی بالذات و یکی بالغیر است که در جلسه بعد می گوییم.

اگر کسی «بین الامرین فرق» را اینطور بگوید که یعنی بین دلالت زمان بر آن دو تا و دلالت حرکت بر این یکی، صحیح است ولی عبارت بعدی «و اما الدلاله علی القدر» به بیان این نمی پردازد.

حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان، حرکت را تقدیر می کند. ۹۲/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۵ سطر ۱۱ قوله (اما الدلاله)

موضوع: حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان، حرکت را تقدیر می کند.

بحثی که شروع کرده بودیم این بود که حرکت، زمان را عاد می کند و زمان هم حرکت را عاد می کند و این بحث را ادامه دادیم و به این مطلب رسیدیم که حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان هم حرکت را تقدیر می کند یعنی زمان به حرکت، قدر می دهد و حرکت هم به زمان قدر می دهد. شیء اگر بخواهد عاد شود باید قدر داشته باشد. تا قدر پیدا نکند عاد نمی شود لذا وقتی می گوییم «حرکت قدر می دهد یا زمان قدر می دهد» در ضمن این عبارت می فهمانیم که حرکت عاد می کند و زمان عاد می کند. اما بحث عاد را کنار گذاشتیم و به آخر رساندیم و بحث تقدیر را شروع کردیم البته بحث تقدیر با بحث عاد نزدیکند ولی ما فعلا از بحث عاد کردن خارج شدیم و وارد بحث تقدیر کردن شدیم و می گوییم حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان هم، حرکت را تقدیر می کند. سپس توضیح دادیم که:

ص: ۱۹۰

زمان، حرکت را دو نوع تقدیر می کند:

نوع اول: زمان، حرکت را صاحب قدر قرار می دهد چون زمان کم متصل است و کم متصل قدر دارد. اما حرکت اصلا کمّ نیست پس قدر نیست بلکه صاحب قدر می شود. زمان، حرکتی را که قدر نیست صاحب قدر می کند مثل اینکه مقدار، جسم را که مقدار نیست صاحب مقدار می کند. پس زمان به خاطر اینکه کم متصل است حرکت را که کم متصل نیست صاحب مقدار می کند. این یک نوع قدر دادن زمان به حرکت است.

نوع دوم: این است که زمان، حرکت را اندازه گیری می کند یعنی مقدار حرکت را هم تعیین می کند مثلا این حرکت چند

ساعت طول کشید. اینکه می گوییم «این حرکت، چند ساعت طول کشید» بیان کمیت مقدار است.

اما حرکت، زمان را فقط به یک صورت تقدیر می کند:

چون زمان، خودش قدر است دیگر لازم نیست که حرکتی را صاحب قدر قرار بدهد بلکه باید قدرش را تعیین کند یعنی کمیت قدرش را تعیین کند. حرکت نمی تواند کمیت قدر زمان را به طور صحیح تعیین کند مگر اینکه به زمان، حالت کم منفصل بدهد و زمان، کم متصل است و این کمیت را از حرکت نمی گیرد. حرکت می تواند به زمان، عدد بدهد. قدر یعنی قدر منفصل بدهد نه اینکه قدر متصل بدهد یعنی برای آن، مقدم و موخر درست کند مثلا چه تا مقدم دارد و چند تا موخر دارد.

همانطور که گفتیم حرکت به کمک مسافت برای زمان، بخش مقدم و بخش موخر درست می کند و می گوید شنبه مقدم بر یکشنبه است و هکذا یعنی برای زمان، عدد درست میکند. زمان، واحد مستمر است و از ازل تا ابد، یکی بیشتر نیست اما این حرکت با یک دور فلک یک روز درست می کند و با دور بعدی، روز بعدی را درست می کند و هکذا. این روزِ قبلی و روز بعدی، زمان را می شمارد و مثل عدد قرار می دهد و به عبارت دیگر به زمان مقدار می دهد اما نه مقدار متصل، چون زمان، مقدار متصل را ذاتا دارد. آنچه به او می دهد مقداری است که مثل مقدار منفصل است پس می توان گفت حرکت به زمان مقدار می دهد ولی بدون اینکه قید کنیم که مقدار متصل یا منفصل باشد (البته مقدار منفصل می رود و متصل نمی رود ولی ما قید نمی کنیم و می گوییم حرکت به زمان مقدار می دهد. زمان هم به حرکت مقدار داد چون حرکت، کمّ نبود و زمان، کمّ بود. زمان که کمّ بود به حرکت، مقدار دارد ولی زمان، چیز دیگری هم به حرکت دارد و آن این است که کمیت مقدارش را هم تعیین کرد پس زمان دو کار کرد ولی حرکت یک کار کرد. هر دو مشترکند در مقدار دادن یا به عبارت مصنف، و در دلالت بر قدر مشترکند یعنی زمان، دلالت بر قدر حرکت می کند و حرکت دلالت بر قدر زمان می کند و زمان، دلالت بر کمیت قدر حرکت می کند که حرکت، آن دلالت را ندارد. البته می توان گفت که حرکت، آن دلالت را دارد.

ص: ۱۹۱

پس دو دلالت داشتیم ۱ـ دلالت بر قدر که طرفین داشتند ۲ـ دلالت بر کمیت قدر که فقط زمان این دلالت را داشت.

مصنف می گوید «بین الامرین فرق» یعنی بین الدلالتین فرق است.

مراد از الامرین را در تمام حواشی، دلالتین گرفتند یعنی دلالت بر قدر با دلالت بر کمیت قدر فرق می کند. این یک معنی است.

معنای دیگر این است که دلالت بر قدر از ناحیه زمان با دلالت بر قدر از ناحیه حرکت فرق می کند عبارت مصنف با هر دو معنی سازگار است.

اگر مراد معنای اول باشد وقتی می گوییم «بین الدلالتین فرق» یعنی بین دلالت بر قدر و کمیت قدر فرق است. مصنف در عبارت «و اما الدلاله علی القدر» شروع می کند این فرق را بیان می کند. چون مصنف فقط دلالت بر قدر را مطرح کرده و دلالت بر کمیت قدر را مطرح نکرده است اگر مراد معنای دوم باشد یعنی دلالت زمان بر قدر حرکت و دلالت حرکت بر قدر زمان فرق دارد با این عبارت «اما الدلاله» این مطلب را بیان می کند.

این عبارت «اما الدلاله» تفصیل فرق دلالتین است با این معنای دوم سازگارتر است تا با معنای اولی لذا شاید معنای دوم را بتوان ترجیح داد. البته اگر معنای اول هم اراده شود اشکال ندارد زیرا می گوییم دلالت بر قدر را توضیح داد. اما دلالت بر کمیت قدر را رها کرده است ولی عبارت بعدی «و اما الدلاله» نشان می دهد که دلالت بر قدر را از هر دو طرف توضیح می دهد. دلالت کیل بر مکیال و دلالت مکیال بر کیل را توضیح می دهد یعنی دلالت زمان بر قدر حرکت و دلالت حرکت بر قدر زمان را توضیح می دهد.

ص: ۱۹۲

اما توضیح عبارت «و اما الدلاله علی القدر» این است:

دلالت بر قدر دو صورت است ۱_ دلالت مکیال بر کیل ۲_ دلالت کیل بر مکیال.

بناشد که زمان، کیل برای حرکت باشد و حرکت، مکیال باشد. مکیال یعنی کیل شده، و کیل هم وسیله کیل کردن است. حرکت به توسطی زمان، کمیتِ مقدارش بیان می شود پس زمان، کیل است و حرکت، مکیال است.

گاهی مکیال، کیل را تعیین می کند و دلالت بر قدرش می کند و گاهی هم کیل، دلالت بر مکیال می کند. گاهی می گوییم که این خرمن گندم، ۱۰۰ صاع است یعنی کیل، این مکیال را تعیین می کند. گاهی می گوییم که این گندم با این پیمانه ۱۰۰ تا است یعنی اگر پیمانه کوچکتر بود ۲۰۰ تا می شد و اگر پیمانه بزرگتر بود ۵۰ تا بود. حال که پیمانه به اندازه متوسط است ۱۰۰ تا می شود. یعنی هم گندم می تواند پیمانه را تعیین کند و بگوید پیمانه چه مقدار گنجایش دارد. هم پیمانه می تواند آن گندم را تعیین کند.

در ما نحن فیه زمان، کیل است و حرکت، مکیال است. زمان، حرکت را اندازه می گیرد و حرکت، کیل شده و پیمانه شده، می شود و زمان، پیمانه و کیل است.

در نسخ مصحّح، «مکیال و کیل» ندارد بلکه «مکیال و مکیل» دارد در این صورت مکیل یعنی کیل شده و حرکت همان کیل شده است. مکیال هم خود زمان می شود. که بر عکس آنچه در نسخه ما است می باشد. نسخه کتاب ما، ظاهراً نسخه کاملی نیست و یعنی قبل توضیح دادیم مکیال، حرکت است و کیل، زمان است اما طبق نسخه مصحح می گوییم که مکیال زمان است و مکیل، حرکت است.

ص: ۱۹۳

تـا اینجـا مطلب روشن شـد که ما به توسط کیل، مکیل را و به توسط مکیل کیل را انـدازه گیری می کنیم و همچنین به توسـط حرکت، زمان را و به توسط زمان، حرکت را اندازه گیری می کنیم.

مثال دوم می زنـد برای اینکه ابهام مطلب برطرف شود چون مطلب، مقـداری مبهم است زیرا کسـی ممکن است اینطور بپرسـد که چطور این شـیء، آن شـیء را اندازه می گیرد و آن شـی هم این شـیء را اندازه می گیرد. چگونه هر دو همدیگر را اندازه می گیرنـد. قـانون این است که یکی، دیگری را انـدازه بگیرد، مصـنف بـا دو مثـال این مطلب را بیان می کنـد مثال اول همان مکیـال و کیـل بود مثـال دوم این است که حرکت را بـا مسـافت و مسافت را با حرکت انـدازه گیری می کنـد. مثلاً گاهی می گوییم دو فرسخ حرکت کردیم که مقدار حرکت را با فرسخ، تعیین می کنیم و فرسخ مقدار مسافت است.

گاهی می گوییم مسافتی را که (ما به توسط حرکت تعیین می کنیم) حرکت کردیم به اندازه یک تیر پرتاب کردن بود که تیر پرتاب کردن نوعی حرکت است.

توضیح عبارت

(اما الدلاله علی القدره فتاره تکون مثل ما یدل المکیال علی الکیل و تاره تکون مثل ما یدل الکیل علی المکیال)

این عبارت، تفصیل «بین الامرین فرق» است که دو مثال می زند که در هر دو مثال، هر کدام دلالت بر قدر دیگری می کند.

نکته: ما از ابتدا که وارد کتاب شفا شدیم اشاره کردیم که یکی از چیزهایی که بنده به آن اهمیت می دهم ارتباط بین کلمات ابن سـینا است. بنـده زیـاد از بزرگـان شـنیدم که کلمات ابن سـینا با هم ارتباط نـدارد و از یک شاخه به شاخه دیگر می پرد و مطلب را با مناسـبت نمی آورد. ولی این حرف، صـحیح نیست زیرا کتاب شفا به طور کامل معلوم نشده اگر معلوم شود روشن می گردد که تمام حرفهای مصـنف دقیق است و مثل ریاضـی جلو آمده و تمام مطلبش به هم پیوسـته است. یکی از سعی های بنده این است که ارتباطات را درست کنم. لذا می بینید که تمام عبارات به هم وصل است.

ص: ۱۹۴

(و کذلک تاره تدل المسافه علی قدر الحرکه و تاره الحرکه علی قدر المسافه)

«تاره الحرکه» یعنی «تاره تدل الحرکه»

(فیقال تاره مسیر فرسخین و تاره مسافه رمیه)

«فیقال تاره مسیر فرسخین»: در این صورت، مسافت دلالت بر قدر حرکت می کند و می گوید من به اندازه دو فرسخ حرکت کردم. یعنی مسیر و سیر من به اندازه دو فرسخ بود یعنی حرکت را به کمک فرسخ که مسافت است تعیین می کند پس مسافت به حرکت، قدر می دهد

«و تاره مسافه رمیه» و گاهی گفته می شود مسافت یک تیر پرتاب کردن. یعنی مسافت به وسیله یک تیر پرتاب کردن تعیین می شود که یک تیر پرتاب کردن نوعی حرکت است.

(لکن الذی یعطی المقدار للاخر هو احدهما و هو الذی هو بذاته قدر)

تا اینجا معلوم شد که حرکت به زمان و زمان به حرکت، مقدار می دهد.

اما کدام یک اصل و کدام یک فرع است.

هر دو دلالت بر کمیت می کنند هم حرکت دلالت بر کمیت زمان می کند و هم زمان دلالت بر کمیت حرکت کند ولی یکی بالذات دلالت می کند و یکی بالغیر دلالت می کند. زمان، بالذات دلالت بر کمیت می کند چون ذاتش کمّ است اما حرکت، بالغیر دلالت بر کمیت می کند چون حرکت باید شی را به مقدم و موخر تقسیم کند و از طریق مقدم و موخر، این شی اندازه گیری شود. و روشن است آن که دلالتش بالذات است در واقع مقدار را به آن که دلالتش بالغیر است می دهد و آن که صاحب مقدار شد برمی گردد و این چیزی که دلالتش بالذات بود را اندازه گیری می کند.

پس یکی از این دو (که هر دو معطی قدرند) بالذات معطی قدر است و یکی بالعرص معطی است و در واقع، معطی همان بالذات است نه بالغیر.

ترجمه: آن که مقدار را به دیگری عطا می کند یکی از این دو است (یعنی آن که بالذات مقدار است و مراد زمان است) و آن که عطا کننده است همان است که ذاتا قدر است. (در مسافت و حرکت، مسافت بالذات مقدار است چون کم متصل است. جسم و زمین را نمی گوییم زمین، کم متصل نیست صاحب کم متصل است. لذا مسافت به قید مسافت بودن کم متصل است).

صفحه ۱۶۵ سطر ۱۴ قوله (و لان الزمان)

این عبارت به مطالب قبل ارتباط دارد. تا الان گفتیم زمان، ذاتا متصل است چون کم متصل است و به توسط حرکت، صاحب کم منفصل می شود یعنی دارای اجزائی می شود که بعضی مقدم و بعضی موخر اند یعنی عدد درست می شود مثلا گفته می شود ۵ تا بخش مقدم داریم یا گفته می شود ۵ روز داریم که روز اول مقدم بر روز دوم است و روز دوم مقدم بر روز سوم است و هکذا یعنی با این مقدم و موخرها زمان را تقسیم به یک ماه و یکسال و... می کنیم. حرکت هم زمان را به این اجزاء تقسیم می کند و این اجزاء اجزائی هستند که گویا به زمان عدد می دهند. پس زمان ذاتاً کم متصل است و به کمک حرکت، تسامحا می گوییم کم منفصل است. حال مصنف می گوید چون زمان ذاتا متصل است با خصوصیت کم متصل، اندازهاش را می گوییم و می گوییم طویل و قصیر است. طویل و قصیر برای عدد نیست به عدد نمی گوییم که این عدد، طولانی است و آن عدد کوتاه است. بلکه به مسافت می گوییم که این مسافت کوتاه است و آن مسافت طولانی است. یا این خط کوتاه است و آن خط طولانی است زمان چون ذاتا متصل است با چیزی که اندازه کم متصل را بیان می کند گفته می شود. مثل طویل و قصیر. زمان چون به کمک حرکت، یک حالت کم متصلی پیدا می کند مقدارش مثل عدد تعیین می شود یعنی در عدد تعبیر به کثیر و قلیل می کنیم در زمان هم تعبیر به کثیر و قلیل می کنیم مثلا می گوییم زمانِ زیادی است که اینجا ایستادم یا زمان کمی ایستادم. این کم و زیاد در واقع برای عدد است نه برای کم متصل، در کم متصل عبارت طویل و قصیر بکار می بریم و در کم منفصل عبارت قلیل و کثیر بکار می بریم. اما اینکه در زمان هر دو را بکار می بریم علتش همین است که زمان، ذاتا کم متصل است پس طویل و قصیر در مورد آن بکار می رود ولی به کمک حرکت، حالت کم منفصل پیدا می کند لذا کثیر و قلیل در مورد آن بکار می رود. پس معلوم شد که این مطلب با مطالب قبل مرتبط است و مطالب قبل را توضیح می دهد یعنی می گوید چون اینگونه است که زمان، ذاتا متصل است و به وسیله حرکت، منفصل است لذا دو گونه درباره آن نظر می دهیم و اندازه می گیریم.

ص: ۱۹۶

توضیح عبارت

(و لان الزمان متصل فی جوهره صلح ان یقال طویل و قصیر)

بعد از کلمه «صلح» ویرگول گذاشته که باید خط بخورد.

«لان» تعلیل برای «صلح» است یعنی چون زمان در جوهر و ذاتش کم متصل است صلاحیت دارد که درباره اش گفته شود «طویل و قصیر»

(و لانه عدد بالقیاس الی المتقدم و المتاخر علی ما اوضحناه صلح ان یقال قلیل و کثیر)

«لانه» تعلیل برای «صلح» است.

چون زمان عدد است (یعنی کم منفصل است) اما به قیاس به مقدم و موخر عدد است. (ولی خود زمان واحد مستقل و پیوسته است) و اندازه گیری می شود.

(و کذلک الحرکه)

در زمان دو اطلاق داشتیم ۱_ طویل و قصیر ۲_ قلیل و کثیر. اطلاق اول به لحاظ ذات بود اطلاق دوم به خاطر آن چیزی بود که حرکت به زمان عطا می کرد (یعنی تقدم و تاخر) حال مصنف می فرماید در حرکت هم همین دو اصطلاح را داریم و می گوییم حرکت طولانی و حرکت کوتاه. یا می گوییم حرکت زیاد و حرکت کم. یعنی به تعبیر مصنف، برای حرکت هم خواص متصل و هم خواص منفصل را قائل هستیم همانطور که برای زمان این کار را می کردیم برای زمان هم خاصیت کم متصل را بکار بردیم و تعبیر به طویل و قصیر کردیم و هم خاصیت کم منفصل را بکار بردیم و تعبیر به طویل و کثیر کردیم. در حرکت هم هر دو خاصیت را بکار می بریم. سپس می فرماید ولی این داشتن دو خاصیت در زمان، بالذات است و در حرکت، بالغیر است.

ترجمه: حرکت هم مثل زمان است (یعنی هم حکم متصل دارد و طویل و قصیر درباره اش گفته می شود و هم حکم منفصل دارد و قلیل و کثیر درباره اش گفته می شود).

(فانها یعرض لها اتصال و انفصال علیها خواص المتصل و خواص المنفصل)

«فیقال» یعنی «یحمل»

بر حرکت، اتصال و انفصال عارض می شود و بر حرکت هم خواص متصل (مثل طویل و قصیر) و هم خواص منفصل (قلیل و کثیر) حمل می شود.

(لکن یعرض ذلک لها من غیرها)

حرکت، ذاتا حالت اتصال و انفصال را ندارد چون حرکت نه متصل و نه منفصل است زیرا اصلا کمّ نیست. اما اتصال و انفصال خودش را از زمان می گیرد یعنی کمیت خودش را از زمان می گیرد.

«ذلک» یعنی هر یک از اتصال و انفصال، ضمیر در «لها» و «غیرها» به حرکت برمی گردد و مراد از غیر حرکت، زمان است. (یعنی زمان فقط انفعال را از حرکت گرفت و کمیت را بالذات داشت).

(و الذی هو اخص بها السریع و البطی)

سوال می کنیم که حرکت، همه چیز را از زمان گرفت. قدر خودش را از زمان گرفت. اتصال و انفصالش هم به برکت زمان بود. با این عبارت جواب می دهد که چیزی که اختصاص به حرکت دارد سرعت و بطو است والا اتصال و انفصال یا کمیت و مقدار برای حرکت نیست چون اینها عاریةً از زمان به حرکت رسیده اند.

توضیح: چیزی که آن چیز اخص به حرکت است سریع و بطی است. از کلمه «اخص» استفاده میکند نه کلمه «خاص» . یعنی نمی خواهد بگوید سرعت و بطور خاصه حرکت است بلکه می خواهد بگوید می توان به نحوی در زمان متحرک به کار برد ولی این سرعت و بطور نسبت به حرکت اخص است یعنی اختصاص دارتر است. یعنی اختصاصش حرکت، بیشتر است تا اینکه به چیزهای دیگر اختصاص داشته باشد و الا سرعت و بطو را در جاهای دیگر هم می توان بکار برد ولی اصل آن برای حرکت است و به بقیه، از طریق حرکت می رسد.

ص: ۱۹۸

ترجمه: و چیزی که اختصاص دارتر به حرکت است سریع و بطی است.

(فقد دللنا علی نحو وجود الآن بالفعل ان کان له وجود بالفعل و علی نحو وجوده بالقوه)

مصنف از اینجا می خواهد کلّ فصل را جمع کند و می گوید دو تا «آن» داشتیم ۱ــ آن فاصل ۲ــ آن سیال. و روشن کردیم که آن فاصل وجود بالقوه دارد و آن سیال وجود بالفعل دارد.

دلیل آوردیم و راهنمایی کردیم که «آن» ی که وجود بالقوه دارد «آن» فاصل است و «آن» ی که وجود بالفعل دارد «آن» سیال است.

اگر «فقد دللنا» بخوانیم اینگونه می بینیم که راهنمایی کردیم. اما اگر «فقد دلّلنا بخوانیم اینگونه معنی می کنیم که دلیل آوردیم. «بالفعل» قید برای وجود است.

ترجمه: دلیل آوردیم یا راهنمایی کردیم که به نحو وجودِ بالفعلِ «آن»، اگر «آن» وجود بالفعل داشته باشد (که مراد «آن» سیال است) و راهنمایی کردیم به نحوه وجود «آن» آن هم وجود بالقوه اش. (بالقوه قید برای وجود است).

خلاصه اینکه وجود بالفعل «آن» را گفتیم که چیست؟ وجود بالقوه «آن» را هم گفتیم.

بیان اشکالاتی که در مورد زمان شده و جواب از آنها ۹۲/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۶ سطر اول قوله (الفصل الثالث عشر)

موضوع: بیان اشکالاتی که در مورد زمان شده و جواب از آنها

در این فصل که آخرین فصل از مقاله دوم است سه مطلب بیان می شود.

مطلب اول: اشکالاتی که در مورد زمان شده مطرح می شود و جواب داده می شود.

ص: ۱۹۹

مطلب دوم: کون فی الزمان و کون لا فی الزمان به چه معنی است.

مطلب سوم: در تفسیر بعضی از مفردات که مربوط به زمان هستند مثل دهر و سرمد و بغته و هوذا و قبیل و بعید و القدیم.

توضیح مطلب اول: در مطلب اول، اشکالاتی که در مورد زمان شده مطرح می شود و جواب داده می شود.

اشکال اول: بعضی ها معتقدند که زمان در خارج موجود نیست اگر چه در توهم می توان گفت که موجود است ولی وقتی

بیانِ این گروه را ملاحظه می کنیم می بینیم آنها برای زمان، وجودِ حاصل و محصَّل ندیدند و توقع داشتند که زمان را در یک «آن» موجود ببینند آن هم به نحو وجود محصّل مثل سایر موجودات که در یک «آن» به آنها توجه می کنیم و می بینیم وجود محصّل دارند. در هر «آن»ی که ملاحظه کردند دیدند برای زمان وجود محصّل پیدا نمی کنند و لذا وجود زمان را منکر شدند.

جواب اجمالی از اشکال: بین چیزی که وجود محصّل نداشته باشد و بین اینکه چیزی وجود نداشته باشد فرق است. این مستشکل برای زمان، وجود محصّل نیافته و خواسته از نفی وجود محصّل، نفی اصل وجود را نتیجه بگیرد.

توضیح جواب: قبلا زمان را اینگونه معنی کردیم: «مقدار امکان حرکه فی المسافه» و این حرکت را مقید کردیم که با سرعت و بطو باشد. معنای سخن ما این بود که مسافتی را فرض می کنیم و در این مسافت معتقدیم که می توان حرکت کرد اگر حرکت، بالفعل انجام شود لااقل می توان حرکت کرد. حرکت در این مسافت، با سرعت و بطو خاصی است. ممکن نیست که حرکت، خالی از سرعت و بطو باشد.

ص: ۲۰۰

مسافتی داریم و حرکت ممکن است در این مسافت با سرعت و بطوء خاص واقع شود.

آیا امکان حرکت، مقدار دارد یا نـدارد؟ ما نمی گوییم مـدتی طول می کشـد تا حرکت انجام شود یعنی اسـمی از مدت نمی آوریم سوال می کنیم که آیا مقدار دارد یا ندارد؟ مسلماً این حرکت که در این مسافت با سرعت خاص انجام می شود یا دارد انجام می شود مقـدار دارد و مقـدارش همـان زمان است. نمی توان مقـدار را نفی کرد بله این مقـدار در هر لحظه که ملاحظه شود وجود محصّل نـدارد چون دارد عبور می کند و در هیچ لحظه ای باقی نمی ماند. مثل خود «آن» می ماند. «آن» هم وجود محصِّلی نـدارد ولی اگر به عنوان یـک مقـدار مستمر ولو عبور کننـده اگر لحـاظ شود می بینیم در خارج موجود است. اصـل وجود را نمی توان از آن سلب کرد ولی آن وجودی که شـما توقع داریـد مـا هم قبول داریم که نـدارد. یعنی زمان، وجودِ فی الآن نـدارد پس دو قید را باید لحاظ کرد ۱ـ فی الآن باشد ۲ـ محصّل باشـد. این چنین وجودی برای زمان نیست، پس آنچه کلام مستشکل است با دلیل آن فرق دارد.

[ما وجود زمان را منحصـر در توهم نمی کنیم چنانکه این گروه گفته، ما هم در توهم و هم در خارج برای زمان، وجود قائلیم. اما وجودی که برای زمان، در خارج قائلیم وجود سیال است نه وجود ثابت و محصّل].

توضیح عبارت

(م ـ فصل)

در اینجـا دوبـاره کلمه «م» آورده که در حروف ابجـد به معنـای ۴۰ است در حـالیکه این فصـل، فصل چهلم نیست بلکه فصـل سیزدهم است. در فصل قبل و دو فصل قبل توضیح این مطالب را دادیم و خلاصه اش این است که مصححِ کتاب وقتی از عدد ۱۰ می گذرد به عدد ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ نمی شمارد بلکه عقود را می شمارد و از ۱۰ به ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و... می رود.

ص: ۲۰۱

(فی حل الشکوک المقوله فی الزمان)

این عبارت، بیان مطلب اول است.

(و اتمام القول فی مباحث زمانیه مثل الکون فی الزمان و الکون لا فی الزمان)

این عبارت، بیان مطلب دوم است یعنی می خواهیم بحثهایی که مربوط به زمان است را تمام می کنیم و دو بحث مطرح می کنیم ۱_ کون فی الزمان چیست؟ و چه موجوداتی این چنین هستند ۲_ کون لا ـ فی الزمان چیست و چه موجوداتی این چنین هستند؟

(و فی الدهر و السرمد و نعته و هوذا و قبیل و بعید و القدیم)

نسخه صحیح به جای «نعته»، کلمه «بغته» است.

این عبارت مطلب سوم را بیان می کند و مطلب سوم این است که در این فصل چند کلمه که معنای زمانی دارند ولی زمان نیستند و ارتباط با زمان دارند بحث می کنیم.

(فاما الزمان فان جمیع ما قیل فی امر اعدامه و انه لا وجود له فهو مبنی علی ان لا وجود له فی الآن)

از اینجا وارد در مطلب اول می شود.

مراد از «اعدام» در اینجا معدوم دانستن است و خود مصنف بعد از اعدام، عطف تفسیری می آورد که «انه لا وجود له» و اعدام را به وسیله آن تفسیر می کند.

ترجمه: اما زمان، تمام آنچه که در امر اعدامش گفته شده و معتقد شدند که زمان، وجود برایش نیست تمام گفته هایشان مبنی بر این است که چون برای زمان در «آن» وجودی قائل نبودند لذا اصل وجود زمان را منکر شدند.

ص: ۲۰۲

(و فرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا و بين ان يقال لا وجود له فی آن حاصلا)

از اينجا مصنف شروع به جواب دادن می كند.

«مطلقا»: يعنی اصلا، يعنی نه در «آن» وجود دارد و نه بين الآنين وجود دارد (البته ما معتقديم كه زمان بين الآنين وجود دارد و فی الآن هم وجود دارد ولی وجود محصّل ندارد.)

اين گروه می گويد زمان در «آن» وجود محصل ندارد پس اصلا وجود ندارد يعنی بين الآنين هم وجود ندارد در حاليكه فرق است بين اينكه بگوييم اصلا وجود ندارد يا فی الآن وجود ندارد.

ترجمه: فرق است بين اينكه گفته شود برای زمان وجودی نيست مطلقا (چه در «آن» و چه بين الآنين) و بين اينكه گفته شود زمان وجود فی «آن» ندارد.

«حاصلا» قيد برای وجود است يعنی وجود محصّلی در «آن» ندارد.

(و نحن نسلم و نصحح الی الوجود المحصل علی هذا النحو لا يكون للزمان الا فی النفس و التوهم)

ما قبول داريم و اين مطلب را تصحيح می كنيم كه وجود محصّل بر اين نحو (يعنی در «آن» نه بين الآنين) برای زمان نيست مگر در نفس و وجود ذهنی كه می توان آن را نگه داريم و وجود ذهنی برای آن قائل شويم اما در خارج وجود محصّلی ندارد.

مصنف می فرمايد ما اين را قبول داريم كه وجود فی الآن، وجود محصّل برای زمان نيست مگر در توهم. يعنی وجود خارجی ندارد اما وجود وهمی دارد.

(و اما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له)

ص: ۲۰۳

اما وجود مطلق برای زمان حاصل است.

اما وجود مطلق که مقابل عدم مطلق است را نمی توان از زمان نفی کرد بلکه باید این وجود مطلق را برای زمان قائل شویم اگر بخواهیم وجود مطلق را از زمان بگیریم معنایش این است که مقابل وجود یعنی عدم را برای زمان قرار بدهیم و مسلّم است که برای زمان به این بیان که الان خواندیم نمی توان عدم را قائل شد.

ترجمه: اما وجود مطلق که مقابل عدم مطلق است این برای زمان صحیح است.

(فانه ان لم یکن ذلک صحیحا له صدق سلبه)

اگر این وجود مطلق برای زمان صحیح نباشد سلب آن صدق می کند. در همه جا اینطور است که اگر اثباتی برای شی حاصل نباشد سلب بر آن شی حاصل می شود چون رفع نقیضین ممکن نیست.

(فصدق ان نقول: انه لیس بین طرفی المسافه مقدار امکان لحرکه علی حد من السرعه یقطعها)

اگر سلب صادق باشد صدق می کند که اینطور بگوییم که بین دو طرفِ مسافت، مقدارِ امکانِ حرکت نداریم حرکتی که یک اندازه ای از سرعت داشته باشد که مسافت را طی می کند.

ضمیر مفعولی در «یقطعها» به مسافت برمی گردد و ضمیر فاعلی را می تواند به متحرک و می توان به حرکت برگرداند یعنی حرکتی که مسافت را طی می کند. این حرکت، مقدار ندارد. آیا می توان گفت این حرکت، مقدار ندارد؟ خیر نمی توان گفت. پس نمی توان گفت زمان را نداریم چون زمان همین مقدار است. اما اگر بخواهیم بگوییم که زمان را نداریم معنایش این است که بگوییم این مقدار را نداریم در حالیکه ما این مقدار را یقینا داریم.

(و ان كان هذا السلب كاذبا بل كان للحركه على ذلك الحد من السرعه مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافه و يمكن قطع غيرها بابطأ و اسرع على ما قد بينا قبل)

ضمير در «غيرها» به مسافت برمی گردد.

جواب «ان كان» عبارت «فالاثبات ...» است.

تا الان گفتیم اگر زمان نداشته باشیم این سلب صادق است ولی بعداً بیان می کنیم که این سلب صادق نیست و واضح است که این سلب صادق نیست چون حرکتی در مسافتی با سرعت خاص می خواهد انجام شود در عین حال مقدار هم نداشته باشد. این، معلوم است که کاذب است و اگر کاذب باشد باید قائل شویم مسافت و حرکت وجود دارد در نتیجه زمان هم وجود دارد.

ترجمه: اگر این سلب (مراد از سلب، عبارت «لیس بین طرفی ... یقطعها» است) کاذب باشد (که واقعا هم کاذب است) بلکه برای حرکتِ به این حد از سرعت، مقداری باشد که در آن مقدار، قطع این مسافت ممکن باشد، و ممکن است قطع غیر این مسافت به حرکتِ کندتر یا حرکت تندتر (البته این مسافت با این حرکت اگر بخواهد طی شود این مقدار را دارد اما اگر بخواهد با حرکت سریعتر یا حرت بطی تر، این مسافت طی شود مقدار دیگری پیدا می شود) بنابر آنچه که قبلا بیان کردیم یعنی در فصلی که مربوط به اثبات زمان بود.

(فالاثبات الذی یقابله صادق و هو ان هناك مقدار هذا الامكان)

این عبارت جواب برای «ان کان هذا السلب» است.

ترجمه: اگر این سلب کاذب باشد و حرکت، دارای مقدار باشد اثباتی که مقابل این سلب است صادق می شود (و فرض این است که این فرض، کاذب است پس اثبات مقابلش صادق است).

ص: ۲۰۵

آن اثباتی که مقابل سلب است چه می باشد؟

می فرماید و آن اثبات در آنجا (در مسافتی که فرض کردیم) مقدار امکان حرکت است (و مقدار امکان حرکت، زمان است پس زمان وجود دارد ولی نباید توقع داشته باشیم که وجودش مثل اشیا مستقر و قار باشد)

(و الاثبات دلاله علی وجود الامر مطلقا)

«مطلقا» قید برای وجود است.

اثبات، دلیلی است بر اینکه امری که مورد توجه ما است وجود دارد و وجودش مطلق است یعنی وجودی که لازم نیست محصّل باشد (یعنی اصل وجود برایش هست حالی ا وجودِ فی الآن یا وجود بین الآنین یا وجود محصّل یا وجود غیر محصّل است).

(و ان لم یکن دالا علی نحو وجوده محصلا فی آن او علی جهه ما)

ولو این اثبات دلالت نکند بر نحوه وجود آن امر که وجودش محصّلِ فی الآن است یا به نحو دیگر است. یعنی این اثبات ممکن است نحوه وجود را نفهماند ولی اصل وجود را می فهماند و بر اصل وجود دلالت دارد. نحوه وجود در ما نحن فیه، محصّلِ در «آن» است اما در جای دیگر به نحو «علی جهه مّا» است. «علی جهه مّا» یعنی هر قیدی که باشد. یعنی اگر وجود، مقید به قیدی بود اصلِ وجود را می فهماند اما کیفیت وجود و اینکه این قید همراهش است را نمی فهماند و ما در زمان، چون سلب، کاذب شد اثبات آن صادق می شود پس وجود زمان درست شد اما نحوه وجود زمان اگر درست نباشد مهم نیست باید آن نحوه وجود را با بحثهای دیگر روشن کرد.

ص: ۲۰۶

(و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه و ان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلا)

«هذا الوجه» يعنى اينچنين وجودى كه وجود مطلق است.

ترجمه: اين چنين وجودى كه وجود مطلق است براى زمان فقط از راه توهم حاصل نيست زيرا ولو توهمى نشود باز اين نحوه از وجود و اين نحوه از صدق براى زمان حاصل است. (پس زمان وجود دارد هم در وهم و هم درخارج. و اگر در وهم به آن وجود نداديم «يعنى تصورش نكرديم» باز مى بينيم در خارج هست).

توضيح صفحه۱۶۶ سطر ۱۴ قوله (و مع هذا)

اين عبارت، اشاره به اشكال ديگر نيست بلكه اشاره به بيان ديگر براى جواب است يعنى دوباره مى خواهد از آن اشكالى كه كردند جواب بدهد اما به نحو ديگرى جواب بدهد.

مى فرمايد كه دو نحوه وجود داريم ۱ــ وجود قوى ۲ــ وجود ضعيف.

وجود حركت و زمان و تكلّم كه تدريجا موجود مى شوند وجود ضعيف اند اما يك موجوداتى داريم كه مستقر و قار هستند كه وجود قوى دارند.

ما براى زمان وجود اضعف را قائل هستيم. تعبير به اضعف مى كند چون مى گويد زمان نه تنهان وجودش گذرا است و قرار ندارد بلكه با مقايسه حاصل مى شود يعنى بايد در اين امر، اضافه اى را اعتبار كنى تا زمان بدست بيايد.

بيان مطلب: مقدار، احتياج به مقايسه ندارد. فرض كن يك شى داراى مقدار است مثلا جسم داراى مقدار است اما بزرگ بودن و كوچك بودن اين جسم، مقايسه مى خواهد ولى اصل مقدار، نياز به مقايسه ندارد شما اگر اين جسم را ملاحظه مى كنيد مى بينيد داراى مقدار است. پس براى مقدار نياز به مقايسه نداريم اگرچه گاهى مقايسه مى كنيم اما در زمان احتياج به مقايسه داريم يعنى نمى توان گفت «مقدار». بلكه بايد تعبير به «مقدار اين شىء» كرد. چون تعبير به «مقدار اين شى» مى كنيد و از آن اضافه، اعتبار مى كنيد پس امر اضافى است اما مصنف مى گويد كه من نمى خواهم بگويم زمان از مقوله اضافه است بلكه از مقوله كمّ متصل غير قار است ولى بر آن، مقوله اضافه عارض ميشود. مقوله اضافه بر همه چيز عارض مى شود. از مقولاتى است كه بر تمام مقولات ديگر عارض مى شود حتى بر خودش هم عارض ميشود. مثلا وقتى مى گوييم اين، پايين تر از آن است. خود پايين بودن يك نوع اضافه است وقتى مى گوييم اين پايين تر از آن است در اينصورت، اضافه بر اضافه عارض شده است البته ممكن است كسى «پايين بودن» را از مقوله وضع بگيريد در اين صورت اضافه بر وضع عارض شده. پس اضافه بر همه مقولات از جمله بر كمّ عارض مى شود. لذا اضافه، عارض بر زمان مى شود و زمان، اضافه نمى شود بلكه داراى اضافه مى گردد.

خود زمان که وجودش غیر قار است و وجودش، ضعیف است و اضافه هم بر آن عارض شود. خود اضافه، وجود ضعیف است که در اینصورت تعبیر به اضعف می کند یعنی اضعف از حرکت است چون در حرکت، لااقل می تواند اضافه باشد ولی اضافه شرط نیست اما در زمان، اضافه شرط است. در مقدار، اضافه شرط نیست ولو می تواند باشد. پس وجود زمان، هم از وجود مقدار اضعف می شود و هم از وجود حرکت اضعف می شود.

پس نتیجه مطلب این شد که دو نوع وجود داریم ۱ــ وجود قار و محصّل و قوی ۲ــ وجود ضعیف. شما وقتی وجود حرکت را می بینید نباید اصل وجود (چه قوی و چه ضعیف) را نفی کنید فقط می توانید وجود قوی را نفی کنید.

ابتدا در جواب اول گفت وجود محصّلِ فی «آن» را ندارد ولی نمی توانید نفی اصل وجودش کنید اما در این جواب، می گوید وجود قوی ندارد ولی نمی توانید نفی اصل وجودش کنید. یعنی بگویید وجود قوی ندارد نه اینکه اصلا وجود ندارد.

جواب از اشکال بر وجود زمان به دو بیان دیگر ۹۲/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۶ سطر ۱۴ قوله(و مع هذا)

موضوع: جواب از اشکال بر وجود زمان به دو بیان دیگر

بحث در اشکالاتی بود که درباره زمان مطرح می شد. اولین اشکالی که ذکر شد این بود که گروهی زمان را معدوم دانستند چون گفتند اگر زمان موجود باشد باید مثل هر موجودی در زمان یا در «آن» واقع شود و چون نمی تواند نه در زمان و نه در «آن» واقع شود پس باید موجود نباشد. مصنف مشغول به جواب دادن شد و گفت ما زمان را موجود می دانیم اما نه موجودِ فی الان یا موجودِ فی الزمان، بلکه موجودی می دانیم که در حد خودش وجود دارد و به حسب خودش وجود دارد یعنی موجودی علی سبیل التکون و التدرج است یعنی خودش زمان است نه اینکه فی الزمان باشد. توضیحاتی در جلسه قبل دادیم

ص: ۲۰۸

بیان دیگر از اشکال: مصنف در این بیان ما را به وجود زمان و نحوه وجودش آگاه می کند. مصنف فرمود بعضی موجودات وجود محصل و محقق دارند و وجودشان دارای ثبات است اما بعضی موجودات وجود محصل و محقق ندارند و وجودشان دارای ثبات نیست نه اینکه اصلا وجود نداشته باشند بلکه وجودِ دارای ثبات ندارند.

در جلسه قبل اشاره کردیم که وجود زمان نه تنها اضعف از وجود موجودات مستقر است بلکه حتی از وجود حرکت هم اضعف است. با اینکه حرکت هم وجود تدریجی دارد ولی وجود زمان از وجود حرکت اضعف است در جلسه قبل علت اضعف بودن را بیان کردیم که این است: زمان امری اضافی است نه اینکه از مقوله اضافه باشد بلکه معروض اضافه است. به این مطلب، نقضی وارد شد و آن اینکه حرکت هم معروض اضافه می شود علی الخصوص که زمان را همیشه معروض اضافه قرار نمی دهیم حرکت هم همینطور است. پس این دلیلی که دیروز بیان کردیم که زمان اضعف از حرکت است شاید دلیل

کاملی نباشد.

حال اگر کسی آن دلیل را قبول نکرد دلیل دیگری اقامه می کنیم.

دلیل دیگر این است که حرکت، علتِ وجودِ زمان است و هر علتی اقوی از معلول است و معلول اضعف از علت است پس حرکت که علت است اقوی می باشد و زمان که معلول است اضعف می باشد.

پس ثابت شد که زمان وجود دارد اما وجودش حتی از وجود حرکت هم اضعف است پس نباید توقع داشته باشیم که زمان، وجود علی نحو الثبات داشته باشد و اگر دیدیم وجود علی نحو الثبات نداشت نباید نفی وجودش کنیم چون بالاخره وجود دارد ولو وجود تدریجی باشد مثل وجود حرکت، بلکه حتی ضعیف تر از وجود حرکت دارد.

ص: ۲۰۹

توضیح عبارت:

(و مع هذا)

با این عبارت، نمی خواهد جواب دیگری را بگوید بلکه جواب را می خواهد با عبارت دیگر بیان کند.

«مع هذا» یعنی علاوه بر این بیانی که کردیم بیان دیگری داریم.

(فیجب ان یعلم ان الموجودات منها ما هی متحققه الوجود محصلته و منها ما هی اضعف فی الوجود)

«محصلته» یعنی محصله الوجود.

واجب است که دانسته شود موجودات به دو قسم تقسیم می شوند که بعضی موجودات هستند که وجودشان تحقق و تحصل دارد (به عبارت واضحتر، وجودشان ثبات دارد نه اینکه علی نحو التدرج و التجدد است بلکه علی نحو الثبات و القرار است) و بعضی از موجودات هستند که اضعف در وجودند. (اینکه اضعف اند یعنی نسبت به قسم اول اضعف هستند)

سپس بیان می کند که این قسم دوم که اضعف است مثل حرکت و زمان می باشد و توضیح می دهد که در این قسمِ اضعف، زمان اضعف از حرکت است

(و الزمان یشبه ان یکون اضعف وجودا من الحرکه)

و زمان وجودش از حرکت ضعیف تر است چون معلول حرکت است. اگر حرکت از جمله وجودهای ضعیف است زمان از جمله وجودهای اضعف است.

(و مجانسا لوجود امور بالقیاس الی امور)

«مجانسا» علف بر «اضعف وجودا» است و خبر برای «یکون» است.

از اینجا می خواهد بیان کند که زمان گاهی معروض اضافه قرار می گیرد و خود همین معروضِ اضافه قرار گرفتن با توجه به اینکه اضافه، وجودضعیفی دارد زمان را دارای وجود ضعیف می کند. البته زمانِ با اضافه را دارای وجود ضعیف می کند نه اینکه زمانِ خالص را اینگونه کند. زمانی که اضافه بر آن عارض می شود با توجه به اینکه اضافه، وجود ضعیفی دارد این زمان وجودش ضعیف می شود اما اگر از اضافه صرف نظر کنید زمان، همان وجود خودش را دارد که آن هم وجود زمان است و وجود ضعیفی است.

شاید مصنف نخواهد این مساله را بیان کند که اگر اضافه بر زمان عارض شد خود این اضافه، وجود زمان را ضعیف می کند.

توضیح بیشتر: مثلا جوهری را ملاحظه می کنید که با جوهر دیگری اضافه پیدا می کند مثلا این شخص، اب می شود و آن شخص، ابن می شود. اضافه ابوت و بنوت بر این دو عارض شود و این، اب می شود و آن، ابن می شود. اما اگر وجود خودشان را ملاحظه کن وجود قوی و وجود جوهر است. وجودِ زید، وجود جوهر است و وجودِ عمرو هم وجود جوهر است که وجود قوی است اما وجود بالقیاس آنها را اگر لحاظ کنی یعنی وجود اب بودن را با وجود ابن بودن اگر ملاحظه کنی نه وجود زید بودن و وجود عمرو بودن را، در اینصورت وجود اضافی اند و وجود اضافی ضعیف است و لذا مضاف یا مضاف الیه را ضعیف می کند اما نه اینکه خود وجود جوهری آنها ضعیف شود بلکه وجود اضافی آنها ضعیف است گویا برای این شی دو وجود قائلیم ۱ـ وجود زید و وجود عمرو۲ـ وجود اب و وجود ابن. وجود زید و وجود عمرو، وجود جوهر است

اما وجود اب، و وجود ابن وجود اضافه است و وجود جوهر قوی است و وجود اضافه ضعیف است. البته این وجودها، چند تا نمی شوند مثل هر معروض دیگری که وقتی آنها را تحلیل می کنیم می گوییم یک وجود برای معروض است و یک وجود برای عارض است. در خارج یک وجود بیشتر نداریم که وجود مجموعه (جوهر و عرض) با هم است ولی وقتی تحلیل می کنیم وجود جوهر را جدا حساب می کنیم وجود عرض را جدا حساب می کنیم و می توانیم بگوییم وجود جوهر وجودی قوی است وجود عرض وجودی ضعیف است یا وجود اضافه وجودی ضعیف است. در اینجا هم اینگونه است خود زمان را ملاحظه کنید که زمانها وجود دارند اضافه هم بر آنها عارض شود یک وجود اضافی هم پیدا می کنند و آن وجود اضافی آنها، ضعیف می شود و وجود خود زمانها هم قوی نبود.

ص: ۲۱۱

وجود اضافی پیدا کردن، همانطور که در جلسه قبل اشاره کردیم به یکی از دو صورت است ۱ـ بگوییم زمان یعنی «مقدار حرکت شیء». یعنی کلمه «مقدار» را به «حرکت شی» اضافه کردیم. وقتی می گوییم وجود زید یعنی وجود زید را لحاظ کردیم و مقایسه ای نداریم اما وقتی می گوییم زمان یعنی زمان حرکت شیء که خود این، یک نوع اضافه است و اگر این اضافه را به حساب نیاوریم همانطور که اشاره کردیم زمان ما را با زمان فلک (که این یک نوع اضافه است) مقایسه کنند مثلا عُمر این شخص را با عُمر آن شخص مقایسه کنند و بگویند عمر این شخص طولانی تر و عمر آن شخص کوتاهتر بود.

انواع و اقسام اضافه ها را می توانیم در زمان تصور کنیم مثلا

۱ـ اضافه به یک شی کنیم مثلا بگوییم مقدار حرکتِ کذا

۲ـ بگوییم زمان ما بالقیاس و بالاضافه به زمان فلک سنجیده شود

۳ـ زمان این شخص با زمان آن شخص را بسنجیم و بگوییم عمر این شخص طولانی تر از عمر آن شخص است. یا زمان این حرکت سریع را با زمان آن حرکت بطی بسنجیم.

در تمام این مقایسه ها یک وجود اضافی غیر از وجودخودش به زمان داده می شود. که این وجود اضافی اش وجود ضعیف است. البته بیان کردیم که شاید مصنف نظر به این نداشته باشد که وجود اضافه را ضعیف یا قوی کند بلکه فقط می خواهد بگوید برای زمان، وجود اضافی هم هست و وجود زمان، مجانس وجود امور اضافی است.

ص: ۲۱۲

ترجمه: وجود زمان، مجانس با وجود اموری است که بالقیاس الی امور موجود می شود و وجود دارد (یعنی وجود اضافی دارد) (نه اینکه اضافه باشد بلکه مضاف است چون زمان، امر اضافی نیست و زمان مثل ابوت و بنوت نیست بلکه زمان مثل اب و این است که اضافه بر آن عارض می شود نه مثل خود ابوت و بنوت که وجودشان، وجود اضافی است نه اینکه مضاف باشد بلکه اضافه هستند)

(و ان لم یکن الزمان من حیث هو زمان مضافا بل قد تلزمه الاضافه)

ولو زمان به لحاظ داشتن (یعنی من حیث هو زمان) مضاف نیست یعنی از مقوله اضافه نیست بلکه از مقوله کم متصل است.

«بل قد تلزمه» یعنی گاهی اضافه بر او عارض می شود و لازمِ او می شود پس اضافه به عنوان یک عارض لحاظ می شوند به عنوان یک ذات لحاظ شود. پس زمان، مقول اضافه نیست بلکه مقوله اضافه را قبول می کند مثل سایر متولات که اضافه را می پذیرند و اضافه نیستند.

(و لما کانت المسافه موجوده و حدود المسافه موجوده)

این عبارت، بیان دیگری برای جواب است. بیانها مختلف است اما جواب یکی است البته چون بیانها مختلف است می توان جوابها را هم مختلف گرفت و ایرادی ندارد چون بارها گفتیم دلیل که اقامه می شود اگر در حد وسط تغییری ایجاد شود می توان آن را دلیلِ جدا فرض کرد. اینجا هم می توان گفت که با یک بیانِ مختصر، جواب عوض می شود اگر چه همه جوابها مآلشان یکی است.

جواب دیگر: ما در خارج می دانیم که مسافت موجود است. حدود مسافت هم موجود است (مراد از حدود، ابتدا و انتهای مسافت است) حال وقتی که مسافت موجود است ما می توانیم روی مسافت، امری را موجود ببینم که آن امر عبارت از حرکت است و به این هم معتقد هستیم که حرکت در خارج موجود است. حرکت روی مسافت و بین دو حد قرار می گیرد. مسافت و دو حد در خارج موجود است حال چیزی می خواهد روی این مسافت وارد شود که از اولِ این حد تا آخرِ آن حد باشد. این، امکان دارد. چه مطابق با مسافت باشد (یعنی آن امری که می خواهد واقع شود مطابق با مسافت باشد) چه قطع مسافت کند. (یعنی اشاره به حرکت قطعیه و توسطیه دارد) یعنی این حرکتی که می تواند روی مسافت واقع شود می تواند مطابق با مسافت باشد و می تواند قطعه قطعه ی مسافت را پُر کند. دومی، همان حرکت قطعیه است. اما اولی می تواند حرکت قطعیه باشد اگر تمام حرکت را از ابتدای مسافت تا انتهای مسافت لحاظ شود می تواند مراد حرکت توسطیه باشد

سپس می گوید همچنین این امری که روی مسافت واقع می شود و مسافت را قطع می کند مقدار دارد. به این بیان زمان ثابت می شود یعنی به کمک اینکه مسافت، در خارج موجود است حدودِ مسافت هم در خارج موجود است (ما مراد از حدود را ابتدا و انتهای مسافت گرفتیم می توان وسطهای مسافت را تعیین کنیم که باز هم ابتدا و انتهای می شوند) پس امری که بتواند روی مسافت واقع شود (یعنی حرکت را داریم) آن هم دارای مقدار است یعنی زمان داریم.

ص: ۲۱۴

پس باز هم ثابت شد که زمان یعنی مقدار حرکت را داریم و سپس توضیح می دهد این مقدار حرکت که زمان است وجود دارد اما نه اینکه وجودش علی سبیل القرار و الثبات باشد بلکه وجود علی سبیل التکون و التدرج دارد و نمی توانید اصل وجودش را نفی کنید. شما می گویید وجودِ ثباتی و قراری ندارد پس اصلا وجود ندارد. جواب ما این است که وجود ثباتی و قراری ندارد اما وجود تدرجی و تکونی دارد. پس مطلب را سه گونه می توان تصور کرد ۱ــ وجود ثباتی دارد ۲ــ وجود تکونی دارد ۳ــ وجود ندارد. لذا با نفی وجود ثباتی نمی توان عدم وجود را نتیجه گرفت زیرا ممکن است وجود تکونی داشته باشد.

ترجمه: هم مسافت موجود است و هم حدود مسافت موجود است.

(صارالامر الذی من شانه ان یکون علیها و مطابقالها او قطعا لها او مقدار قطع لها نحو من الوجود)

این عبارت به دو نسخه است

۱ــ صار الامر الذی ۲ــ صار للامر الذی که نسخه دوم بهتر است والا طبق نسخه اول عبارت به سختی معنی می شود.

معنای عبارت طبق نسخه دوم: برای امری که می تواند روی مسافت واقع شود نحوی از وجود است

«مطابقالها او قطعا لها او مقدار قطع لها»: این عبارت، سه مطلب است که اینطور می گوید: یعنی چه آن امر، مطابق مسافت باشد چه قطع مسافت باشد چه مقدار قطع مسافت باشد. هر کدام از این سه باشد وجود دارد. یعنی اگر مسافت و حدود مسافت را داریم و امری که بتواند در آن مسافت واقع شود را هم داریم حال آن امر می خواهد مطابق مسافت باشد می خواهد قطع مسافت باشد یا مقدار قطع مسافت باشد. مطابق مسافت به دو گونه می تواند باشد ۱ــ حرکت توسطیه است ۲ــ حرکت قطعیه به شرطی که تمام حرکت ملاحظه شود که تمام حرکت از اول تا آخرش مطابق با مسافتی است که این حرکت، آن مسافت را طی کرده.

ص: ۲۱۵

«او قطعـا لهـا» اشاره به حرکت قطعیه فقط دارد که قطع مسافت است حال قطع مسافت قطع جزئی از مسافت باشـند که جزئی از حرکت می شود یا قطع تمام از مسافت باشد که تمام حرکت می شود.

«اومقدار قطع لها» یعنی مقدار قطع مسافت که مراد زمان است.

معنای عبارت طبق نسـخه اول: مراد از الامر یعنی حرکت (چه حرکت قطعیه چه حرکت غیر قطعیه باشـد) یعنی امری که شانس این است که بر مسافت واقع شود.

در این صورت باید بر کلمه «او مقدار قطع» وقف کنیم و «لها نحو الوجود» را با هم بخوانیم. ضمیر «لها» را به امر برمی گردانیم ولی چون امر در اینجا سه چیز بود ۱ـ امر مطابق ۲ـ امری که قطع می کرد ۳ـ امری که مقدار قطع بود. لذا به اعتبار آن سه تا ضمیر را مؤنث آورد. یعنی برای آن امری که عبارت از این سه تا است نحوی از وجود است.

(حتی ان قیل انه لیس له البته وجود کذب)

وجود برای این سه مطلب داریم به طوری که اگر گفته شود این امر وجودی برایش نیست البته (مراد از «البته» یعنی اصـلا یعنی نه به نحو ثبات و نه به نحو تدرج وجود دارد) کذب است (یعنی فهو کذب)

پس ما نباید اصل وجود را برای این سه امر (حرکتها و زمانها) نفی کنیم بلکه باید برای اینها وجود قائل شویم ولی اگر بگویید وجود ثباتی و قراری ندارند اشکال ندارد و ما هم قبول داریم اما اصل وجود را نمی توانید انکار کنید

ص: ۲۱۶

(فان ارید ان یجعل للزمان وجود لاعلی هذه السبیل بل علی سبیل التحصیل لم یکن الا فی التوهم)

اگر بخواهیم برای زمان وجودی قرار بدهیم اما نه به این راهی که گفتیم (راهی که گفتیم وجود تدرجی و تکونی بود یعنی به این نحوه، نمی خواهیم وجود برایش قرار بدهیم) بلکه می خواهیم برای زمان وجود تحصیلی و ثباتی قرار بدهیم، فقط در ذهن ما توانیم یک وجود ثباتی به زمان بدهیم اما در خارج برای زمان، وجود ثباتی نیست بلکه وجود تدرجی و تکونی است.

بیان اشکال اول و جواب آن با عبارت دیگر ۹۲/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۷ سطر ۳ قوله(فاذن)

موضوع: بیان اشکال اول و جواب آن با عبارت دیگر

اولین اشکالی که در مورد زمان کردیم این بود که زمان امر موجودی نیست زیرا نه در «آن» وجود دارد و نه در زمان وجود دارد و اشیاءِ «آنی» در «آن» هستند و اشیاء زمانی در زمان هستند و خارج از این دو حال نداریم. و زمان نه در «آن» است و نه در زمان است پس باید موجود نباشد.

مصنف در جواب فرمود که وجود زمان در «آن» یک وجود خاص است و وجود زمان به طور مطلق یک وجود عام است. اگر خاص را نفی کنید مستلزم نفی عام نیست این مستشکل وجود زمان در «آن» که یک نوع وجود خاص است را نفی کرد و از نفی خاص نفی عام را نتیجه گرفت. در حالی که نمی توان از نفی خاص، نفی عام را نتیجه گرفت و نمی توان گفت اصل زمان موجود نیست.

ص: ۲۱۷

مستشکل در استدلالش مقدمه ای را به کار برد و سپس نتیجه ای گرفت.

آن مقدمه این بود که زمان در «آن» موجود نیست و وجود ثابت و مستقر ندارد و از این مقدمه، نتیجه گرفت که اصلا وجود ندارد. ما این نتیجه را قبول نداریم اما مقدمه را قبول داریم که می گفت زمان در «آن» موجود نیست. ولی نمی توانیم نتیجه را هم قبول کنیم چون وجود شیء ممکن است در «آن» باشد و ممکن است است علی سبیل التکون و التدرج باشد.

اگر وجودِ در «آن» بودن را نفی کردیم نمی توانیم بگوییم موجود نیست مگر اینکه وجود علی سبیل التدریج را هم نفی کنیم. (مراد ما وجود مادی است چون موجودات مجرد اصلا در این تقسیم داخل نیستند زیرا نه فی «آن» و نه فی زمان هستند بلکه بیرون از هر دو است) از نفی «آن»ی بودن نمی توان نفی تدریجی بودن را نتیجه گرفت تا نتیجه بدهد که اصل وجود منتفی است. نمی توان گفت اگر زمان «آن» نیست پس تدریجی هم نیست پس اصلا وجود هم ندارد. وقتی ما دو فرض برای وجود داشته باشیم نمی توان با نفی یک فرض، مطلق را منتفی بدانیم بلکه باید آن فرض دوم را هم نفی کنیم تا بتوانیم نتیجه بگیریم

که مطلق منتفی است و شـما فرض دوم را که وجود تـدریجی زمـان است نفی نکردیـد و لـذا نمی توانیـد وجود زمان را منتفی قرار بدهیـد. این تقریبـا همـان مطـالب قبل است که به عبارت دیگر بیان می شود. روش مصـنف این است که یک مطلب را به چند بیان ذکر می کند تا بهتر روشن شود

ص: ۲۱۸

توضیح عبارت

(فاذن المقدمه المستعمله فی ان الزمان لاوجود له ثابتا معناه لاوجود له فی آن واحد مسلمه)

«المقدمه» مبتدی است و «مسلمه» خبر است. «معناه لاوجود له» خبر نیست

مقدمه ای که بکار گرفته شد، در اثبات اینکه زمان، وجودی برایش نیست آن هم وجود ثابت، که معنای این «لاوجود له» این است که «لاوجود له فی آن واحد بنحو القرار» (کلمه «بنحو القرار» را خودمان اضافه می کنیم تا عبارت، بهتر معنی شود) یعنی برایش در یک «آن» وجود مستقر حاصل نیست این مقدمه که معنایش این است، مقدمه ای مسلم است یعنی ما این مقدمه را قبول داریم که زمان، وجودِ ثابت ندارد. زمان، وجود در «آن» واحد ندارد اما یک چیز را قبول نداریم که با عبارت «و نحن لا نمنع...» بیان می کند.

(ونحن لا تمنع ان یکون له وجود و لیس فی آن)

در عین اینکه این وجود خاص را که وجود «فی آن واحد» است را نفی می کنیم مانع نمی شویم که برای زمان، وجودی باشد. (یعنی اصل وجودش را نفی نمی کنیم) در حالی که در «آن» نیست.

(بل وجوده علی سبیل التکون بان یکون ای آنین فرضتهما کان بینهما الشیء الذی هو الزمان و لیس فی آن واحد البته)

بلکه زمان وجود دارد و وجودش به نحو تکون و تدرج است. و وجود تکون و تدرج این است که هر دو «آن» را که فرض کنی بین آن دو «آن»، زمان را موجودمی بینی، توقع نداشته باشید که در «آنِ» واحد، زمان موجود باشد ولی بین الآنین، زمان موجود هست. فرق است بین اینکه بگوییم در «آنِ» واحد، زمان موجود است یا بگوییم که بین الآنین زمان موجود است. ما زمان را فی آن واحد موجود نمی دانیم چون امر تدریجی در «آن» موجود نمی شود. زمان امر تدریجی است وقتی می گویم زمان، موجود است با توجه به اینکه زمان امر تدریجی است نمی توانیم بگوییم «فی آن» موجود است ولی می توانیم بگوییم بین الآنین موجود است و ادعای ما این است که امر تدریجی، بین الآنین موجود است به این معنی که هر دو «آن» را که فرض کنی می بینی زمان موجود است پس در یک زمان مستمر که از ازل تا ابد ادامه دارد اگر شما دو «آن» فرض کنی بین این دو «آن» زمان وجود دارد.

«بان یکون...»: توضیح «علی سبیل التکون» را می دهد یعنی هر «آن» ی که تو در یک زمان مستمر فرض کنی بین این دو «آن» شیئی را که زمان است می یابی پس زمان بین الآنین موجود است ولی این شیئی که زمان است در «آن» واحد وجود ندارد. ضمیر در «لیس فی آن واحد البته» به «اشیاء الذی هو الزمان» برمی گردد.

صفحه ۱۶۷ سطر ۶ قوله (و بالجمله)

از اینجا مصنف، دوباره اشکال این گروه را به بیان دیگری مطرح می کند و جواب می دهد.

بیان اشکال: زمان اگر موجود باشد با توجه به اینکه امر مجرد نیست و امر مادی است باید مثل سایر موجودات مادی باشد. و ما می دانیم که زمان نه در «آن» واقع می شود و نه در «زمان» واقع می شود پس باید گفت که اصلا موجود نیست. این مستشکل، امر را منحصر بین سه چیز می کند و گویا امر چهارمی وجود ندارد ۱_ وجود «فی آن» ۲_ وجود فی زمان ۳_ عدم الوجود

اگر «فی آن» و فی زمان نبود حکم به عدم الوجود می کند.

جواب: مصنف می فرماید فرض دیگری وجود دارد که شما از آن غافل شدید یعنی باید ۴ فرض درست کرد ۱_ «فی آن» باشد (یعنی تدریج نداشته باشد و در «آن» باشد) ۲_ در یک امر تدریجی واقع شود ۳_ خودش تدریجی باشد نه اینکه در امر تدریجی واقع شود ۴_ موجود نباشد.

شما گفتید زمان در «آن» نیست. زمان در زمان نیست این دو صحیح است اما شما نتیجه گرفتید که پس زمان وجود ندارد ما می گوییم این نتیجه، غلط است باید می گفتید راه سومی داریم و آن راه سوم این است که خودش تدریج باشد این را هم باید تصور می کردید و می دیدید که زمان اینگونه هست. چون بعضی وجودها وجود تدریجی اند نه اینکه وجودِ حاصلِ در امرِ متدرج باشد نه اینکه وجود حاصل در «آن» باشد. بلکه وجودی که خودش تدریج است. یعنی زمان، وجودی است که خودش تدریج است. اگر تدریج است لازم نیست در یک امر تدریجی واقع شود. نفسِ زمان، زمان است و لازم نیست که در زمان واقع شود. شما اینگونه وجودی را که در جهان ماده است نادیده گرفتید. ما در جهان ماده سه گونه وجود داریم ۱_ وجود شی در «آن» ۲_ وجود شی در زمان یعنی در امر متدرج ۳_ وجودی که خودش متدرج است یعنی نه در «آن» واقع می شود نه در امر متدرج واقع می شود که اسم آن، زمان است به محض اینکه دو تای اول را منتفی کنید نباید اصل وجود را منتفی کرد بلکه باید اگر آن دو تای اول را منتفی کردید سومی را باید قبول کنید.

توضیح عبارت

(و بـالجمله طلبهم ان الزمـان ان کان موجودا فهو موجود فی آن او فی زمان او طلبهم متی هو موجود مما لیس یجب ان یشـتغل به)

این گروه گاهی اینچنین مطلب کردنـد که زمان اگر موجود شود یا بایـد «فی آن» موجود باشد یا «فی زمان» باید موجود شود. گاهی هم اینچنین طلب کردنـد که زمان اگر موجود باشد نیاز به «متی» دارد و «متیِ» زمان چیست؟ اینکه می گوییم «متی» می خواهد یعنی ظرف می خواهد. و این ظرف آیا «آن» است یا زمان است. (همان مطلب قبل را دوباره تکرار می کند)

مصـنف می فرمایـد این دو طلب که شایـد مـآل هر دو طلب یـک چیز باشـد طلبی است که نبایـد بـدنبالش رفت و خودمان را مشغول به این طلب بکنیم.

ترجمه: طلب این گروه که می گوید زمان اگر موجود است باید موجود در «آن» یا موجود در زمان باشد یا طلب می کنند که زمان در چه زمانی موجود است از سوالها و طلبهایی است که نباید خودمان را مشغول به آنها کنیم.

(فان الزمان موجود لا فی آن و لا فی زمان و لا له متی بل هو موجود مطلقا)

«مطلقا» یعنی بدون اینکه برای آن، ظرف قائل شویم چه آن ظرف، «آن» باشد چه آن ظرف، زمان باشد.

(و هو نفس الزمان فکیف یکون له وجود فی زمان)

زمـان، خودِ زمـان است و خودش تدریـج است و لـذا معنی نـدارد که در یک امر تـدریجی واقع شود یعنی اصل وجود، وجود تدریجی است نه اینکه به خاطر وقوعش در یک امر متدرج، تدریجی شده است.

ص: ۲۲۱

(فلیس اذن قولهم ان الزمان اما ان لایکون موجودا اویکون وجوده فی آن او یکون وجوده باقیا فی زمان قولا صحیحا)

«قولهم» اسم برای «لیس» است و «قولا صحیحا» خبر است و «ان الزمان...» مقول قول است. قول آنها که چنین می گویند: زمان یا اصلا موجود نیست یا اگر موجود است یکی از دو حال را دارد ۱ــ وجودش «فی آن» باشد ۲ــ وجودش باقی در زمان باشد. یعنی امر را منحصر بین سه چیز کردند این قول اینها قول صحیح نیست. یعنی در مقابل عدم وجود، دو وجود قرار می دهند ۱ــ وجود «فی آن» ۲ــ وجود فی زمان. در حالی که در مقابل عدم وجود سه وجود قرار می گیرد ۱ــ وجود «فی آن» ۲ــ وجود فی زمان. ۳ــ وجودی که خودش تدریجی است نه در «آن» و نه در زمان است. این متشکل می گوید اگر این دو نوع وجود را نفی کردید حتما باید به سمت مقابل که عدم وجود است برویم

(بل لیس مقابل قولنا: انه لیس بموجود هو انه موجود فی آن او موجود باقیا فی زمان)

وقتی می گوییم فلان شی موجود نیست مقابلش این نیست که موجود در «آن» یا موجودِ باقی در زمان است. بلکه مقابل عدم وجود، سه چیز است نه دو تا

(بل الزمان موجود و لا واحد من الوجودین)

بلکه زمان موجود است و هیچ یک از دو وجود نیست نه وجودِ «فی آن» است نه وجود فی زمان است ولی وجود دارد به نحو دیگری غیر از این دو

(فانه لا فی آن و لا باقیا فی زمان)

زمان نه در «آن» است که یک نحوه از وجود است و نه باقی در زمان است که نحوه دیگری از وجود است.

(و ما هذا الا کمن یقول: اما ان یکون المکان غیر موجود او یکون موجودا فی مکان او فی حد من مکان)

مصنف، تشبیهی می آورد که در آن تشبیه همین مطلب تکرار می شود ولی درباره مکان تکرار می شود مکان چون امری است که مستقر است لذا ذهن ما آن را بهتر درک می کند. اما زمان چون امری است که قرار ندارد لذا ذهن ما آن را خوب درک نمی کند لذا ما می توانیم برای توضیح نظریه ای که در زمان داریم از مکان استفاده کینم و لو مطلبی که در مکان است با مطلبی که در زمان است یکی است ولی چون مکان آسانتر درک می شود می توان مشبهٌ به قرار داد چون مشبهٌ به واضحتر از مشبه است.

مصنف می فرماید که اشیاء یا در مکان واقع می شوند یا در طَرَفِ مکان واقع می شوند در گذشته گفته بود که اشیاء یا در زمان واقع می شوند یا در «آن» مکان واقع می شوند. در زمان تعبیر به «طرف» نکرد چون برای «طرف» اسم خاص بود که عبارت از «آن» بود اما در مکان، طرفِ مکان اسم خاص ندارد لذا تعبیر به طرف مکان می کند و طرف مکان همان جزء لایتجزای مکان است. پس مراد از طرف مکان یعنی همان چیزی که نسبت به مکان بمنزله «آن» است در زمان. و گاهی هم از طرف تعبیر به جزء مکان می کند و مرداش از جزء، جزء لایتجزی است. کسی نمی تواند بگوید شی یا در مکان واقع می شود یا در جزء مکان (و طرف مکان) واقع می شود یا معدوم است بلکه راه سومی هم وجود دارد و آن این است که در مکان واقع نشود بلکه خودش مکان باشد. پس سه نوع موجود در عالم ماده داریم ۱_ موجودی که در جزء مکان واقع شود ۲_ موجودی که در مکان واقع می شود ۳_ موجودی که نه در جزء مکان و نه در مکان واقع می شود بلکه خودش مکان است. لذا اگر وجود در مکان یا وجود در جزء مکان را نفی کردید نمی توانید معدوم بودن را نتیجه بگیرید چون احتمال این است که شیء نه موجود در مکان باشد نه موجود در جزء مکان باشد بلکه خودش مکان باشد همینطور در ما نحن فیه می گوییم امر منحصر نیست که چیزی در زمان باشد یا در «آن» باشد یا معدوم باشد بلکه ممکن است که چیزی در زمان نباشد و در «آن» نباشد در عین حال معدوم هم نباشد بلکه خود زمان باشد.

ص: ۲۲۳

سوال: اینکه می گوید شی یا در مکان است یا در جز مکان است یا می گوید شی یا در زمان است یا در «آن» است. همین که دارد تقسیم می کند معلوم می شود که مکان و زمان را مستشکل قبول کرده است.

جواب: این مستشکل بر طبق مبنای ما حرف می زند و می خواهد ما را ملزم کند به اینکه به زمان، اعتراف نکنیم لذا اینطور می گوید که طبق مبنای شما، شی باید یا در «آن» باشد یا در زمان باشد (و شما زمان را قبول دارید ولی ما قبول نداریم) حال خود زمان از کدام یک از این دو قسم است. یعنی از ما که زمان را قبول داریم سوال می کند که این زمان داخل کدام یک از این دو قسم است.

ترجمه عبارت

«و ما هذا»: «ما» نا فیه است یعنی آنچه که الان در مورد زمان بیان شد که گفته این شخص«مستشکل» بود

«حد من مکان» یعنی طرف مکان که نسبت به مکان، مانند «آن» نسبت به زمان است یعنی جزء لا یتجز ای مکان اراده شده.

(و ذلک لانه لیس یجب اما ان یکون موجودا فی مکان او فی جزء مکان و اما غیر موجود)

«و ذلک»: این گوینده ای که در مورد زمان بحث می کرد کلامش مثل همان کسی است که درباره مکان می گوید. هر دو قولشان مردود است به این جهت که واجب نیست شیء در عالم طبیعت، موجود در مکان یا موجود در جزء مکان یا غیر موجود باشد.

ص: ۲۲۴

(بل من الاشیا ما لیس موجودا البته فی مکان)

بلکه فرض دیگری هم هست و آن اینکه بعضی اشیاء مادی داریم که در مکان نیستند و آن عبارت از مکان است. البته می توان مورد دیگری هم اضافه کرد که عبارت از فلک نهم باشد بنا بر قولی که مکان را عبارت از سطح حاوی می گیرد. چون فلک نهم سطح حاوی ندارد پس مکان ندارد و طبق قول کسانی که می گویند مکان، بُعد است فلک نهم بُعدی را اشغال می کند و مکان دارد. اما طبق تمام اقوال خود مکان در مکان نیست. همینطور اشیاء مادی همه زمانی اند یا «آن» ی هستند فقط یک چیز است که در زمان موجود نیست و آن، خود زمان است.

می توان گفت که افلاک هم سازنده زمانند و مع الزمان اند و فی الزمان نیستند ولی ما فی الزمان هستیم. مراد ما از افلاک، فلک نهم است اما بقیه افلاک به نوبه خودشان می توانند سازنده زمان باشند ولی اصل سازندگی برای فلک نهم است و بقیه تقریبا تابع اند.

ترجمه: بلکه از اشیاء چیزهایی است که موجود نیست البته (یعنی نه در خود مکان و نه در جزء مکان است)

(و من الاشیاء ما لیس البته موجودا فی الزمان)

بعضی اشیا هستند که در زمان موجود نیستند البته (یعنی نه در خود زمان و نه در قطعه ای از زمان که «آن» است موجودند)

(و المکان من جمله القسم الاول و الزمان من جمله القسم الثانی)

دو گونه شی داریم ۱ـ در مکان نبود ۲ـ در زمان نبود. مصنف می فرماید مکان از جمله قسم اول است یعنی از موجوداتی است که در مکان نیست و زمان از جمله قسم دوم است یعنی از موجوداتی است که در زمان نیست.

ص: ۲۲۵

تعبیر به «من جمله القسم الاول» کرد یعنی قسم اول یک فرد ندارد که مکان باشد بکله افرادی دارد که مکان یکی از آن افراد است همینطور در زمان.

بیان کردیم که مبنای مصنف در مکان، عبارت از سطح حاوی است و لذا فلک نهم را دارای مکان نمی داند یعنی می گوید موجود است ولی لا فی مکان است پس از جمله اموری که لا فی مکان است عبارت از خود مکان است. در زمان هم همینطور می گوییم که فلک نهم سازنده زمان است نه اینکه در زمان باشد. پس فلک نهم از جمله موجوداتی است که زمان ندارد و زمان منحصرا موجودی نیست که زمان ندارد بلکه از جمله موجوداتی است که زمان ندارد یکی از آن موجودات، فلک است و یکی هم زمان است. پس کلمه «من جمله» در عبارت مصنف صحیح است.

(و ستعلم هذا بعد)

اشکال دوم بر وجود زمان ۹۲/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۴ قوله(و الذی قیل)

موضوع: اشکال دوم بر وجود زمان

بحث در اشکالاتی بود که بر وجود زمان شده بود

اشکال اول: این بود که زمان موجود نیست اگر موجود باشد محذوری لازم دارد.

اشکال دوم: این است که زمان موجود نیست اگر موجود باشد محذوری دیگر لازم دارد.

اشکال دوم با اشکال اول یکی است چون هر دو می گویند زمان موجود نیست ولی هر کدام دلیل جدایی دارند.

بیان اشکال دوم:

صغری: اگر زمان موجود باشد باید هر حرکتی، زمانی را در پی داشته باشد

ص: ۲۲۶

کبری: و التالی باطل

نتیجه: فالمقدم مثله.

در این دلیل باید ابتدا بیان ملازمه در صغری را بگوییم و سپس بطلان تالی را بیان کنیم.

بیان ملازمه: چون حرکت، علت است و زمان معلول است هرگاه علت موجود شود معلول بدنبال آن باید بیاید لذا اگر زمان موجود باشد به عنوان معلولِ حرکت موجود است پس هرگاه حرکت حاصل شود این معلول حرکت که زمان است هم حاصل می شود قهراً هر حرکتی زمان را در پی خواهد داشت.

بیان بطلان تالی: چرا قبول نمی کنیم که هر حرکتی زمان را در پی دارد؟ جوابی که می دهیم این است که تعریفی از زمان داریم و در آن تعریف، زمان را برای هر حرکتی اجازه نمی دهیم. ما زمان را امر واحد مستمر می دانیم که اول و آخر ندارد لذا برای حرکات مستقیمه، تولید زمان را قبول نداریم و نمی گوییم حرکات مستقیمه زمان را تولید می کنند. حرکت باید حرکت دورانی باشد تا تولید زمان کند. حرکات مستقیمه چون اول و آخر دارند باعث می شوند که زمان هم اول و آخر داشته باشد و ما برای زمان چنین تعریفی قابل نیستیم بلکه زمان را امر واحد مستمر بی نهایت می دانیم. حرکتهای مستقیم نمی توانند زمان تولید کنند پس نمی توان گفت که هر حرکتی زمان را در پی دارد بلکه بعضی از حرکتها زمان را در پی دارند و بعضی از حرکتها زمان را در پی ندارند. پس اینکه بگوییم هر حرکتی زمان را در پی دارد حرف باطلی است.

ص: ۲۲۷

زمانی که معلول است و با حرکت درست می شود اگر در یک جا تخلف کرد معلوم می شود که معلول حرکت نیست والا نباید تخلف کند.

توضیح عبارت

(و الذی قیل انه ان کان للزمان وجود وجب ان یتبع کلّ حرکه زمان فتکون کلّ حرکه تستتبع زمانا)

«کل حرکه» مفعول است و «زمان» فاعل است.

«ان کان للزمان وجود» مقدّم است. و «وجب ان یتبع... زمانا» تالی است و مصنف در ادامه نفرموده که «لکن التالی باطل فالمقدم مثله» بلکه بقیه را به خود ما واگذار کرده است.

ترجمه: اگر زمان وجود داشته باشد باید تابع هر حرکتی، زمان بشود یعنی باید بدنبال هر حرکتی زمان موجود شود. که لازمه اش این می شود که هر حرکتی، زمانی را بدنبال بیدازد (یعنی بدنبال خودش زمان داشته باشد و حرکتِ بدون زمان نداشته باشیم در حالی که حرکتِ بی زمان داریم)

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۵ قوله (فالجواب)

قبل از اینکه جواب را شروع کنیم تو هیچی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم تا ببینم آیا این اشکال وارد است یا وارد نیست؟ طبق نظریه مصنف و طبق نظریه مرحوم صدرا بحث می کنیم.

مصنف معتقد است که زمان عبارت از حاصل حرکت است اما حاصل حرکتی که دائمی باشد چون زمان، دائمی است. مصنف، حرکت را در اَعراض قائل است و در جوهر قائل به حرکت نیست لذا حرکتی که در اعراض واقع می شود باید زمان داشته باشد اعراضی که در آنها حرکت واقع می شود ۴ تا است که عبارتند از کم و کیف و این و وضع. حرکت اینی، حرکت مستقیم است و تمام می شود. حرکت کیف و کم هو واضح است که تقریبا حرکت مستقیم است و تمام می شود و هیچکدام سازنده زمان نیستند.

اما حرکت وضعی گاهی در حرکت مستقیم است که آن هم سازنده زمان نیست اما اما حرکت وضعی که در فلک وجود دارد زمان ساز است چون دائمی است و شرائط ساختن زمان برای چنین حرکتی فراهم است لذا این حرکت، منشا زمان می شود.

پس مصنف، زمان را اینگونه تعریف می کند: حرکت وضعی فلک. یعنی زمان، حاصلِ حرکتِ وضعی فلک است نه اینکه زمان، خود حرکت وضعی فلک باشد.

بقیه حرکتها هم در زمان واقع می شوند سوال این است که این حرکتها را باید چه کار کرد؟ مصنف می فرماید بقیه حرکتها را با حرکت فلک بسنج و ببین چه مقدار از حرکت فلک را اشغال می کنند، زمانِ آن حرکتها را از طریق این زمان بفهم. سپس نکته ای را هم اشاره می کند نکته مهمی است:

زمان که اندازه گیرنده حرکت است لازم نیست بر حرکت عارض شود. پس می توانیم حرکتی را فرض کنیم که از عروض زمان خالی است و به عبارت دیگر زمان را بدنبال ندارد (چنین حرکتی را می توان فرض کرد که از زمان خاص باشد) اما حرکت را باید اندازه گیری کنیم اگر زمان عارض بر حرکت نمی شود این حرکت چگونه اندازه گیری می شود مصنف جواب می دهد که اندازه گیرنده حتما نباید بر اندازه گرفته شده عارض شود، ممکن است موازی یا مطابق باشد مثلا متر را روی مسافت می گذارید و اندازه می گیرید گاهی هم مثلا این دیوار را اندازه گرفتید و موازی این دیوار، دیوار دیگری است که آن هم با موازات این دیوار اندازه گرفته می شود. آن دیوار بر این دیوار عارض نمی شود ولی دارد اندازه می گیرد. آن متری که روی زمین نهاده می شود و منطبق بر زمین می شود زمین را اندازه می گیرد ولی عارض بر زمین نیست.

ص: ۲۲۹

پس لازم نیست مقدار، همیشه عارض بر آن که مقدارش تعیین می شود باشد بلکه ممکن است موافات (مطابقت) با موازی داشته باشد یا هر حالت دیگری داشته باشد پس اندازه گیرند، لازم نیست بر اندازه گرفته شده عارض شود لذا زمان اگر اندازه گیرنده حرکت است که همیشه است لازم نیست بر این حرکت عارض شود. ممکن است بر حرکت فلک عارض شود ولی این حرکت را هم اندازه بگیرد. پس زمان، عارض بر حرکت فلک است و حرکت فلک را اندازه می گیرد ولی عارض بر سایر حرکات نیست و در عین حال که عارض بر سایر حرکات نیست می تواند سایر حرکات نسبت را اندازه بگیرد. علتش همین است که در اندازه گرفتن، عروضِ اندازه گیرنده بر اندازه گرفته شده لازم نیست. موافات و موازاه و امثال ذلک کافی است. لذا مصنف معتقد است که حرکتها، لازم نیست عارضی به نام زمان داشته باشند بعضی حرکتها عارضی به نام زمان دارند و بعضی ندارند. پس مصنف به بطلانِ تالی معترف است و قبول دارد که همه حرکتها زمان را بدنبال ندارند.

اما مرحوم صدرا در عین اینکه این مقایسه مصنف را قبول دارد و معتقد است که هر حرکتی را می توان با مقایسه با حرکت فلک اندازه گرفت و در عین اینکه این مقایسه را قائل است اضافه بر این، هر حرکتی را هم دارای زمان می داند یعنی تالی را باطل نمی داند. او معتقد است به اینکه چه حرکت، حرکت جوهری باشد چه عرضی باشد بالاخره برای خود همین حرکت، زمانی است ولو ما این زمان را به کمک مقایسه با حرکت فلک تعیین می کنیم نه اینکه با کمک مقایسه با حرکت فلک، زمان را درست کنیم بلکه زمان برای هر حرکتی درست می شود و ما با مقایسه زمان را تعیین می کنیم و البته زمان، تعیین شده هم هست. مثلا ـ زمان حرکتِ یک انسان تعیین شده است اما نمی توانیم بدون مقایسه، آن تعیین شده را بفهمیم ما اگر اندازه ها را بخواهیم طوری مشخص کنیم که همه بفهمند باید با حرکت فلک مقایسه کنیم.مثلا می گوییم که این، ۲۰ سال یا ۱۰ سال است یعنی همه را با سال تعیین می کنیم پس مرحوم صدرا معتقد است هر حرکتی چه مستقیم چه غیر مستقیم باشد، چه اول و آخر داشته باشد یا نداشته باشد همه زمان را تعیین می کنند ولی آن زمان که ما با آن سرو کار داریم همان است که ابن سینا فرموده: یعنی زمانِ حرکتِ فلک که زمانِ منضبط است و تمام زمانها را می توان با آن اندازه گرفت. پس مرحوم صدرا حرفِ مصنف را قبول دارد ولی اضافه بر کلامِ مصنف، مطلبی را بیان کرده است.

پس روشن شد که مرحوم صدرا این تالی را قبول دارد ولی مصنف قبول ندارد. مرحوم صدرا موظف نیست این اشکال را جواب بدهد. مستشکل می گوید اگر زمان موجود باشد هر حرکتی باید زمان را در پی داشته باشد مرحوم صدرا می فرماید زمان موجود است و هر حرکتی هم زمان را در پی دارد یعنی وضعِ تالی می کند و وضعِ مقدم می شود اما مصنف که رفع تالی می کند باید رفع مقدم را نتیجه بگیرد در حالی که نتیجه نمی گیرد لذا موظف است این اشکال را جواب دهد و جواب را در جلسه بعد می گوییم.

بیان دوم برای جواب از اشکال دوم ۹۲/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۵ قوله (فالجواب)

موضوع: بیان دوم برای جواب از اشکال دوم

دومین بیانی که برای نفی زمان ذکر شده بود این قیاس استثنایی بود: اگر زمان موجود باشد چون معلول حرکت است و حرکت، علت اوست پس باید هر حرکتی زمانی را بدنبال داشته باشد چون هر حرکتی علت است و علت، معلول را بدنبال دارد پس حرکت هم باید زمان را در پی داشته باشد. لکن تالی باطل است یعنی هر حرکتی زمان را بدنبال ندارد بلکه حرکتهای مستدیره دائمی، زمان دارند و زمان سازند.

جواب از اشکال دوم:

ابتدا دو جمله اول را لحاظ می کنیم

۱ـ ان الزمان مقدار لکل حرکه ۲ـ ان انیته متعلقه بکل حرکه

مفاد جمله اول: یعنی هر حرکتی با زمان اندازه گیری می شود چون «مقدار» به معنای اندازه است و وقتی می گوییم زمان مقدار برای هر حرکتی است یعنی هر حرکتی را با زمان اندازه می گیریم اما آیا این حرکتی که با زمان اندازه گیری می شود خودش هم زمان دارد یا با زمانی که حرکت دیگر ساخته است اندازه گیری می شود. ممکن است این حرکت، خودش زمان داشته باشد و با زمانی که عارض بر خودش است اندازه گیری شود و ممکن هم است که این حرکت، زمان نداشته باشد و زمان برای حرکت دیگر باشد و ما با زمانی که برای حرکت دیگر است این حرکت را اندازه می گیریم.

ص: ۲۳۱

حرکت دورانیِ دائمی مثل حرکت فلک، زمان دارند و با همان زمان، هم خود حرکت فلک را می توان اندازه گرفت هم حرکتهای مستقیم که فاقد زمانند را می توان اندازه گرفت.

در این صورت جمله اول صحیح می شود چون می گوییم هر حرکتی دارای زمان (یعنی مقدار) است و با این زمان اندازه

گیری می شود اما دارا بودن به این معنی نیست که زمان را خودش ساخته باشد ممکن است زمان را حرکت دیگری ساخته باشد و ما با زمانی که به وسیله حرکت دیگر ساخته شده این حرکتِ مورد نظرمان را اندازه گیری می کنیم. از این عبارت، بدست نمی آید که هر حرکتی، زمانی را در پی دارد تا مستدل از آن استفاده کند زیرا مستدل در استدلالش اینطور گفت که اگر زمان موجود باشد باید هر حرکتی، زمان را بدنبال داشته باشد اما معلوم نیست که لازم نیست هر حرکتی، زمان را بدنبال داشته باشد بلکه باید هر حرکتی با زمان اندازه گیری شود. چه زمانی که بدنبال دارد چه زمانی که از جای دیگر بیاید. پس این عبارت، عبارت صحیحی است و به نفع مستدل تمام نمی شود. پس این جمله می گوید هر حرکتی با زمان اندازه گیری می شود اما از آن استفاده نمی شود که هر حرکتی خودش زمان خودش و مقدار خودش را می سازد بلکه با مقدار، اندازه گیری می شود.

مفاد جمله دوم: می گوییم وجود هر زمانی وابسته به هر حرکتی است. این جمله، ظاهری دارد که ظاهرش را نمی پسندیم. ظاهرش این است که وجود زمان وابسته به هر حرکت است یعنی هر حرکتی را که شما ملاحظه کنید در یک زمانی که وجودش وابسته به این حرکت است حاصل می شود. ظاهر این عبارت این است که هر حرکتی زمان ساز است و حرکتی خالی از ساختن زمان نیست.

مصنف می فرماید این مطلب را هم نمی توانیم برای خصم مفید بدانیم اگر چه این عبارت را به ظاهر نمی پسندیم و می گوییم صحیح نیست که خصم از آن استفاده کند ولی بر فرض اگر خصم استفاده کند ما این کلام را توجیه می کنیم تا از استفاده خصم بیرون بیاید. به این صورت توجیه می کنیم که:

هر زمانی وابسته به هر حرکتی است نه اینکه هر حرکتی زمان را بوجود می آورد بلکه وجود زمان وابسته به حرکت است یعنی اگر زمان بخواهد موجود شود باید طبیعتِ حرکتی موجود باشد تا این زمان به کمک طبیعتِ آن حرکت، موجود شود ولی آیا هر فردی از افراد این طبیعت، سازنده زمان هستند؟

این جمله دوم، این مطلب را نمی فهماند بلکه می فهماند که زمان وابسته به طبیعت حرکت است و وابسته به هر شخص حرکت نیست در این صورت ممکن است شخصی و فردی پیدا شود که زمان به او وابسته نباشد مثل حرکتهای مستقیم که زمان به او وابسته نیست ولی او را اندازه می گیرد.

جمله دوم، جمله ای است که ابتداءً به نظر می رسد حرف خصم را اثبات می کند البته ما این جمله دوم را صحیح نمی دانیم ولی با توجیهی که می کنیم آن را صحیح می دانیم و از دست خصم بیرون می آوریم تا خصم نتواند با آن استدلال کند چون با این توجیهی که کردیم معلوم شد که حرکت وابسته به طبیعت است نه به هر شخصی از اشخاص. اگرچه لفظ «کل حرکه» ظاهرش این است که اشخاص مراد هستند یعنی وجود زمان به هر شخصِ حرکت وابسته است و همین ظاهر است که ممکن است به نفع خصم تمام شود ولی ما این ظاهر را عوض می کنیم با آن توجیهی که کردیم.

ص: ۲۳۳

در ادامه مصنف فرق دوم را می گوید تا نقصی که در جمله دوم در فرق اول داشت وجود نداشته باشد. یعنی در فرق اول که دو جمله بیان شد جمله اول صحیح بود اما جمله دوم، مشکلی داشت که به نفع خصم تمام می شد. حال مصنف فرق دوم را می خواهد بیان کند اما طوری بیان می کند که هیچکدام به نفع خصم نباشد و دیگر احتیاج به توجیه هم نداشته باشد.

آنچه در این دو فرق برای مصنف مهم است این است که خصم نتواند از این مطالب استفاده کند آنچه مهم نیست این است که آیا این جملات که در این دو فرق گفته می شود صحیح است یا صحیح نیست.

توضیح عبارت

(فالجواب عن ذلک)

جواب از اشکالی که بر وجود زمان کردند این است که...

(انه فرق بین ان یقال ان الزمان مقدار لکل حرکه)

جواب از اشکالی که بر وجود زمان کردند این است که بگویم زمان مقدار برای هر حرکتی است. یعنی هر حرکتی که داشته باشید باید با زمان اندازه بگیرید. این جمله، حرف صحیحی است. (نمی گوید خود این حرکت، سازنده زمان است بلکه می گوید باید با زمان اندازه بگیری حال زمان، ساخته خود همین حرکت باشد یا ساخته حرکت دیگر باشد فرق ندارد. این جمله، صحیح است و خصم نمی تواند از آن استفاده کند چون خصم می خواهد بگوید هر حرکتی علت برای زمان است و چون اگر علت موجود باشد معلول موجود است پس اگر حرکت موجود باشد باید زمان موجود باشد.

ص: ۲۳۴

مصنف، علت بودن حرکت برای زمان را باطل کرد چون فرمود: زمان مقدار حرکت است ولی لازم نیست که معلول حرکت باشد ممکن است معلول حرکتی باشد و ممکن است نباشد.

(و بین ان یقال ان انیته متعلقه بکل حرکه)

ضمیر در «انیته» به زمان بر می گردد.

ظاهر این کلام این است که فرمان، وابسته به هر شخصِ حرکت است و مراد از وابسته، همان معلول است. در اینصورت کلام خصم درست می شود که بگوییم هر حرکتی، علت زمان می شود و چون اگر علت موجود باشد معلول موجود است پس اگر حرکت موجود باشد باید زمان هم موجود باشد یعنی باید هر حرکتی زمان را بدنبال داشته باشد. در این صورت کلام خصم صحیح می شود ولی این در صورتی است که مراد از «کل حرکه»، این باشد «بکل شخص من اشخاص الحرکه».

ولی ما «متعلقه بکل حرکه» را اینطور معنی می کنیم یعنی متعلق به طبیعت حرکت است ولو متعلق به شخصی از طبیعت حرکت نباشد. یعنی نیاز به مقداری توجیه دارد اگر توجیهش کنیم این عبارت، صحیح می شود و خصم نمی تواند به آن استناد کند. اگر هم توجیه نکنیم، به نفع خصم می شود ولی ما قائل به این جمله نیستیم.

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۶ قوله(و ایضا)

تا اینجا فرق اول را بیان کردیم اما از اینجا فرق دوم را می خواهیم بیان کنیم که در این فرق دوم هر دو جمله صحیح است.

بیان مفاد جمله اول: «ان ذات الزمان متعلقه بالحرکه علی سبیل العروض لها».

ص: ۲۳۵

مراد از «ذات زمان» همان طبیعت زمان است و مراد، شخص زمان نیست.

(ذات و طبیعت و حقیقت و ماهیت همه یک چیز هستند ولی با اعتبارات فرق می کنند مثلا در ماهیت، وجود اخذ نشده ولی در حقیقت، وجود اخذ شده یعنی حقیقت همان ماهیتی است که موجود شده است. ذات هم همینطور است).

توضیح: طبیعت زمان وابسته به حرکت است این جمله به این معنی است که طبیعت زمان در هیچ فردی از افراد زمان یافت نمی شود مگر اینکه حرکتی موجود باشد. تعبیر به «بالحرکه» کرده و تعبیر به «کل الحرکه» و «طبیعه الحرکه» نکرده بلکه مطلق نداشته تا بفهماند که زمان وابسته به حرکت است (نگفت چه نوع حرکتی باشد بلکه باید حرکتی باشد ولو دورانی باشد) این جمله نمی تواند به نفع خصم باشد چون مفاد این جمله این است که طبیعت زمان واقع نمی شود مگر اینکه حرکتی باشد (آیا حرکت مستقیم باید باشد یا حرکت مستدیر باید باشد؟ این را بعدا بیان می کنیم). تا اینجا خصم نمی تواند از این جمله اول استفاده کند اما از عبارت «علی سبیل العروض لها» شاید خصم بتواند استفاده کند یعنی به این نحوه وابسته است که عارض حرکت می شود. مراد از «علی سبیل العروض لها»، «علی سبیل عروض الزمان للحرکه» است. اگر زمان عارض حرکت شود حرکت، معروض می شود و زمان، عارض می شود و همیشه معروض سبب برای عارض است حال یا سبب قابلی است یا تمام السبب است. در عارض هایی که مفارق باشند معروض، سبب قابلی است و سبب فاعلی نیست چون اگر سبب فاعلی بود عَرَض، مفارق نبود. سبب فاعلی از بیرون می آید و این عرض را بر معروض وارد می کند ولی این معروض، ذاتش سبب قابلی است و سبب قابلی را نمی توان از آن گرفت.

ص: ۲۳۶

اما در عوارضی که لازم باشند معروض، تمام السبب خواهد بود هم فاعل و هم قابلی است. اما چگونه می شود که یک شی در عین اینکه فاعلی است قابلی هم باشد در جای خودش این را حل کردند.

بنابراین اگر حرکت، معروض باشد و زمان، عارض باشد علیت درست می شود و حرکت، علت می شود و زمان، معلول می شود و هرگاه که علت، موجود است معلول باید موجود باشد پس هرگاه حرکت موجود است زمان باید موجود باشد. در این صورت تا مقداری حرف خصم صحیح می شود اما نه اینکه به طور کامل حرف خصم را صحیح کند چون در عبارت قبل (یعنی ان ذات الزمان متعلقه بالحرکه) طوری بیان شد که حرف خصم را درست نمی کند زیرا «بالحرکه» بکار رفته بود و «بکل شخص من الاشخاص» نبود. بر فرض هم که زمان عارض بر حرکت شود ما نگفتیم که عارض بر همه حرکتها می شود بلکه گفتیم عارض بر طبیعت حرکت می شود حال حرکت هر چه می خواهد باشد. بعدا ثابت می کنیم آن حرکتی که زمان بر آن عارض میشود حرکت دورانی و دائمی است لذا «علی سبیل العروض» نفعی برای خصم ندارد چون در جمله قبل عبارت اینگونه بود «ان ذات الزمان متعلقه بالحرکه» که نفعی برای خصم نداشت.

تا اینجا معلوم شد که خصم به کجای جمله اول می تواند استناد کند که ما بعدا جوابش را می دهیم.

بیان مفاد جمله دوم: «ان ذات الحرکه متعلق بها الزمان علی سبیل ان الزمان یعرض لها» ضمیر «بها» و «لها» هر دو به حرکت بر می گردد.

این جمله را با جمله قبل مقایسه می کنیم. در جمله قبل گفت «زمان عارض بر حرکت است» در این جمله هم می گوید «زمان عارض بر حرکت است». در جمله قبل گفت: «زمان متعلق به حرکت است» در این جمله هم می گوید «حرکت چیزی است که زمان متعلق به آن است». صدر و ذیل جمله دوم مثل صدر و ذیل جمله اول است. اما یک تفاوت مهم بین این دوجمله وجود دارد و آن این است که در جمله اول، ذات زمان مطرح بود اما در جمله دوم، ذات حرکت مطرح بود یعنی در جمله اول طبیعت زمان وابسته به حرکت می شد اما در جمله دوم، زمان به طبیعت حرکت وابسته می شد نه به فرد حرکت. یعنی زمان را به فرد حرکت محتاج نمی کند و معلولِ فرد حرکت قرار نمی دهد بلکه معلول طبیعت حرکت قرار می دهد یعنی می گوید زمان وابسته به طبیعت حرکت است نه به شخص خاصی از حرکت، ممکن است اشخاصی از حرکت باشند که زمان به آنها وابسته نباشد ولی زمان بدون حرکت نمی شود و به طبیعت حرکت وابسته است ولو آن طبیعتِ حرکت، طبیعتی باشد که در ضمن حرکت دورانیِ دائم باشد.

پس جمله دوم از ابتدا نمی گذارد خصم به آن استناد کند. البته خصم ممکن است بگوید زمان وابسته به حرکت است ولی ما جواب می دهیم که زمان وابسته به طبیعت حرکت است نه اینکه وابسته به هر شخصی از اشخاص حرکت است. یک حرکت هم که انجام شود و بتواند زمان را بسازد زمان درست می شود ولو بقیه حرکتها نتوانند زمان را بسازند.

(در هر دو جمله، عارض و معروض، علت و معلولند. عارض، معلول است و معروض، علت است)

توضیح صفحه ۱۶۸ سطر اول قوله (لان الاول)

مصنف دو جمله در فرق اول بیان کرد و دو جمله در فرق دوم بیان کرد. ترتیب این دو جمله ای که در فرق دوم آمده مثل ترتیب دو جمله ای است که در فرق اول آمده است.

جمله اول در هر دو فرق، صحیح هستند.

جمله دوم در هر دو فرق، با توجیهی که در فرق اول گفتیم صحیح هستند.

خصم ممکن است به جمله دوم متمسک شود ولی ما آن را رد می کنیم و به جمله اول که عبارت «علی سبیل العروض» است هم می تواند متمسک شود که آن را هم رد کردیم. مصنف به دو جمله ای که در فرق اول گفت توجهی نمی کند. ولی به دو جمله ای که در فرق دوم آورد توجه می کند و شروع به توضیح دادن می کند با عبارت «لان الاول...» دلیل برای فرق می آورد که چرا بین دو جمله در فرق دوم فرق است.

چون در جمله اول که «ذات الزمان... لها» بود معنایش این است «شیئا یعرض لشیء» (نسخه صحیح به جای «بشی» باید «لشیء» باشد) یعنی چیزی عارض چیز دیگر می شود اما اینکه حتما آن چیز دیگر، عارض را در پی دارد از آن استفاده نمی شود. یعنی استفاده می شود که این زمان باید عارض حرکت باشد اما اینکه هر حرکتی این عارض را دارد، استفاده نمی شود.

ص: ۲۳۹

«و الثانی ان شیئا یستتبع شیئا» یعنی چیزی که حرکت است بدنبال دارد چیزی را که زمان است. اما کدام حرکت مراد است؟ می فرماید طبیعت حرکت، زمان را بدنبال دارد نه اینکه هر شخص حرکت، زمان را بدنبال داشته باشد. پس جمله دوم ظاهراً به نفع خصم است که شیئی (حرکت) در پی دارد شیئی (زمان) را اما منظور از شیء اول، طبیعت حرکت است که در پی دارد شیئی(زمان) را.

نکته: استتباع در اینجا به نحو عروض است. چون تابع، تابعِ عارض است یعنی این تابع حتما باید عارض متبوع باشد که با متبوع بیاید نه اینکه بعدا به متبوع داده شود بلکه عارض لازم است لذا به نحو عروض در پی دارد.

گاهی تابع دارد ولی به نحو عرض مفارق است که فایده ندارد.

مصنف از عبارت (اما الاول...) می خواهد بیان کند که خصم نه می تواند به جمله اول استناد کند نه می تواند به جمله دوم استناد کند. این عبارت خیلی مبهم است باید قبل از این عبارت، جمله ای بیاوریم و بگوییم خصم به هیچ یک از دو جمله ای که در فرق دوم گفتیم نمی تواند استناد کند اما به اولی نمی تواند استناد کند به این دلیل که با عبارت «فلانه لیس من شرط...» بیان می کند و به دومی نمی تواند استناد کند به این دلیل که عبارت «فلانه لیس اذا تعلق...» بیان می کند.

ادامه بیان دوم برای جواب از اشکال دوم بر نفی وجود زمان ۹۲/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۸ سطر ۲ قوله (اما الاول)

ص: ۲۴۰

موضوع: ادامه بیان دوم برای جواب از اشکال دوم بر نفی وجود زمان

بعضی از کسانی که منکر وجود زمان بودند اینچنین بر مدعایشان استدلال کردند که اگر زمان وجود داشته باشد چون معلول حرکت است باید با هر حرکتی زمان وجود بگیرد در حالی که ما حرکاتی داریم که بوجود آورنده زمان نیستند مثل حرکات مستقیم که زمان به وجود نمی آورد. حرکات مستدیر است که زمان را بوجود می آورد. از اینجا نتیجه می گیریم که زمان موجود نیست والا اگر بخواهد موجود باشد باید بدنبال هر حرکتی وجود بگیرد و چون بدنبال هر حرکتی وجود نمی گیرد پس اصلا موجود نیست. این استدلال را شروع کردند که جواب بدهند. فرمودند که ما دو نوع کلام می توانیم داشته باشیم. این دو نوع کلام را رسیدگی می کنیم تا ببینیم این مستشکل از کدام کلام می تواند استفاده کند. یکبار اینچنین می گوییم که ذات زمان و طبیعت زمان متعلق به حرکت است. یعنی زمان به طبیعتش اگر بخواهد واقع شود باید حرکتی واقع شود و ما تعیین نمی کنیم که حرکت، چه نوع حرکتی باشد آیا مستقیم باشد یا مستدیر باشد؟ ولی می گوییم باید حرکتی باشد تا زمان بطبیعته موجود شود. به این قسمت، مستدل نمی تواند تمسک کند چون این قسمت می فهماند که زمان احتیاج به حرکت دارد ولی آیا هر حرکتی زمان دارد؟ این را افاده نمی کند تا مستدل از آن بهره ببرد. ولی بدنبال این جمله، جمله دیگر داریم

که «علی سبیل العروض بها» است یعنی زمان به طوری است که عارض بر حرکت شود. این جمله هم نمی توانـد برای مسـتدل مفیـد باشـد زیرا در این بخش دوم از جمله اول گفته می شود که زمان عارض می شود بر همان حرکتی که سازنده اش اسـت نه اینکه بر کـل حرکت عـارض شود. ابتـدای جمله اینگونه است که طبیعت زمان، وابسـته به حرکتی است (هر حرکتی که می خواهـد باشـد) امـا در انتهـای آن جمله اینگونه می گویـد «به طوری که زمان عارض بر همان حرکت بشود» یعنی اگر حرکت مسـتدیر سازنده سازمان است زمان هم عارض بر خود حرکت مستدیر شود نه اینکه عارض بر حرکتهای دیگر شود. پس نتیجه نمی دهـد که هر حرکتی زمان دارد تا مسـتدل از این مطلب اسـتفاده کنـد بلکه فقط نتیجه می دهد که زمان وابسـته به حرکتی است و بر آن حرکت هم عارض می شود.

ص: ۲۴۱

بله اگر این جمله «علی سبیل العروض لها» ضمیر آن به حرکت مذکور برنگردد بلکه به کل حرکت برگردد یعنی زمان عارض بر هر حرکتی شود در این صورت مستدل می تواند استدلال کند که زمان، عارض بر هر حرکتی است و عارض، معلول معروض است پس هر حرکتی علت برای زمانی است و در نتیجه زمانی را در پی دارد و آن وقت می تواند استدلالش را تمام کند. پس تقریبا می توان گفت که جمله اول برای مستدل مفید نیست.

اما جمله دوم را بررسی می کنیم: جمله دوم می گفت که طبیعت حرکت (نه طبیعت زمان، چون در جمله اول می گفت طبیعت زمان وابسته به حرکتی است) طوری است که زمان به او وابسته است و این وابستگی علی سبیل العروض لها است (یعنی عبارت «علی سبیل العروض لها» در هر دو جمله اول و دوم جاری است) وقتی زمان به طبیعت حرکت وابسته است می گوییم طبیعت حرکت دارای مصادیق زیادی است که هم مصادیق مستدیر و هم مصادیق مستقیم دارد و زمان که وابسته به طبیعت شد گویا می توان گفت که زمان وابسته به مصادیق طبیعت هم هست. شاید مستدل از اینجا بتواند استفاده کند که همه مصادیق حرکت، زمان را در پی دارد چون زمان به طبیعت، وابسته است و طبیعت در تمام مصادیق موجود است و در اینصورت شاید بتوان گفت که زمان در پی هر حرکتی حاصل است. یعنی ممکن است از جمله دوم استفاده کند همانطور که ممکن بود از جمله اول استفاده کند.

مصنف می فرماید هیچکدام از دو جمله برای مستدل مفید نیستند. نه جمله اول و نه جمله دوم فایده دارد. بحث امروز از اینجا شروع می شود.

ص: ۲۴۲

اما چرا جمله اول برای مستدل فایده ندارد: گفتیم که طبیعت زمان، متعلق به حرکت است و در فرق اول که گذاشته بودیم جمله اول این بود که زمان، مقدار حرکت است حال اگر این دو جمله را با هم جمع کنیم (یعنی جمله اول که در فرق اول آمد با جمله اول که در فرق دوم آمد را جمع کنیم معنایش این است که زمان وابسته به حرکت است و با حصول حرکت، بر حرکت عارض می شود تا حرکت را اندازه گیری کند زیرا مقدار برای همه حرکتها است. از این جمله ای که حاصل جمله اول در فرق اول و حاصل جمله اول در فرق دوم قرار دادیم بدست می آید که مقدِّر (یعنی آن که حرکت را اندازه می گیرد) باید بر حرکت عارض شود. در اینصورت مستدل به آسانی نتیجه می گیرد که هر حرکتی، عارضی به نام زمان دارد که آن عارض، این حرکتی که معروض است را اندازه گیری می کند و در اینصورت مستدل می تواند بگوید که پس هر حرکتی زمان را در پی دارد و زمان عارض بر اوست و معلول اوست لذا باید بدنبال هر حرکتی، زمان داشته باشیم. در اینصورت به نفع مستدل حساب می شود.

جواب مصنف: مقدّر شی لازم نیست که عارض بر شی باشد. آن که شی را اندازه می گیرد لازم نیست عارض بر شیء باشد. می تواند عارض باشد و می تواند عارض نباشد مثلاـ زمان، حرکت فلک را اندازه می گیرد و عارض بر حرکت فلک هم هست اما متر، این زمین و این دیوار را اندازه می گیرد ولی عارض برهیچکدام نیست. در اندازه گرفتن لازم نیست اندازه گیرنده عارض بر اندازه گرفته شده شود بلکه به قول مصنف ممکن است موافات داشته باشد موافات به معنای مطابقت است یعنی متر را روی زمین می گذاریم و مطابق با زمین می کنیم این قسمت، یک متر است. قسمت دوم، متر دوم است و هکذا. گاهی هم با موازات اندازه گرفته می شود مثلا این دیوار را اندازه گرفتیم که ۱۰ متر است. موازی این دیوار، دیوار دیگری است که می گوییم آن هم ۱۰ متر است در حالی که هیچکدام عارض بر همدیگر نیستند. پس با موافات و موازاه می توان یک شی را اندازه گرفت در حالی که در این دو حالت، اندازه گیرنده، عارض نیست بله در مواردی پیدا می شود که مقدِّر یعنی اندازه گیرنده عارض بر اندازه گرفته شده است مثل زمان که حرکت فلک را اندازه می گیرد. اگر اینگونه است ما می توانیم بگوییم حرکاتی هستند که زمان آنها را اندازه می گیرد ولی زمان بر آنها عارض نیست مثل حرکت عُمر ما. چون عُمر ما حرکتی است که از سال تولد تا سال مرگ ما هست این فاصله را زمان، اندازه می گیرد ولی آیا زمانی که عارض بر حرکت من است اندازه گیری می کند یا زمانی که عارض بر حرکت فلک است اندازه گیری می کند؟ می گوییم زمان عارض بر حرکت فلک، زمانِ عبور ما و عُمر ما را اندازه می گیرد در حالی که عارض بر عمر ما و حرکت ما نیست. پس اینچنین نیست که هر حرکتی، عارضی به نام زمان داشته باشد و با آن عارض اندازه گیری شود تا شما بگویید که پس هر حرکتی زمانی را در پی دارد بلکه چه بسیار حرکتهایی که خودشان زمان را در پی ندارند و با زمانی که برای حرکت دیگر است اندازه گیری می شوند. پس جمله اول در فرق دوم ولو تلفیق شود با جمله اول که در فرق اول گفته شد باز هم برای مستدل نفعی ندارد و نمی تواند از آن استفاده کند چون مجموع این دو جمله (جمله اول در فرق اول و جمله اول در فرق دوم) نشان می دهد که زمان، اندازه گیرنده است و برای حرکت حاصل است و حرکت را اندازه می گیرد. اما اینکه حصولش به نحو عروض باشد معلوم نیست. البته گفتیم به نحو عروض بر سازنده خودش صحیح است یعنی این زمان، عارض می شود بر سازنده خودش که حرکت فلک است اما اینکه عارض بر هر حرکتی شود بدست نمی آید. پس نتیجه این شد که مقدِّر بودن، مستلزم عارض بودن نیست چون ممکن است مقدّر و اندازه گیرنده باشد ولی عارض نباشد. پس جمله اول را از کار انداختیم و نگذاشتیم مستدل به آن استدلال کند.

توضیح عبارت

(اما الاول فلانه لیس من شرط ما یقدّر الشی ان یکون عارضا له و قائما به)

این عبارت، احتیاج به تقدیر دارد یعنی قبل از «اما الاول» باید بگوییم هیچکدام از این جملات برای مستدل مفید نیستند. اما جمله اول مفید نیست به این دلیل که بیان می کند و اما جمله دوم را در خط بعد بیان می کند و لذا اگر این تقدیر گرفته نشود معلوم نمی شود این جمله ا«ما الاول» چه چیز را می خواهد رد کند. این «اما الاول» و «اما الثانی» می خواهند دو جمله ای که در فرق دوم گفته شده را از دست مستدل بیرون بیاورند و نگذارند مستدل از آن استفاده کند.

ترجمه: اما جمله اول به نفع مستدل تمام نمی شود به خاطر این است که شرط آنچه که شیئ را اندازه می گیرد این نیست که عارض به آن شی و قائم به آن شی باشد (ممکن است اندازه گیرنده عارض بر شی نباشد بلکه موافات و موازات با شی داشته باشد).

(بل ربما قدّر المباین بالموافاه و الموازاه لما هو مباین له)

«لما هو مباین له» متعلق به «قدّر» است.

ترجمه: امر مباین (مراد از مباین امری که عارض نیست مثل متر که عارض بر پارچه نیست) اندازه می گیرد چیزی را که مباین با خودش است (متر که جدای از پارچه است پارچه ای را که جدای از متر است اندازه می گیرد) به مطابقت و موازات (یعنی آن اندازه گیرنده را روی اندازه گرفته شده تطبیق می کنی و اندازه گرفته شده را اندازه می گیرید یا موازی می کنید و اندازه می گیرید) پس زمان هم ممکن است بر مقدار عُمر ما مطابق شود و حرکت ما را اندازه بگیرد. با اینکه این زمان عارض بر حرکت ما نیست و عارض بر حرکت فلك است.

ص: ۲۴۴

توضیح صفحه ۱۶۸ سطر ۳ قوله (و اما الثانی)

جمله دوم در فرق دوم این بود که طبیعت حرکت طوری است که زمان به او وابسته است یعنی اگر زمان بخواهد انجام شود باید طبیعت حرکت باشد ولی تعیین نمی کنیم که طبیعت حرکت در ضمن کدام فرد باشد. آیا در ضمن حرکت مستقیم یا حرکت مستدیر یا در ضمن هر دو است؟ این جمله دوم به ما می گوید اگر زمان بخواهد موجود باشد باید طبیعت حرکت باشد. بیان نمی کند که تمام مصادیق حرکت می تواند ایجاد زمان کند. چون این جمله دوم نگفت که زمان به هر نوع از مصادیق حرکت وابسته است بلکه گفت به طبیعت حرکت وابسته است و طبیعت اگر در ضمن یک فرد حاصل شود زمان حاصل می شود لازم نیست در ضمن همه حاصل شود. چون زمان به طبیعت حرکت، احتیاج دارد و طبیعت حرکت، در حرکت مستدیر هم هست و زمان را درست می کند ولو این طبیعت با حرکت مستقیم است و زمان را درست نمی کند. ما نگفتیم که زمان به هر حرکتی وابسته است. پس اشکال ندارد طبیعتی که محتاج الیها است مصداقش از آن محتاج خالی باشد. همین اندازه که مصداقی از آن طبیعت با این محتاج ارتباط داشته باشد برای این محتاج کافی است و لازم نیست تمام افراد طبیعت احتیاجِ این محتاج را برآورده کنند. پس جمله دوم هم برای مستدل مفید نیست.

توضیح عبارت

(و اما الثانی فلانه لیس اذا تعلق ذات الشی بطبیعه شی یجب ان لا تخلو طبیعه الشی عنه)

ص: ۲۴۵

اما جمله دوم که در فرق دوم گفته شد مفید برای مستدل نیست زیرا که این چنین نیست که اگر ذات شیئ به طبیعت شیئ وابسته شد (مراد از ذات شی، زمان است و مراد از طبیعت شی، طبیعت حرکت است. مصنف مطلب را عام فرموده ولی ما آن را بر مورد بحث تطبیق دادیم) واجب باشد که طبیعت شی (یعنی طبیعت حرکت) از آن شی (که مراد زمان است) خالی باشد (یعنی اینچنین نیست که اگر زمان وابسته به طبیعت حرکت شد این طبیعت در هیچ موردی خالی از زمان نشود بلکه این طبیعت همین اندازه که در موردی بتواند زمان را بسازد کافی است. لازم نیست که در همه موارد همراه زمان باشد و هیچگاه از زمان خالی نشود (زیرا شما اینچنین برداشت کردید که هر جا این طبیعت باشد زمان باید باشد در حالی که منظور ما این نبود بلکه منظور این بود که زمان اگر بخواهد باشد آن طبیعت باید باشد نه اینکه هر جا آن طبیعت موجود بود زمان هم باید باشد.

[نکته: ما می گوییم انسان احتیاج به این طبیعت دارد یعنی اگر این طبیعت موجود شود انسان هم موجود می شود. آیا معنای این عبارت این است که تمام افراد طبیعت می توانند این انسان را موجود کنند یا اینکه فقط انسان به این طبیعت احتیاج دارد بدون تعیین اینکه کدام فرد از طبیعت است. وقتی می گوییم انسان احتیاج به این طبیعت دارد معنایش این است که باید این طبیعت حاصل شود تا انسان حاصل شود حال آیا حتما در همه افرادش باید باشد یا در یک فردش هم کافی است؟ می گوییم اگر این طبیعت در یک فرد حاصل شود می تواند زمان را ایجاد کند ما نگفتیم زمان به تک تک این افراد وابسته است.

ص: ۲۴۶

وقتی ما می گوییم زمان وابسته به طبیعت است یعنی با حصول طبیعت، زمان حاصل می شود کاری نداریم که در ضمن تداوم فرد باشد. یکوقت می گویید که طبیعت حرکت اینچنین است که زمان را در پی دارد در این حالت هر جا این طبیعت بیاید زمان باید بدنبال آن بیاید ولی ما این را نگفتیم. نگفتیم که طبیعت حرکت، زمان دارد که هر جا این طبیعت بود، زمان هم باشد. بلکه ما گفتیم زمان احتیاج به طبیعت دارد و باید این طبیعت اتفاق بیفتد تا زمان بیاید اما تعیین نکردیم که در کجا اتفاق بیفتد. این حرکت ممکن است در فرد مستدیر اتفاق بیفتد زمان حاصل شود و اگر این حرکت در فرد مستقیم اتفاق بیفتد زمان حاصل شود نمی شود، نمی گوییم هر جا طبیعت آمد، زمان می آید بلکه می گوییم هر جا زمان بود باید طبیعتِ حرکت باشد. این دو عبارت با یکدیگر فرق می کند. اگر می گفتیم هر جا طبیعت حرکت بود زمان هم هست شما می توانستید بگویید در این مصداق حرکت، طبیعت حرکت است پس زمان است و در آن مصداق دیگرش هم طبیعت حرکت است پس زمان است و نتیجه بگیرید هر جا حرکت است زمان است. این نتیجه صحیح است اما اگر بگوییم زمان وابسته به طبیعت حرکت است (نمی گوییم طبیعت حرکت، زمان را در پی دارد) یعنی اگر طبیعت حرکت حاصل شود زمان حاصل می شود.

نه به این معنی که تمام افراد طبیعت در ساختن زمان دخالت دارند یعنی زمان وابسته به این طبیعت است اما وابسته به کدام فرد از طبیعت است یقین نکردیم. بعدا با دلیل ثابت می کنیم که فلان فرد طبیعت نمی تواند زمان درست کند اما فلان فرد می تواند درست کند بعد از اینکه این مطلب را ثابت می کنیم می بینیم که این عبارت «زمان احتیاج به طبیعت حرکت دارد» صحیح است.

ص: ۲۴۷

به عبارت دیگر زمان محتاج به طبیعت است هرگاه زمان باشد باید محتاج الیه آن باشد ولی محتاج الیه آن، حرکت مستدیر است یا حرکت مستقیم کاشف از حرکت مستدیر است (که باز هم منشا حرکت همان حرکت مستدیر می شود).

(و نحن انما یبرهن لنا من امر الزمان انه متعلق بالحرکه و هیئه لها)

تا اینجا مصنف کلی گویی کرد و بحث را بر حرکت و زمان تطبیق نکرد اینکه در جمله اول گفت شیء مقدر شیء است و مقدّرش لازم نیست عارض شی باشد و در جمله دوم گفت اگر شیئ محتاج به طبیعت بود لازم نیست که طبیعت در یک مورد خالی از آن شی نباشد. به صورت کلی بحث کرد حال تمام این مباحث را می خواهد بر زمان و حرکت تطبیق کند لذا می فرماید ما در مورد امر زمان یک مطلب را برهانی کردیم و درباره امر حرکت هم یک مطلب را برهانی کردیم ولی هیچکدام از این دو مطلب به نفع مستدل نیست.

ترجمه: اینکه زمان متعلق به حرکت و هیئت حرکت است (متعلق به معنای وابسته است و هیئت به معنای عارض است یعنی زمان هم وابسته به حرکت است و هم عارض بر حرکت می شود) یعنی تا این اندازه برای ما روشن شده که زمان بدون حرکت واقع نمی شود حتما وابسته به حرکت است و بر این حرکتی که علتش است عارض می شود. تا این مقدار را فهمیدیم و برهانی کردیم. اما اینکه هر حرکتی بدنبالش زمان است برهانی نشده است.

(و من امر الحرکه ان کل حرکه تقدّر بزمان)

ص: ۲۴۸

و از امر حرکت برای ما برهانی شـده که هر حرکتی با زمان اندازه گیری شود. از این دو مطلب برهانی بدست نمی آید که هر حرکتی زمان را در پی دارد.

(فلیس ان تکون کل حرکه متعلق بها زمان یخصها)

نسخه صحیح «فلیس یلزم من هذین ان تکون» است.

نسخه صحیح «کل حرکه متعلقا بها» یا «کل حرکه یتعلق بها» باشد. چنانکه در نسخه خطی «یتعلق» آمده است.

از این دو مطلب برهـانی که یکی دربـاره زمـان و یکی دربـاره حرکت برای ما روشن شـده لازم نمی آیـد که هر حرکتی تعلق داشته باشد به آن حرکت، زمانِ مخصوص به همان حرکت.

«ان تکون...» بیان می کند که جمله دوم مفید برای مستدل نیست

(و لا ان کل ما قدر شیا فهو عارض که حتی یکون لکل حرکه زمان عارض لها بعینه)

این عبارت بیان می کند که جمله اول مفید برای مستدل نیست.

ترجمه: و لازم نمی آید که هر چه که اندازه می گیرد چیزی را (یعنی زمانی که حرکت را اندازه می گیرد) عارض بر آن چیز باشد تا نتیجه این شود که هر حرکتی زمان دارد که این زمان، عارض همان حرکت است.

«بعینه» یعنی همین زمان عارض آن حرکت است

تا اینجا استـدلال مستدل باطل شد و ثابت شد که اینچنین نیست که دنبال هر حرکتی زمان داشته باشیم. حال مصنف از عبارت بعدی وارد تبیین مسأله می شود.

(بل الحرکاب التی بها ابتداء و انتهاء لا یتعلق بها الزمان)

ص: ۲۴۹

مصنف از اینجا وارد تبیین مساله می شود و بیان می کند که کدام حرکت نمی تواند زمان را در پی داشته باشد و کدام حرکت می تواند زمان را در پی داشته باشد؟

می فرماید حرکت مستقیم که اول و آخر دارد زمان ساز نیست و الا لازم می آید که زمان بین دو «آن» فاصله شود. در حالی که ما زمان را امر مستمر می دانیم و دو «آنِ» فرضی برای آن قائل هستیم ولی دو «آنِ» بالفعل برای آن قائل نیستیم اگر زمان به وسیله حرکت مستقیمی که ابتدا و انتها دارد ساخته شود زمان مصور بین دو «آنِ» بالفعل می شود که جایز نیست یعنی محصور شدن زمان بین دو «آنِ» فرضی اشکال ندارد ولی بین در «آنِ» بالفعل صحیح نیست چون زمان باید امرمستمر باشد و بین دو «آن» فاصله نشود. بله حرکتهایی داریم مثل حرکت فلك که سازنده زمان است چون «آنِ» بالفعل ندارد و چنین حرکتی که «آنِ» بالفعل و طرفِ بالفعل ندارد می تواند سازنده زمان باشد البته مراد از فلك، فلك نهم است زیرا بقیه افلاك به تبع حرکت فلك نهم، حرکت شبانه روزی می کنند و زمان می سازند ولی حرکت خود فلك نهم، زمان ساز است.

ترجمه: بلکه حرکاتی که دارای ابتدا و انتها هستند (یعنی حرکات مستقیم که دارای ابتدا وانتها هستند و در جای خودش گفتند حرکات مستقیم حرکات محدود و متناهی اند اما حرکات دورانی نامحدود است، علت محدود بودن این است که حرکت مستقیم یا از مرکز عالم به فلك الافلاك می رود که حرکت به سمت عِلو است یا از محیط به سمت مرکز است که حرکت به سمت سِفل است این دو حرکت را داریم و چون مرکز و محیط محدود هستند حرکتی که بین این دو واقع می شود باید حرکتِ محدود باشد و نمی تواند نامحدود باشد زیرا در برهان تناهی ابعاد ثابت کردیم که جهانِ جسم متناهی است و مرکز و محیطش فاصله متناهی دارد. اگر حرکتی بخواهد انجام شود یا عن المرکز الی المحیط است یا عن المحیط الی المرکز است لذا ابتدا و انتها دارد.) زمان به اینها تعلق ندارد و با اینها ساخته نمی شود.

ص: ۲۵۰

(و کیف یتعلق بها الزمان و لوکان لها زمان لکان مفصولا بآنین)

بعد از کلمه «بها الزمان» ویرگول گذاشته که خوب است حذف شود

ترجمه: چگونه تعلق دارد به این حرکت مستقیم، زمان در حالی که اگر برای این حرکت مستقیم زمان باشد این زمان، فاصله بین دو «آن» می شود (یعنی بین «آنِ» ابتدا و «آنِ» انتهاء، در حالی که زمان با «آنِ» ابتداء و «آنِ» انتها محصور نمی شود مگر «آنِ» ابتدا و «آنِ» انتها که فرضی باشد نه اینکه واقعی و بالفعل باشد.

(و قد و منعناذلک)

نسخه صحیح «و قد منعنا» است

ترجمه: مفصول بودن زمان به آنین را باطل کردیم و گفتیم باید زمان ابتداء و انتها نداشته باشد چون زمان را ازلی و ابدی گرفتیم

(نعم اذا وجد الزمان بحرکه علی صفه یصلح ات یتعلق بها وجود الزمان تقدر به سائر الحرکات)

ممکن است حرکتی یافت شود (که همان حرکت دورانی فلک است) که زمان بسازد و با این زمانِ ساخته شده، بقیه حرکات اندازه گیری شوند.

ترجمه: اگر زمان به وسیله حرکتی یافت شود که این حرکت، بر صفتی است (یعنی حرکتِ مستدیرِ دائم باشد) که می شود به آن صفت یا آن حرکت، وجود زمان تعلق و وابسته پیدا کند (چون زمان یک امر دائمی است باید وابسته به حرکتی شود که صفت دوام دارد و آن حرکتی که صفت دوام دارد حرکت مستدیر است پس زمان وابسته به حرکت دائم مستدیر می شود) که به وسیله این زمان که با حرکت مستدیر متولد می شود سائر حرکات اندازه گیری می شوند.

ص: ۲۵۱

(و هذا الحرکه حرکه يصح عليها الاستمرار و لا يتحدد لها بالفعل اطراف)

اين حرکتی که سازنده زمان است و با ساختن زمان، اندازه بقيه حرکات را مشخص می کند چه حرکتی است؟ می فرمايد اين حرکت، حرکتی است که بر آن استمرار صحيح است (يعنی می توان حکم کرد بر او که مستمر است) و برای آن هم بالفعل، اطرافی تعيين نمی شود مراد از اطراف، ابتدا و انتها است.

قيد «بالفعل» را توجه کنيد که به معنای اين است که بالفرض می توان برای آن اطراف تعيين کنيد اما بالفعل برای آن اطراف نيست. تا اينجا معلوم شد که حرکت سازنده زمان است ولی منحصرا حرکتی که بر صفت خاص باشد سازنده زمان است يعنی حرکتی که مستدير و دائم باشد. حال متشکل می گويد اگر چنين حرکتی نداشتيم (البته چنين حرکتی داريم و آن حرکت فلك است قدما تعبير به حرکت فلك می کردند اما امروزه تعبير به حرکت کوکب می کنند پس بالاخره حرکت دورانی که سازنده زمان باشد داريم و. اين باطل نشده) بايد زمان نداشته باشيم و منکر آن شويد. مصنف وارد جواب می شود و می فرمايد بله بايدزمان نداشته باشيم و ابايی نداريم که بگوييم زمان نداريم بعدا ترقی می کند که اگر حرکت دورانی نداشتيد اصلا حرکت نخواهد داشت يعنی حرکت مستقيم هم نخواهيد داشت.

اگر حرکتی که سازنده زمان است (مراد حرکت فلک نهم است) وجود نداشته باشد آیا زمان وجود ندارد ۹۲/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۸ سطر ۹ قوله(فان قال قائل)

موضوع: اگر حرکتی که سازنده زمان است (مراد حرکت فلك نهم است) وجود نداشته باشد آيا زمان وجود ندارد؟

ص: ۲۵۲

بحث در اين بود که آيا زمان موجود است يا موجود نيست کسانی بر وجرد زمان اشکال کرده بودند و گفته بودند اگر زمان موجود باشد همه حرکتها بايد زمان داشته باشند چون زمان اگر موجود باشد معلول حرکت خواهد بود و وقتی معلول حرکت شد و حرکت، علت آن شد هر وقت که حرکت موجود باشد بايد آن هم موجود باشد. چون معلول بدنبال علت موجود می شود ولی ما می گوييم در بسياری از موارد حرکت موجود می شود ولی زمان موجود نمی شود. از اينجا می فهميم که زمان وجود ندارد و الا با وجود علتش بايد موجود می شد.

اين را جواب داديم وثابت کرديم که هر حرکتی لازم نيست علت زمان باشد تا ما توقع داشته باشيم که با وجود هر حرکتی زمان هم موجود می شود. بلکه يك حرکت خاص است که اولا دورانی و ثانيا دائمی است و آن حرکت باعث بوجود آمدن زمان می شود و هرگاه آن موجود شود زمان هم تخلف نمی کند و موجود می شود ولی بقيه حرکتها سازنده زمان نيستند اگر چه با زمان اندازه گيری می شوند. اين حاصل مطالب گذشته بود.

از اين مطلب برآمد که يك حرکت می تواند سازنده زمان باشد نه همه حرکتها. سائل سوال می کند که اگر آن يك حرکتی

که سازنـده زمـان است در جهـان نباشـد بایـد زمـان در جهـان نباشـد و قهرا حرکتهـای بی زمـان انجام شود و یا به تعبیر دیگر حرکتهایی انجام شود بدون اینکه زمان آنها را اندازه بگیرد چون شما قبول دارید که زمان همه حرکتها را اندازه می گیرد اگر چه معلول همه حرکتهـا نیست ولی انـدازه گیرنـده همه حرکتهـا است. اگر حرکتِ دورانی فلک نباشـد و در نتیجه زمان وجود نداشـته باشـد حرکتهای دیگری که موجودنـد با چه چیز انـدازه گیری می شونـد؟ لازم می آید با نبودنِ حرکتِ سازنده زمان، حرکتهـای دیگر بی زمـان باشـند در حـالی که این باطـل است. سـپس همین اشـکال را به صورت دیگری بیـان می کنـد و می فرمایـد: شـما می گوییـد این حرکت، سازنـده زمان نیست زیرا فقط یک حرکت سازنـده زمان است حالا اگر حرکتهای دیگر واقع شونـد و جسم اگر بخواهـد حرکت کنـد احتیـاج به حرکتهـای دیگر نـدارد یعنی اینچنین نیست که اگر جسـمی بخـواهد حرکت کند باید حتما جسم فلکی داشته باشیم و او هم حرکت کند تا به این جسم غیر فلکی اجازه حرکت داده شود.

ص: ۲۵۳

بلکه این جسم غیر فلکی حرکت می کند چه حرکت فلک باشد چه نباشد

پس حرکت جسم بدون حرکت جسم دیگر جایز است ولی شما می گویید زمان برای این حرکت بدون حرکت دیگر جایز نیست یعنی خود این حرکت را می گویید که زمان ندارد مگر زمانی برای حرکت دیگر موجود باشد تا این حرکت صاحب زمان شود چطور این جسم می تواند بدون حرکت جسم دیگر حرکت کند ولی نمی تواند بدون زمان حرکت دیگر، زمان داشته باشد. چطور حرکت این جسم را وابسته به حرکت جسم دیگر نمی کنید اما زمان داشتن این جسم را وابسته به زمان داشتن جسم یا حرکت دیگر می کنید

این اشکال دوم همان اشکال اول است ولی با بیان دیگر وارد می شود لذا وقتی مصنف وارد جواب دادن می شود دو جواب نمی دهد بلکه یک جواب می دهد.

توضیح عبارت

(فان قال قائل ارایت ان لم توجد تلك الحركه لكان يفقد الزمان)

مراد از «تلك الحركه» یعنی حرکتی که سازنده زمان است و به قول شما حرکت دورانیِ دائم است یا به تعبیر دیگر حرکت فلك نهم است.

ترجمه: اگر قائل بگوید که این حرکتی که سازنده زمان است یافت نشود آیا نظر می دهی که زمان موجود نیست؟

نتیجه کلام شما همین شد که فقط حرکت دورانی دائم است که زمان را می سازد اگر آن حرکت دورانی دائم نباشد قهرا زمان نخواهد بود و حرکات دیگر، اندازه گیر ندارند. به قول مصنف، حرکات دیگر باید بلاتقدم و لا تاخر باید انجام شوند یعنی زمان نداشته باشند وقتی زمان نداشتند تقدم و تاخر ندارند در حالی که در حرکت ، واجب است که تقدم و تاخر باشد و الا اگر تقدم و تاخر نباشد حرکت نخواهد بود بلکه ثبات است پس در حرکت باید تقدم و تاخر باشد در حالی که شما می گویید آن حرکت، زمان ندارد و زمانِ اصلی را ما با فرض اینکه فلك نباشد از بین بردیم پس اصلا زمان نیست یعنی تقدم و تاخری نیست در عین حال حرکتی انجام می شود و این حرکت، تقدم و تاخر ندارد.

ص: ۲۵۴

(حتی تکون حرکات اخری غیر ها بلا تقدم و تاخر)

تا اینکه حرکات دیگری که حرکات مستقیم هستند وجود بگیرند.

«غیرها» یعنی غیر از این حرکتی که آن را سازنده زمان دانستند. یعنی غیر از این حرکت، حرکات دیگری واقع شوند بدون اینکه این حرکات تقدم و تاخر داشته باشند یعنی با زمان اندازه گرفته شوند یا جزئی از این حرکت مقدم بر جزء دیگر نباشد بنابراین وقتی زمان را واگذار به یک حرکت کنید اگر آن حرکت معدوم شود زمان باید برود. در اینصورت حرکتهای دیگر بدون زمان می شوند و تقدم و تاخر پیدا نمی کنند. اگر بگویید حرکات دیگر هم سازنده زمان هستند در اینصورت تقدم و تاخر پیدا می کنند و اندازه گیرنده هم پیدا می کنند ولی اشکال مستشکلی که قبلا گفتیم برمی گردد. اگر بگویید فقط حرکت فلک، زمان را می سازد در اینصورت بقیه حرکتها انجام می گیرند و زمان در کار نیست تا تقدم و تاخر بر این حرکات درست کند یا این که این حرکات را اندازه بگیرد. یعنی لازم می آید حرکتی بدون تدریج حاصل شود. در حالی که قوام حرکت به تدریج یعنی تقدم و تاخر است مراد از تقدم و تاخر در اینجا تقدم و تاخر زمانی است و الا ممکن است تقدم و تاخر های دیگر وجود داشته باشد وقتی زمان را برداشتیم تقدم و تاخر زمانی هم از بین می رود و اگر تقدم و تاخر زمانی از بین رفت تدریج هم از بین می رود و حرکت، امر غیر مدرج می شود در حالی که ذات حرکت تدرج است تا اینجا بیان اول برای اشکال بود.

ص: ۲۵۵

(او قیل ما ذکرناه فی الشکوک)

«قیل» عطف بر «قال» است.

بیان دوم برای اشکال: آنچه که ما در اشکالات گفتیم دوباره کسی در اینجا تکرار کند و اینچنین می گوید

(ان الجسم فی آن یوجد متحرکا غیر محتاج الی حرکه جسم آخر)

نسخه صحیح «اَن یوجد» است

این مطلب را می دانیم یعنی بالوجودان می دانیم و دلیل هم داریم که جسمی اگر بخواهد حرکت کند متوقف بر جسم دیگر نیست این مستقلا می تواند حرکت کند چه جسم دیگر حرکت کند یا حرکت نکند یعنی این جسم اگر بخواهد حرکت کند متوقف بر حرکت فلک نیست چه فلک حرکت کند چه نکند یا چه فلک باشد یا نباشد این جسم می تواند حرکت مستقل خودش را انجام دهد پس حرکت این جسم متوقف بر حرکت فلک نیست. ولی شما می گویید زمانِ این جسم متوقف بر زمان فلک است یا زمان این حرکت متوقف بر زمان حرکت فلک است بنابراین اعتقاد دارید که این جسم بدون احتیاج به فلک، حرکت می کند ولی بدون زمانِ فلک، زمان ندارد. پس جسمی درست شد که حرکت می کند ولی زمان ندارد یعنی نه خودش زمان دارد و نه از زمان فلک استفاده می کند زیرا که فرض کردیم فلک نیست.

ترجمه: جسم در اینکه بخواهد باشد متحرک باشد محتاج به جسم دیگر نیست.

(فیجوز ان یتحرک و لایجوز ان یکون له زمان)

جایزاست که این جسم حرکت کند با اینکه جسم دیگر یعنی فلک وجود ندارد و حرکت نمی کند و زمانی هم نمی سازد.

ص: ۲۵۶

ترجمه: جایز است که حرکت این جسمی که حرکتش محتاج به حرکت جسم دیگر نیست در حالی که به نظر شما جایز نیست برای آن زمان داشته باشد. (جایز است حرکت داشته باشد چون حرکتش متوقف بر حرکت دیگر نیست ولی جایز نیست زمان داشته باشد چون زمانش متوقف بر زمان دیگر است پس حرکت می کند اما بدون زمان حرکت می کند یعنی حرکت می کند بدون تدریج. وبه تعبیر دیگر حرکت می کند بدون تقدم تاخر و چنین حرکتی حرکت نیست)

صفحه ۱۶۸ سطر ۱۱ قوله(فالجواب)

مصنف دو گونه فرض می کند و بعدا جواب می دهد.

فرض اول: فلک را برداریم و ببینیم واقعیت چه می شود طبق واقعیتی که اتفاق می افتد جواب می دهد

فرض دوم: فلک را بر می داریم تا ببینیم در تو هم ما چه چیز حاصل می شود.

توضیح فرض اول: اگر فلک منتفی شود (نمی گوید اگر فلک باشد و حرکت نکند، چون فلک اگر باشد حرکت خواهد کرد و حرکت لازمه فلک است) جسمی که محیط به زمین باشد نداریم قهرا عِلو نخواهیم داشت و اگر علو نداشته باشیم سفل هم نخواهیم داشت و زمین مرکز چیزی نخواهد بود تا سفل شود. وقتی علو و سفل (یعنی جهات) نداشتیم حرکت مستقیم که یا باید به سمت علو یا به سمت سفل باشد نخواهیم داشت کل حرکتها منتفی می شود تا شما بگویید حرکت بی زمان داریم.

پس توقع اینکه این حرکت باید زمان داشته باشد و اگر زمان نداشته باشد حرکتِ بی زمان می شود این هم منتفی می شود.

پس اگر حرکت فلک را برداریـد همه حرکتها حـذف می شود. و در نتیجه حرکت طبیعی به سـمت علو و سـفل نداریم و اگر حرکت طبیعی نباشـد حرکت قسـری هم نـداریم یعنی مطلقا حرکت نـداریم. در اینصورت نمی توان گفت این حرکت، بـدون تقدم و تاخر است و در نتیجه بدون زمان است.

فقط یک سوال باقی می مانـد و آن اینکه آیا این چیزی که شـما ادعا می کنیـد که حرکت مسـتقیم جسـمی با نفی جسم دیگر مثـل فلـک یا با نفی حرکت جسم دیگر(یعنی حرکت فلک) محال است. این محال کردن دلیل می خواهـد ظاهرش این اسـت که وجـدانی است و دلیـل نمی خواهـد ولی بعضـی از بـدیهیات، طوری نیست که مـا را از دلیـل بی نیـاز کنـد. حتمـا دلیل می خواهـد. یـا از ابتـدا بگو بیِّن و بـدیهی نیست و نیـاز به دلیـل دارد. و مـا دلیـل آن را در جـای خودش می آوریم و در اینجا هم مختصـرا بیـان کردیم که اگر فلک منتفی شود جهات منتفی می شود و اگر جهات منتفی شود حرکات به سـمت جهات منتفی شد و چون حرکت باید به سـمت جهات باشد اگر حرکات به سمت جهات منتفی شد اصل حرکت هم منتفی می شود مصنف می گوید اینکه حرکت مسـتقیمِ جسم با حذفِ حرکت مسـتدیرِ فلک محال شود امری حق است ولی بیّن نسیت و نیاز به دلیل دارد که دلیـل آن را اقـامه می کنیم. ولی اینگونه است که اگر حرکت فلک را برداشتیم همه حرکتها از بین می رود.اگر فلک نهم را برداشتیم و فلک هشـتم کار فلک نهم را کرد حرکت مسـتدیر از بین نمی رود و باقی است چنانکه قبل از بطلمیوس این عقیده را دارد حال اگر کسـی فلک نهم را بردارد و زمان را به فلک هشـتم نسبت دهد باز مشکلی پیش نمی آید هکذا اگر به فلـک هفتم تـا فلک اول نسـبت دهـد. لـذا اگر بخواهیم حرکت مسـتدیر را نفی کنیم بایـد حرکت همه افلاک را نفی کنیم در اینصورت عِلو و سـفل نخواهیم داشت قهرا عناصر هم در مرکز قرار نمی گیرند. و وقتی حرکت طبیعی نباشد حرکت قسری هم نخواهد بود.

توضیح عبارت

(فالجواب عن ذلک انه سنبین لک انه ان لم تکن حرکه مستدیره لجرم مستدیر لم تعرض للمستقیم جهات)

«لم تکن» تامه است.

جواب از اشکال این است که برای تو روشن می شود که اگر حرکت مستدیر برای جرم مستدیر نباشد برای حرکت مستقیم جهاتی نخواهد داشت

(فلن تکن حرکات مستقیمه طبیعیه فلم تکن قسریه)

وقتی جهت علو و سفل که جهت طبیعی اند وجود نداشتند حرکات مستقیمِ طبیعی که یا باید به سمت علو یا به سمت سفل باشند وجود نخواهند داشت چون حرکت مستقیم یا الی المرکز یا عن المرکز است به عبارت دیگر یا الی المحیط یا عن المحیط است الی المرکز و عن المحیط یعنی از علو به سفل باشد

و الی المحیط و عن المرکز یعنی از سفل به علو است پس اگر حرکت طبیعی نباشد حرکت قسری هم نخواهد بود

(فیجور ان تکون حرکه جسم من الاجسام وحده و لا اجسام اخری مستحیلا)

«حرکه جسم» اسم «تکون» است و «لا اجسام اخری» جمله حالیه است «مستحیلا» خبر تکون است.

جایز است که حرکت جسمی از اجسام مستحیل باشد اما چه وقت مستحیل باشد؟ وقتی که آن جسم وحده(به تنهایی) باشد. مراد از «وحده» یعنی «و لا ـ اجسام اخری». یعنی در حالی که اجسام دیگری که اجسام فلکی اند وجود نداشته باشند. لفظ «اجسام» را جمع آورده تا اشاره به افلاک کند و فقط فلک نهم را اراده نکرده باشد.

ترجمه: پس جایز است حرکت مستقیم جسمی از اجسام عنصری به تنهایی (یعنی در حال که اجسام دیگری که اجسام فلکی اند وجود ندارند) محال باشد.

ص: ۲۵۹

(و ان لم یکن بیّن الاستحاله)

ولو این محال بوده اینچنین حرکتی بیِّن نیست ولی بالاخره محال است و هر محالی بایـد محال بودنش بیِّن باشد. اما در ما نحن فیه بیِّن نیست که دلیل آن را بعدا بیان می کنیم.

ترجمه: محال بودن حرکت جسم با فرض عدم افلاک، بیِّن نیست.

(فلیس کل محال یعرض یکون بین عروض الاستحاله)

«عروض الاستحاله» یعنی «عروض استحالته»

زیرا اینچنین نیست که هر محـالی عارض می شود عروض اسـتحاله اش بیِّن باشـد بلکه بعضـی از اسـتحاله هایی که عارض می شوند احتیاج به دلیل دارند این هم احتیاج به دلیل دارد که دلیل آن را در جای خودش خواهیم گفت.

(بل کثیر من المحالات لا تظهر و لا تستبین استحالتها الا ببیان و برهان)

بسیاری از محالها را باید یا برهان و بیان اثبات کرد.

تا اینجا مصنف، جواب اول را دارد که بنابر فرض واقعیت بود. از اینجا وارد فرض دوم می شود.

(صفحه ۱۶۸ سطر ۱۵ قوله دواما ان اعتمدنا)

اگر برآن توهم اعتماد کنیم و دنبال واقع نرویم چه اتفاقی می افتد؟

اینگونه توهم کنیم که فلـک و حرکت فلـک را برداریم ولی در عین حـال اجسامی باشـند و حرکت مسـتقیم داشـته باشـند. در اینصورت مصـنف می فرمایـد ما زمان را منتفی نمی کنیم و می گوییم زمان موجود است اما زمانِ محـدود، موجود است چون حرکت این جسم که مسـتقیم است محدود می باشد زمانی هم که با تقدم و تاخر این حرکت ساخته می شود هم محدود است پس مصـنف زمان را قبول می کند اما زمان محدود را قبول می کند. و قبول می کند که همین حرکت مستقیم، با تقدم و تاخر اجرانش زمـان را می سـازد چون تدریـج دارد. امـا در وهمِ مـا، زمـان را می سـازد چون در وهمِ ما حرکت می کنـد زیرا واقعا حرکت نمی کند این زمان، زمان موهوم است و اشـکالی ندارد که برای هر جسـمی زمان موهوم فرض کنید. بحث ما در زمان موهوم نیست بلکه در زمـان خـارجی و واقعی است. شـما بـا این بیان خودتان برای هر حرکتی زمان موهوم درست کردیـد این اشـکال نـدارد آن که مـا بر آن اصـرار می کنیم این است که هر حرکتی زمان واقعی نـدارد و سازنـده زمان واقعی نیست یک حرکت فقط سازنده زمان واقعی است.

پس جواب دوم این شد که اعتماد بر توهمی که متوهم کرده می کنیم و توهمش را تحفظ می کنیم و تالی فاسدِ توهمش را بیان نمی کنیم (چون تالی فاسدش این بود که حرکتها نفی می شدند. حال ما به این تالی فاسد توجه نمی کنیم و می گوییم این حرکتها هستند. حال با این وضع جواب می دهیم و می گوییم حرکتها هستند و موهوم می باشند و زمانهایی هم که می سازند موهوم اند. این اشکال ندارد که هر حرکتی زمان موهوم را در پی داشته باشد.

توضیح عبارت

(و اما ان اعتمدنا التوهم)

اگر به آن توهمی که متوهم کرده اعتماد کنیم و به واقعیت کاری نداشته باشیم.

(فاذا رفعنا المستدیره بالتوهم و اثبتنا المستقیمه المتناهیه فی الوهم)

«فی الوهم» متعلق به اثبتنا است.

اگر حرکت مستدیر را با توهم بر داشتیم و حرکت مستقیمی که حتما متناهی است (نه اینکه در وهم متناهی است) در وهم ثابت کردیم.

(امکن و ثبت فی التوهم زمان محدود لایستنکره التوهم)

اگر اینگونه توهم کردیم، امکان دارد(چون این توهم، امکان دارد که توهم شود) و در توهم زمانِ محدود ثابت می شود و توهم، آن را استنکار نمی کند و لو واقعیت، آن را استنکار می کند.

(ولیس نظرنا فی هذا بل فیما یصح فی الوجود)

«هذا» یعنی زمان موهوم و امر موهوم

نظر ما در امر موهوم نیست (ما نمی خواهیم بگوییم هر حرکتی امر موهوم دارد یا ندارد؟ چه داشته باشد چه نداشته باشد برای ما مهم نیست) بلکه نظر ما در چیزی است که در وجود و واقعیت صحیح باشد (یعنی ما به امور واقعی کار داریم نه به امور موهومه. شما برای هر حرکتی زمانِ موهوم درست می کنید. ما می گوییم هر حرکتی زمان واقعی ندارد شما برای آن، زمانِ موهوم درست می کنید و این برای ما فایده ندارد.

ص: ۲۶۱

(فالزمان اذن وجود متعلق بحركه واحده يقدرها و يقدر ايضا الحركات)

مصنف وارد این بحث می شود که زمان را یک حرکت می سازد ولی این زمان به دو حرکت وابسته است زمان را حرکت فلک می سازد و این زمان مربوط و مقدِّر و اندازه گیر به دو حرکت است. زمان به وسیله حرکت فلک ساخته می شود ولی این زمان هم حرکت فلک را اندازه گیری می کند هم حرکتهای مستقیم(طبیعی و قسری) را اندازه گیری می کند یعنی هم حرکتی را که علتش است اندازه گیری می کند هم حرکتهای دیگر که معلول آن حرکتهای دیگر نیست را اندازه گیری می کند پس اینطور شد که اندازه گیرنده ی دو حرکت است ولی معلولِ یک حرکت است تشبیه به مقدار می کند که مقدار هم همینطور است. مقدار در یک جسم موجود است مثلاـ در این یک متر که داریم مثلا ۱۰۰ سانتی متر است این سانتی مترها خود این متر را اندازه گیری می کنند. جسم دیگر را هم که دیوار است اندازه گیری می کنند یعنی این مقدار از یک جسم بوجود می آید ولی دو جسم را می تواند اندازه گیری کند. هیچ اشکال ندارد که چیزی از جسمی حاصل شود ولی مرتبط به دو جسم باشد. مقدار از یک جسم حاصل می شود ولی هم این جسم را اندازه می گیرد هم جسم دیگر را اندازه می گیرد یعنی مربوط به دو جسم می شود زمان هم از حرکت فلک حاصل می شود ولی دو حرکت را اندازه می گیرد ۱ـ حرکت فلک ۲ـ حرکتهای دیگر را و لزومی ندارد که اگر وابسته به دو جسم شد حتما ساخته شده آن دو جسم باشد یا اگر وابسته به دو حرکت شد حتما ساخته شد آن دو حرکت باشد مقدار به هر دو جسم مربوط است ولی ساخته شده شده آن دو حرکت باشد. مقدار به هر دو جسم مربوط است ولی ساخته شده هر دو جسم نیست. زمان به هر دو حرکت مربوط است ولی ساخته شده هر دو حرکت نیست.

ص: ۲۶۲

ترجمه: وجود زمان متعلق به یک حرکت (یعنی حرکت فلک) است که این زمان آن حرکت واحده را تقدیر می کند اولا و همچنین حرکات دیگر را تقدیر می کند.

(التی یستحیل ان توجد دون حرکه الجسم الفاعل بحرکته للزمان الا فی التوهم)

حرکات دیگر حرکاتی هستند که اگر حرکتِ جسمِ فاعلِ زمان نباشد آن حرکتهای دیگر هم نیستند. اما مراد از جسم فاعلِ زمان، فلک است (چون جسمی که سازنده زمان است فلک می باشد)

آن جسمی که به توسط حرکتش زمان را می سازد فلک است و حرکات دیگر محال است که بدون حرکت چنین جسمی یافت شوند.

«الا فی التوهم»: مربوط به «یستحیل» است یعنی محال است که این حرکات یافت شوند مگر در توهم. در واقعیت اگر حرکت فلک را برداشتید این حرکتها منتفی می شوند و محال اند که موجود باشند. بله در توهم محال نیست که موجود باشند.

عامل اتصال حرکت چیست؟ ۹۲/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۹ سطر اول قوله (و ذلک)

موضوع: عامل اتصال حرکت چیست؟

در جواب از اشکالی که زمان را نفی می کرد گفتیم لازم نیست هر حرکتی سازنده زمان باشد. البته هر حرکتی با زمان اندازه گیری می شود اما هر حرکتی سازنده زمان نیست.

نتیجه ای که از مباحث قبل گرفتیم و در آخر جلسه قبل اشاره کردیم این بود که حرکتِ واحده (که همان حرکت مستدیره دائمه است) زمان را می سازد. خودش که سازنده زمان است با زمان اندازه گیری می شود. حرکتهای دیگر هم که سازنده زمان نیستند با این زمان اندازه گیری می شوند. مصنف تعبیرش این نیست «که حرکتهای دیگر که سازنده زمان نیستند با زمان اندازه گیری می شوند» بلکه غلیظ تر از این بیان می کند و می فرماید: حرکتهای دیگر (که اگر آن حرکتِ سازنده ی زمان نباشد وجود ندارند) هم با زمان اندازه گیری می شوند.

ص: ۲۶۳

سپس مثال به مقدار می زند و می گوید مقدار در خارج، به طور خالص وجود ندارد چون عرض است و باید در جسمی واقع شود. جسمی را می یابیم که دارای مقداری است این مقدار که مربوط به این جسم است خود این جسم را اندازه گیری می کند. جسم دیگری را که این مقدار به آن مربوط نیست را هم اندازه گیری می کند مثلا فرض کنید دیواری را اندازه گرفتیم و به توسط مقداری که این دیوار دارد خودش را اندازه می گیریم و به وسیله مقدار این دیوار، دیوار محاذی آن را هم اندازه

می گیریم. یا مثال به ذراع بزنیم و اینگونه بگوییم: ذراعِ دست ما، مقـداری دارد که با این مقـدار، خود ذراع انـدازه گیری می شود و با همین مقدار هم می توانیم دیواری را اندازه بگیریم در حالی که این مقداری که هر دو را اندازه می گیرد برای دست ما است نه اینکه برای دست ما و دیوار باشـد این ذراع مقداری است که دو جسم را اندازه می گیرد ولی در یک جسم موجود است. اشـکالی ندارد که زمان هم دو حرکت را اندازه بگیرد ولی موجود در یک حرکت و ساخته در یک حرکت باشد. تعلق این مقـدار به دو جسم و انـدازه گیریی که این مقـدار نسـبت به دو جسم انجـام می دهـد آن را مربوط به دو جسم و معلول دو جسم و عـارض دو جسم نمی کنـد. همچنان که مقـدار، با اینکه هر دو جسم را انـدازه می گیرد عارض بر هر دو جسم نیسـت همچنیـن زمـان کـه هر دو حرکـت را انـدازه می گیرد سـاخته هر دو حرکـت نیسـت بلکه سـاخته حرکت دورانی است که این حرکت دورانی را انـدازه می گیرد. و حرکتهای دیگر را هم (که اگر این حرکت دورانی نبود موجود نمی شدنـد را نیز) اندازه می گیرد.

ص: ۲۶۴

توضیح عبارت

(و ذلک کالمقدار الموجود فی جسم یقدره و یقدر ما یحاذیه و یوازیه)

«ذلک» یعنی زمانی که مقدارِ حرکت فلک است و می تواند دو جسم را اندازه بگیرد.

ترجمه: و آن زمانی که مقدار حرکت فلک است مانند مقداری است که در یک جسمی موجود است که این مقدار، تقدیر می کند جسمی را که معروضش است و تقدیر می کند جسمی را که (معروض مقدار نیست) محاذی با جسم اول و موازی با جسم اول است. (این مقدار فقط دریک جسم موجوداست و در دو جسم موجود نیست اما دو جسم را اندازه می گیرد ۱_ همان جسمی که معروضش است ۲_ جسمی که محاذی و موازی با آن معروض است)

(و لیس یوجب تقدیره و هو واحد بغینه للجسمین ان یکون متعلقا بالجسمین)

نسخه صحیح «بعینه» است. «ان یکون» فاعل برای «لیس یوجب» است.

«للجسمین» متعلق به تقدیر است. «و هو واحد بعینه» حال است.

ترجمه: اندازه گرفتن این مقدار دو جسم را درحالی که این مقدار، یک واحد معین است (این واحد معین که دو جسم را اندازه می گیرد) موجب نمی شود که این اندازه و این مقدار مربوط به هر دو جسم و عارض بر هر دو جسم باشد. (گرچه این مقدار هر دو جسم را اندازه می گیرد ولی این اندازه گرفتن هر دو جسم موجب نمی شود که متعلق به هر دو جسم و عارض بر هر دو جسم باشد)

(بل یجوز ان یتعلق باحدهما)

بلکه جایز است که فقط مربوط به یکی از دو جسم باشد و عارض به یکی از دو جسم باشد.

ص: ۲۶۵

(و یقدره و یقدر ایضا الآخر الذی لم یتعلق به)

هم اندازه بگیرد آن جسمی را که معروضش است هم جسم دیگر را اندازه بگیرد. آن جسمی که این مقدار به آن جسم تعلق پیدا نکرده و بر آن جسم عارض نشده.

در بحث ما زمان اینگونه است که ساخته ی حرکت دورانی است ولی هم می تواند حرکت دورانی را اندازه بگیرد و هم حرکت مستقیم را اندازه بگیرد.

(نکته: ما می گوییم این مقدار به صورت کم مثل عارض است به توسط این جسمی که با آن جسم اضافه دارد. مقدار این جسم هر با آن جسم اضافه پیدا می کند. اضافه می تواند با واسطه باشد ولی عروض با واسطه نیست. این مقدار به عنوان یک کم متصل بر این جسم عارض است و بر آن جسم عارض نیست ولی می تواند به توسط اضافه ای که این جسم با آن جسم دارد آن جسم را اندازه بگیرد.)

صفحه ۱۶۹ سطر ۳ قوله (و الحرکه)

مصنف از اینجا وارد مطلب جدیدمی شود و باید این عبارت سر خط نوشته شود چون بحث ما در شکوکی بود که در زمان گفته بودند ما این عبارت را که به ظاهر، بیان شک نیست، بیان شک قرار می دهیم. ظاهر مطلب این است که اتصال حرکت از کجا می آید و اتصال زمان از کجا می آید؟ اما چون بحث در شکوک بوده به نحو شکوک مطرح می کند که کسی مثلا سوال می کند اگر زمان موجود است اتصالش از کجا می آید و چگونه متصل است؟ مصنف با این عبارت جواب می دهد.

از اینجا مصنف سه مطلب بیان می کند.

مطلب اول: عامل اتصال حرکت چیست؟

مطلب دوم: عامل اتصال زمان چیست؟

مطلب سوم: نحوه عطای اتصال به زمان است که آیا اینطور است که زمان داریم و اتصال به او می دهیم یا زمان را ایجاد می کنیم و اتصال که ذاتی زمان است موجود می شود.

توضیح مطلب اول: اتصال حرکت از اتصال مسافت است. اگر مسافت متصل نباشد حرکت هم متصل نیست مثلا به ما گفتند که از اینجا تا فلان نقطه حرکت کن و در فلان نقطه منتظر کسی باش تا او بیاید و دو نفری حرکت خودتان را ادامه دهید این دستوری که داده شده اقتضا کرده که ما دو مسافت داشته باشیم مسافت اول را به تنهایی طی کنیم و مسافت دوم را با رفیق خودمان طی کنیم. در اینصورت حرکت ما متصل نمی شود چون مسافت، متصل نبود. اگر مسافت متصل شود حرکت هم متصل می شود. چون نمی گوییم زمین متصل نیست بلکه می گوییم زمین متصل است ولی مسافت، آن زمین است که دارد طی می شود. غیر مسافت را هم باید دقت کرد وقتی به ما دستور می دهد تا آن نقطه حرکت کن و سپس از آن نقطه دو نفری حرکت کنید. در این صورت مسافت را تقسیم می کند. یعنی مسافت، منفصل می شود پس حرکت هم منفصل می شود. اگر مسافت متصل بماند حرکت هم متصل است. این توضیحاتی که دادیم به خاطر این بود که مسافت باید به وصف مسافت لحاظ شود نه اینکه مسافت به وصف زمین بودن لحاظ شود چون زمین را نمی توانیم با اعتبار تقسیم کنیم. وقتی مسافت از اتصال افتاد و تقسیم شد حرکتی هم که روی این مسافت می افتد تقسیم می شود و اتصال ندارد. پس اتصال حرکت به خاطر اتصال مسافت است.

ص: ۲۶۷

این حرکتی که انجام می شود تقدم و تاخر پیدا می کند و این تقدم و تاخری که حرکت پیدا می کند به خاطر تقدم و تاخری است که در مسافت می باشد چون حرکت روی این مسافت منطبق می شود با بخشِ متقدمِ این مسافت، بخش متقدمِ حرکت انجام می شود و با بخش متاخر این مسافت، بخش متاخر حرکت انجام می گیرد یعنی حرکت روی بخش بخش این مسافت انجام می گیرد ولو بخش های فرضی باشد. آن بخش اول مقدم می شود و بخش دوم موخر می شود. سپس بخش دوم نسبت به بخش سوم، مقدم می شود و بخش سوم نسبت به بخش دوم موخر می شود همینطور اجزاء مقدم و موخر در مسافت درست می شوند و لذا در خود حرکت هم قسمتهایی که موخر و مقدم اند ایجاد می شوند و با درست شدن مقدم و موخر در حرکت، حرکت شمرده می شود یعنی عدد برایش تعیین می شود و گفته می شود این مقدم اول است و آن، مقدم دوم است و آن دیگری مقدم سوم است و هکذا و این موخر اول است و آن موخر دوم است و آن دیگری موخر سوم است و هکذا یعنی حرکت را می شماریم یعنی مقداری که قابل شمارش است برای حرکت درست می کنیم. و چون این عدد به تقدیم و تاخیر درست می شود ما اسم این عدد را زمان می گذاریم یعنی این اندازه ای که با عدد شمرده می شود در واقع زمان است که حرکت را می شمارد زمان است که مقدار حرکت را تعیین می کند مثلا می گوید این حرکت در بخش مقدم، یک ساعت است و در بخش موخر، یک ساعت دیگر است و در بخش موخرتر یک ساعت دیگر است یعنی حرکت بازمان تعیین می شود. پس اولاـ اگر مسافت متصل باشد حرکت را متصل می کند. و ثانیا: چون مسافت دارای اجزاء مقدم و موخر است حرکت را دارای اجزاء مقدم و موخر می کند ولی اجزاء فرضی هستند و چون دارای اجزاء مقدم و موخر می شود عدد پیدا می کند (یعنی حرکت پیدا می کند) و با این عدد، تعیین می شود این عددی که او را تعیین می کند به تدریج می آید و این همان زمان است.

ص: ۲۶۸

پس مطلب اول این شد که حرکت روی مسافت انجام می شود و مطلب دوم اینکه به توسط زمان اندازه گیری می شود. هم زمان متصل است هم مسافت متصل است پس حرکت، اتصالش را از هر دو می گیرد. اما بیان اول این بود که حرکت اتصالش را از مسافت می گیرد اما در بیان دوم این مطلب را اضافه کرد که حرکت اتصالش را از زمان نیز می گیرد.

مصنف با این بیان ثابت کرد که حرکت متصل است هم به لحاظ مسافت ثابت کرد هم به لحاظ زمان ثابت کرد. پس توجه کنید که اتصال را در ذات حرکت قرار نداد بلکه یا آن را مستفاد از مسافت کرد یا مستفاد از زمان کرد.

و الا ـ اگر حرکت، ذاتا متصل می بود و احتیاجی نبود که از طریق مسافت یا زمان اتصالش را درست کند. در زمان (چنانکه بعدا می گوییم) اتصال را در ذات زمان قرار می دهد سپس می گوید اگر عامل بخواهد به زمان اتصال بدهد معنایش این است که زمان را ایجاد کند چون زمان، غیر از اتصال حرکت در مسافت، چیزی نیست اما حرکت را الان توجه می کنیم که با دو چیزی که جدای از حرکتند جدا می کند یعنی اتصال را از دو طریق به حرکت عطا می کند. نمی گوید ذات حرکت، اتصال است.

سپس توضیح را شروع می کند و می گوید اما ذات حرکت، اتصال نیست و در آن اتصال اخذ نشده است. یعنی نه اتصال عین ذاتش است و نه جزء ذاتش است بلکه حرکت یا کمال ما بالقوه است یا خروج از قوه به فعل است یا انتقال از شی به شی است. هر کدام از این سه را که تفسیر حرکت قرار بدهی اتصال اخذ نشده است نه به عنوان ذات و نه به عنوان جزء ذات است. پس حرکت ذاتا متصل نیست بلکه اتصالش از عامل خارجی است. سپس این را توضیح می دهد که چگونه حرکت ذاتا متصل نیست که این را بعدا توضیح می دهیم.

ص: ۲۶۹

توضیح عبارت

(و الحرکه اتصالها لیس الا لان المسافه متصله)

«لیس» و «الا» برای حصر است چون نفی و اثبات است. یعنی اتصال حرکت از ذات و جزء ذاتش نیست.

ترجمه: چون مسافت متصل است حرکت هم متصل است.

(و لان اتصال المسافه یصیر عله لوجود تقدم و تاخر فی الحرکه)

تا اینجا مطلب اول را بیان کرد از اینجا می خواهد عامل دوم برای اتصال حرکت را توضیح دهد که زمان است (عامل اول که مسافت بود را توضیح داد. عامل دوم که زمان است را می خواهد توضیح دهد می فرماید «و لان اتصال المسافه... فی الحرکه» چون می خواهد زمان را درست کند از ابتدا به سراغ تقدم و تاخر می رود تا در حرکت، تقدم و تاخر را بیاورد. ولی تقدم و تاخر را در حرکت می آورد اما از طریق مسافت می آورد و می گوید چون مسافت، بخش مقدم و موخر دارد این تقدم و تاخرش به حرکت، سرایت می کند و سرایت هم صاحب بخش مقدم و موخر می کند و مقدم و موخر با عدد شمرده می شوند و به تدریج حاصل می شود و این، همان است. پس حرکت دارای زمان می شود به توسط زمان متصل می شود

(تکون الحرکه بهما عله لوجود عدد لها هو الزمان)

«لان المسافه» و «لان اتصال» تعلیل برای مسافت نیست بلکه تعلیل برای موخر است ضمیر «لها» به حرکت برمی گردد.

و چون اتصال مسافت، سبب برای وجود تقدم و تاخر در حرکت می شود حرکت به سبب این تقدم و تاخر علت می شود که برای وجود عددی برای خودش (یعنی حرکت به خاطر داشتن تقدم و تاخر، عددی را برای خودش موجود می کند که آن عدد زمان است.

(فتکون الحرکه متصله من جهتین من جهه المسافه و من جهه الزمان)

حرکت از دو جهت متصل می شود ۱ـ از جهت مسافت ۲ـ از جهت زمان ولی جهت مسافت مقدم است و جهت زمان موخر است اما هر دو به حرکت اتصال می دهند یعنی حرکت، ذاتی است که اتصال در آن ما خوذ نیست لذا از قبل و بعد اتصال داده می شود از قبل به توسط مسافت و از بعد به توسط زمان اتصال داده می شود.

(فاما هی فی ذاتها فلیست الا کمال مابالقوه)

ضمیر «هی» به حرکت برمی گردد. «فی ذاتها» یعنی با قطع نظر از آن دو عاملی که به او اتصال عطا می کنند (یعنی با قطع نظر از مسافت و زمان)

ترجمه: ذات حرکت (با قطع نظر از مسافت و زمان) کمال ما بالقوه است قبلا هم در فصل اول همین مقاله همینطور تعریف کرده بودیم.

(و لیس یدخل فی ماهیه هذا المعنی اتصال او تقدر)

مراد از «هذا المعنی»، کمال ما بالقوه است.

ترجمه: در ماهیت این معنی (کمال ما بالقوه) داخل نیست اتصال (که از ناحیه مسافت می آید) یا تقدر (که از ناحیه زمان می آید)

(فانه لا یفهم من کمال ما بالقوه او انتقال من شیء الی شیء و من خروج من قوه الی فعل)

«فانه» تعلیل است که در ذات حرکت اتصال و تقدر نیست. یعنی اتصالی که از ناحیه مسافت یا زمان می آید هیچکدام در ذات حرکت نیستند.

ترجمه: اگر حرکت را به «کمال ما بالقوه» تعریف کنیم یا حرکت را «انتقال من شی الی شی» معنی کنیم (یعنی انتقال متحرک از اینی به اینی، از کیفی به کیفی، از وضعی به وضعی، از کمی به کمی و بنابر حرکت جوهری از جوهری به جوهری) یا حرکت را به «خروج من قوه الی فعل» تعریف کنیم در هیچکدام اتصال وجود ندارد

«من خروج من قوه الی فعل» عطف بر «من کمال» است. «انتقال» عطف بر «کمال» است.

(ان هناک بعدا ما بین المبتدا و المنتهی متصلا قابلا للقسمه التی یقبلها المتصل)

این عبارت، نائب فاعل برای «لایفهم» است.

از هیچکدام از این سه تعریف فهمیده نمی شود که بُعدی وجود دارد و آن بُعد، منقسم است و قابل انقسام می باشد. اصلا وجود بُعد فهمیده نمی شود تا چه رسد به اینکه اتصالش فهمیده شود تا قابل انقسام بودنش فهمیده شود.

ترجمه: فهمیده نمی شود در جایی که حرکت رخ می دهد بُعد و فاصله ای است بین مبتدا و منتهی که این بُعد، متصل و قابل قسمت است. قسمتی که متصل آن را قبول می کند.

«التی یقبلها المتصل» صفت برای «قسمه» است. می توان قید توضیحی و می توان احترازی قرار داد. اگر جزئی داشته باشیم که در خارج لا- یتجزی است این قسمت را وهما و عقلا- می پذیرد. این قسمت را خارجا نمی پذیرد. این مورد را نمی توانیم بگوییم قابل قسمتی است که متصل قابل آن قسمت است بلکه می گوییم قسمت می شود اما نه قسمتی که بر متصل وارد می شود قسمتی که حتی می تواند بر یک جزء خارجی وارد شود.

(بل هذا یعلم بنوع من النظر)

«هذا» یعنی متصل بودن یا وجود بُعد بین مبتدا و منتهی که بُعدی متصل است. مراد از النظر، برهان است.

ترجمه: این با نوعی از برهان باید اثبات کنیم که در حرکت باید مبدا و منتهایی باشد و بین المبدا و المنتهی بُعدی باشد تا این متحرک بتواند آن بُعد را طی کند

ص: ۲۷۲

(یعلم به ان هذا المعنی یکون علی المقدار المتصل لا غیر)

«یعلم به» صفت برای نظر است یعنی نظر و برهانی که به توسط آن نظر دانسته شود که این معنی (کمال ما بالقوه او انتقال من شیء الی شی و من خروج من قوه الی فعل) که معنای حرکت است محقق می شود بر مقدار متصل (مراد از مقدار متصل، مسافت است).

«لاغیر» یعنی فقط بر مقدار متصل دارد واقع می شود، بر غیر مقدار متصل واقع نمی شود.

(این حرف صحیحی است که قسمتی در کمّ متصل داریم و قسمتی در کمّ منفصل دارید این قسمتی که در اینجا گفته می شود قسمتی است که در کم متصل است لذا گفت «التی یقبلها المتصل». این مطلب صحیح است و بنده در کلماتم به آن اشاره کردم ولی بعدا از آن منصرف شدم چون عبارت، لفظ «یقبلها» آمده قسمتی که در کم متصل است قسمت بالفعل است نه اینکه کم قبولش می کند. کمّ واجد آن است. کلمه «یقبلها» ما را منصرف می کند که این عبارت را احتراز از کم منفصل قرار بدهیم. اگر چه ظاهرش به نظر می رساند که احتراز از کم منفصل است اما کلمه «یقبلها» مقداری مزاحم است. ولی اگر کلمه «یقبلها» مزاحمت ایجاد نکند حرف خوبی است یعنی قابل قسمت است اما قسمتی که کم متصل آن قسمت را قبول می کند یعنی قسمت فرضی. لذا اگر در کلمه «قسمت» تصرف کنید کلمه «یقبلها» مزاحم نیست. بگویید مراد از قسمت، قسمت فرض است و قسمت فرض را کم متصل قبول می کند اما قسمت واقعی را کم منفصل قبول می کند. لذا اگر در لفظ قسمت تصرف کنی کلام شما کامل است و «یقبلها» هم مزاحم نیست.

ص: ۲۷۳

مصنف با این بیان ثابت کرد که حرکت متصل است هم به لحاظ مسافت ثابت کرد هم به لحاظ زمان ثابت کرد. پس توجه کنید که اتصال را در ذات حرکت قرار نداد بلکه یا آن را مستفاد از مسافت کرد یا مستفاد از زمان کرد. و الا اگر حرکت، ذاتا متصل می بود احتیاجی نبود که از طریق مسافت یا زمان اتصالش را درست کند.در زمان (چنانچه بعدا می گوییم) اتصال را در ذات زمان قرار می دهد سپس می گوید اگر عاملی بخواهد به زمان اتصال بدهد معنایش این است که زمان را ایجاد کند چون زمان غیر از اتصالِ حرکت در مسافت، چیزی نیست اما حرکت را الان توجه می کنیم که با دو چیزی که جدای از حرکتندیعنی اتصال را از دو طریق به حرکت عطا می کند. نمی گوید ذات حرکت، اتصال است سپس توضیح را شروع می کند و می گوید اما دات حرکت، اتصال نیست و در آن اتصال اخذ نشده است. یعنی نه اتصال عین ذاتش است و نه جزء ذاتش است بلکه حرکت یا کمال ما بالقوه است یا خروج از قوه به فعل است یا انتقال از شی به شی است. هر کدام از این سه را که تفسیر حرکت قرار بدهی اتصال اخذ نشده است نه به عنوان ذات و نه به عنوان جزء ذات است. پس حرکت ذاتا متصل نیست بلکه اتصالش از عامل خارجی است. سپس این را توضیح می دهد که چگونه حرکت ذاتا متصل نیست. که این را بعدا توضیح می دهیم.

بیان اتصال حرکت از طریق مسافت یا زمان در قالب مثال ۹۲/۰۸/۰۸

ص: ۲۷۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۹ سطر ۸ قوله (فلو انا توهمنا)

موضوع: بیان اتصال حرکت از طریق مسافت یا زمان در قالب مثال

بحث در این بود که اتصالِ حرکت، ذاتی حرکت نیست. بلکه از طریق عاملی به حرکت داده می شود و آن عامل یا مسافت است یا زمان است. برای اثبات این مدعا مثالی می زند و فرضی می کند که در این فرض حرکت هست اما اتصال نیست. چون مسافت اتصال ندارد حرکت هم اتصال ندارد پس معلوم می شود اتصال اگر برای حرکت باشد باید از طریق مسافت بیاید. در جایی که مسافت را از اتصال بیرون بیاوریم حرکت را هم از اتصال بیرون می آوریم. اگر اتصال ذاتی حرکت بود وابسته به مسافت نبود بلکه مطلقا اتصال داشت و هیچوقت شما نمی توانستید حرکتِ بی اتصال را فرض کنید ولی می بینیم که حرکت بی اتصال فرض می شود. (ابته این مثال، فرضی است زیرا حرکتِ خارجی هیچ وقت بدون اتصال نیست).

بیان مثال: سه جزء لا یتجزی فرض می کنیم (اینکه گفتیم این مثال، فرضی است به خاطر این می باشد که سه جزء لایتجزی فرض می کند و جزء لایتجزی وجود خارجی ندارد و باید آن را فرض کرد) که کنار هم قرار بدهیم. سپس متحرکی شروع به حرکت می کند وقتی در جزء اول از این سه جزء است مبدأ حرکتش است و وقتی در جزء سوم از این سه جزء است منتهای حرکتش است. مهم آن وقتی است که در جزء دوم قرار دارد در جزء دوم، هم مشغول حرکت قطعیه است هم دارای حرکت توسطیه است. هر دو حرکت، الان بر این متحرک هست هم کون بین المبدا و المنتهی (که حرکت توسطیه میباشد) بر او صادق است هم این مسافت بین المبدا و المنتهی را طی می کند (که حرکت قطعیه می باشد) ولی این یک جزء که حرکت توسطیه یا حرکت قطعیه در آن انجام می گیرد متصل نیست بلکه جزء لایتجزی است. دو جزء نیست که به هم متصل شود بلکه یک جزء است. حال، متحرک روی متصل حرکت نمی کند. وقتی روی متصل حرکت نکند، به حرکتش هم نمی توان متصل گفت. حرکتش به همان صورت لایتجزی است و متصل نیست. وقتی در این فرضی که گفتیم، مسافت متصل نشد حرکت هم متصل نمی شود.

ص: ۲۷۵

چرا مصنف مثال به سه جزء زد نه دو جزء: توجه کنید که مصنف می توانست مثال به دو جزء لایتجزی بزند که کنار هم قرار گرفته اند چون آن دو جزء لایتجزی هم طی می شود ولی مثال به سه جزء لایتجزی زد زیرا علتش این است که همانطور که الان بیان کردیم در جزء وسط، حرکت توسطیه انجام می شود اما اگر به دو جزء مثال می زد و بین المبدا و المنتهی جزئی را قرار نمی داد حرکت توسطیه تصور نمی شد. مصنف بین المبدا و المنتهی یک جزئی قرار داد تا وقتی متحرک در این جزء دوم بیاید کون بین المبدا و المنتهی بر او صدق کند و حرکت توسطیه را هم داشته باشد. برای اینکه حرکت را عام کند و بفهمانند که چه در حرکت قطعیه چه در حرکت توسطیه، اگر مسافت متصل نباشد حرکت متصل نیست لذا مثال به سه جزء لایتجزی زند تا حرکت توسطیه داخل شود والا با دو جزء، فقط حرکت قطعیه داخل می شد.

اشکال: نگویید که اگر مثال به دو جزء لایتجزی می زد حرکت قطعیه حاصل نمی شد چون متحرك به حرکت قطعیه در جزء اول کـه مبـدأ اسـت متحرك نیسـت در جزء دوم هم که منتهی است متحرك نیست پس این حرکت در کجـا قرار دارد؟ حتما بایـد جزء سـوم در وسط قرار داده شود (یعنی جزء دومی در وسـط قرار داده شود) تـا حرکت قطعیه صـدق کنـد همـانطور که حرکت توسطیه صدق کند.

جواب: در حرکت قطعیه احتیـاج به جزء وسـط نـداریم. همین انـدازه که از مبـدا به منتهی منتقل شود گرچه در مبـدا و منتهی، حرکت نیست ولی این انتقـال رخ می دهـد و همین انتقال حرکت قطعیه است ولو حرکت قطعیه غیر متصل و غیر ذا اجزاء واقع می شود. پس این جزء وسط را که مصنف آورد و سه جزء فرض کرد فقط به خاطر تصویر حرکت توسطیه است.

ص: ۲۷۶

حرکت قطعیه به معنای انتقال است ولو انتقال بدون اجزا و بدون اتصال باشد چون از مبدا به منتهی می رود لذا انتقال صورت می گیرد ولی وقتی در مبدا و منتهی است حرکت نیست. اما وقتی از مبدا به منتهی می رود حرکت است. البته توجه کنید اینکه این مطلب به خوبی تصویر نمی شود به خاطر این است که ما حرکتِ بی جزء را تصور می کنیم و ذهن ما با حرکت بی جزء مانوس نیست و آن را نمی پذیرد. اما بالاخره انتقال است ولو انتقالِ بسیط و بی جزء. (توجه شود که اصل این مثال فرضی است لذا انتقال بسیط هم فرضی است).

کون بین المبدا و المنتهی با انتقال حاصل نمی شود باید در وسط، جزئی باشد که کون بین المبدا و المنتهی درست شود اما انتقالی که حرکت قطعیه است با دو جزء حاصل می شود پس اگر مصنف مثال به دو جزء می زد کافی بود و مطلب را رسانده بود اما فقط در حرکت قطعیه بیان کرده بود نه در حرکت قطعیه و توسطیه با هم. لذا جزء سوم را آورد تا حرکت را عام کند و بگوید حرکت (چه قطعیه چه توسطیه) اگر مسافتش متصل نباشد خودش متصل نیست پس معلوم می شود اتصال، ذاتی حرکت نیست والا اگر ذاتی حرکت بود در جایی که مسافت، متصل نبود حرکت، ذاتی خودش را (که اتصال بود) داشت.

[نکته: هر زوال و کون، انتقال است و در نتیجه حرکت قطعیه دارد یعنی انتقال از این صورت به صورت دیگر است. مثلاـ اگر آب، هوا می شود صورتی زائل می شود و صورتی حادث می شود. این دو صورت، حرکت ندارند چون یکی زوال است و یکی حدوث است. ولی ماده ای که آن صورت اولی را از دست داده و صورت دومی را بدست آورده یک نوع انتقال پیدا کرده که انتقال در صورت است و آن، حرکت است. ماده، حرکت کون و فسادی کرده است. اما صورت، حرکت نکرده، چون در حرکت، موضوعش باید باقی بماند. موضوع حرکت، صورت نیست بلکه ماده است لذا در کون و فساد تعبیر به حرکت می کنند و می گویند فلان شی حرکت کون و فسادی کرده است. منتهی باید حرکت را توسعه داد چون حرکت امر تدریجی است ولی کون و فساد دفعی است.

ص: ۲۷۷

البته حرکت به سمت کون و فساد است یعنی این آب دارد حرکت می کند تا صورت آبی را از دست بدهد و صورت هوایی را بگیرد. شاید این حرکت، مدتی طول بکشد ولی وقت انتقال (یعنی صورتی می رود و صورتی می آید) که دفعه انجام می شود اصطلاحا به آن حرکت گفته نمی شود مگر اینکه حرکت را تعمیم بدهیم و بگوییم چون انتقال است ولو انتقال دفعی است تسامحا اسم آن را حرکت می گذاریم].

پس مصنف اینگونه عمل کرد که فرض را در مسافت می آورد و می بیند که در مسافت اتصال نیست و می گوید حرکتِ روی مسافت، حرکت متصل نیست. حرکت اگر روی متصل نباشد مصنف توضیح نمی دهد که خود این حرکت هم اتصال ندارد ولی منظورش این است که اتصال ندارد یعنی اتصال را از حرکت می گیرد و اگر اتصال را از حرکت بگیرد معلوم می شود ذاتی او نیست.

توضیح عبارت

(فلو انا توهمنا ثلاثه اجراء لاتتجزاء)

کلمه «توهمنا» نشان می دهد که مطلب، واقعیت خارجی ندارد و در خارج اتفاق نمی افتد. این یک چیزی است که ما داریم آن را فرض می کنیم.

ترجمه: اگر توهم کنیم سه جزء را که هر کدام به تنهایی جزء لایتجزی هستند.

(و کان المتحرک حین یتحرک فی الاوسط منها)

«فی الاوسط» متعلق به «یتحرک» نیست. بلکه خبر برای «کان» است.

اینگونه فرض کنید که سه جزء لایتجزی داریم و فرض کنید که متحرک در حین حرکت، در اوسط از این سه جزء است.

(لکان فیه عند حرکته من الاول الی الثالث کمال مابالقوه و لم یکن علی متصل)

«لکان» جواب برای «فلوانا توهمنا» است. «کان»تامه است و «کمال مابالقوه» فاعل است. ضمیر «فیه» به اوسط برمی گردد. ضمیر «حرکته» به متحرک برمی گردد. ضمیر در «لم یکن» به حرکت برمی گردد ولی مذکر آورده به اعتبار «کمال ما بالقوه».

اگر این دو فرض را کنار هم بگذاری (یعنی اگر فرض کنی سه جزء لا‌یتجزی دارید و فرض کنید که متحرک، در حین حرکت در اوسط از این سه جز است) تحقق پیدا می کند کمال ما بالقوه در حالی که این حرکت، متصل نیست و روی یک مسافت متصل واقع نشده است.

«لکان فیه عند حرکته من الاول الی الثالث»: وقتی که متحرک از جزء اول به جزء سوم حرکت می کند در جزء اوسط، کمال مابالقوه می باشد یعنی کمال ما بالقوه ای که مفاد حرکت است تحقق پیدا می کند.

(فنفس کونها حقیقةً کمال مابالقوه لا یوجب ان تکون منقسمه)

ضمیر در «کونها» به حرکت برمی گردد. عبارت را می توان «حقیقةً کمال ما بالقوه» خواند و می توان «حقیقةَ کمال ما بالقوه» خواند ولی اولی به نظر مهمتر می آید.

پس نفس اینکه حرکت، حقیقت کمال ما بالقوه است موجب نمی شود که این حرکت، منقسم باشد (یعنی متصل و قابل انقسام باشد) یعنی صرف کمال بالقوه بودن، حرکت را متصل نمی کند. اتصال باید به حرکت داده شود نه اینکه ذاتا این حرکت که کمال بالقوه است متصل باشد.

ص: ۲۷۹

(و کذلک ما لم تعرف اشیا اخری لا یعرف و وجوب ذلک)

نسخه های خطی «و لذلک» است و همینطور معنی می کنیم اما «کذلک» مبهم است.

و به خاطر آن یعنی چون ذات حرکت، اتصال و انقسام نیست ما بایدا از مبانی استفاده کنیم تا وجود اتصال را در حرکت ثابت کنیم. اگر حرکت، ذاتش اتصال بود ذاتی را لازم نیست اثبات کرد چون ذاتی شی لم یکن معلّلا. در حالی که ما باید با برهان ثابت کنیم که حرکت، متصل است و آن برهان این است که جزء لایتجزی نداریم. باید با برهانی که بر نفی جزء لایتجزی اقامه شده هم مسافت را متصل کنیم هم حرکت را متصل کنیم. پس معلوم می شود که اتصال، عارض مسافت است چون کمّ است. باید اتصال را برای مسافت با دلیل اثبات کنیم و همچنین اتصال را برای حرکت هم باید با دلیل اثبات کرد و این نشان می دهد که اتصال ذاتی نیست اگر ذاتی بود احتیاج نداشت که با دلیل اثبات شود.

ترجمه: و به خاطر اینکه حرکت در ذاتش اتصال نیست، مادامی که شناخته نشود اشیاء دیگر (مراد از اشیا دیگر جزء لایتجزی است که استحاله جز لایتجزی، افاده می کند قابلیت انقسام و وجود اتصال را، دقت شود که تعبیر به «اشیاء» کرد از این تعبیر روشن می شود که بیش از بطلان لایتجزی در نظرش بوده ولی یکی را مطرح کرده است) وجوب اتصال حرکت و جواز انقسام حرکت شناخته نمی شد.

(فانها لا تکون الا علی متصل قابل لقسمه کذا)

ص: ۲۸۰

بعضی نسخه ها «و انها» است که عطف تفسیری بر «ذلک» است و لذا کلمه وجوب بر آن داخل می شود.

ترجمه: دانسته نمی شود که حرکت، واقع نمی شود مگر بر متصل (اگر اشیاء دیگر نداشتیم نمی توانستیم حکم کنیم به اینکه حرکت واقع نمی شود مگر بر متصل، اشیا دیگر به ما اجازه می دهند که اینگونه حکم کنیم در حالیکه اگر اتصال، ذاتی حرکت بود ما احتیاج به آن اشیاء نداشتیم بلکه همینطوری حکم می کردیم که حرکت واقع نمی شد مگر بر متصل).

«قابل لقسمه کذا» یعنی قسمتی که متصل، به آن چیز قسمت میشود. مراد از قسمت را توضیح نداده حالا هر قسمتی که می خواهد باشد. قسمت فکّی باشد یا وهمی یا عقلی باشد. البته این تفسیر برای قسمت، تفسیر خوبی نیست اما تفسیر دوم این است که مراد از قسمت، قسمت کردن به دو فرسخ، سه فرسخ، دو ذراع و... است. یعنی تعیین نمی کند که به چه قسمتی تقسیم کند چون میتوانست قسمتهای مختلفی بر مسافت وارد کند. یک مسافت را می توان به وسیله متر،قسمت کرد. مسافت دیگر را به وسیله ذراع می توان قسمت کرد. یا اگر قسمت کردیم می توانیم به ۵ جزء قسمت کنیم یا به ۱۰ جزء قسمت کنیم. اینها قسمتهای مختلف است که هیچکدام را مصنف به عنوان مثال ذکر نکرده و به طور کلی تعبیر به «قابل لقسمه کذا» کرده است.

(فبیِّن ان الاتصال امر عارض یلزم الحرکه من جهه المسافه او من جهه الزمان)

نتیجه از مطالب گذشته می گیرد که اتصال، امری است عارض، که لازم حرکت است و این عارض و لازم از جهت مسافت یا از جهت زمان حاصل میشود.

ص: ۲۸۱

(لا یدخل فی ماهیتها)

ضمیر در «لا یدخل» به اتصال برمی گردد و ضمیر در «ماهیتها» به حرکت برمی گردد.

ترجمه: این اتصال در ماهیت حرکت داخل نمی شود و ذاتی حرکت نیست.

(و بالجمله فانا لو لم نلتفت الی مسافه او الی زمان لم نجد للحرکه اتصالا)

اگر ما التفات به مسافت یا زمان نکنیم، برای حرکت اتصال نمی یابیم پس معلو م می شود که اتصال، ذاتی حرکت نیست چون از ناحیه مسافت یا زمان می آید به همین جهت ما برای اتصال حرکت احتیاج به زمان یا مسافت داریم.

(و کذلک متی اِحتجنا الی تقدیر الحرکه احتجنا الی ذکر مسافه او زمان)

در نسخه خطی «و لذلک» است.

«و لذلک»: و چون بدون التفات به مسافت و زمان، اتصال برای حرکت یافت نمی شود.

ترجمه: و به خاطر آن، وقتی احتیاج پیدا می کنیم به اندازه گرفتن حرکت، احتیاج پیدا می کنیم که از طریق مسافت یا زمان وارد شویم. (شما وقتی می خواهید حرکت را اندازه بگیرید می گویید حرکتی که در دو فرسخ انجام شد یا در دو ساعت انجام شد یعنی حرکت را یا به مسافت یا به زمان تعیین می کنیم. این نشان می دهد که اتصال حرکت از مسافت یا زمان گرفته شده که تقدیر و اندازه حرکت هم از مسافت و زمان فهمیده می شود).

تا اینجا بحث اول تمام شد که اتصال حرکت از کجا آمده است.

بیان اتصال زمان (اتصال زمان از کجا آمده است) و بیان اینکه حرکت، باعث وجود زمان است نه اتصال زمان ۹۲/۰۸/۱۱

ص: ۲۸۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۹ سطر ۱۳ قوله (و اما اتصال)

موضوع: بیان اتصال زمان (اتصال زمان از کجا آمده است) و بیان اینکه حرکت، باعث وجود زمان است نه اتصال زمان.

بحث در این است که اتصال زمان از کجا می آید؟

مصنف می فرماید اتصال زمان به حرکت است. به ذهن می آید که اتصال حرکت به زمان بود و اتصال زمان هم به حرکت است. و این اشکال دارد. خود مصنف در عبارت «و لیس لقائل ان یقول» در صفحه ۱۷۰ سطر ۷ طوری توضیح می دهد که این اشکال به ذهن نیاید. استاد اینگونه بیان کردند تا اشکال وارد شود والا در واقع اشکال نیست و خود مصنف متوجه این مساله بوده و طوری بیان می کند که اشکال به ذهن نیاید.

مصنف می فرماید: در واقع اتصال زمان به اتصال مسافت حرکت است اما نه مسافت به تنهایی، بلکه مسافتی که حرکت در آن انجام شده والا مسافتِ به تنهایی، به زمان ارتباط ندارد. مسافت با حرکتِ منقطع، اتصال زمان را نمی سازد پس باید مسافت با حرکتِ متصل، اتصالِ زمان را بسازد پس سازنده اتصالِ زمان در واقع مسافت است اما نه مسافت به تنهایی بلکه مسافتی که حرکت در آن انجام می شود آن هم حرکت متصل. پس سه مطلب پیدا می کنیم ۱_ مسافت به تنهایی ۲_ مسافتی که حرکت در آن انجام شده ولی همراه این حرکت، سکون است ۳_ مسافتی که حرکت در آن انجام شده و حرکت، اتصال است.

خود مسافت نمی تواند سازنده زمان باشد، این روشن است چون تا حرکتی انجام نشود اصلا زمان وجود نمی گیرد پس همان طور که مسافت نمی تواند سازنده زمان باشد نمی تواند سازنده اتصال زمان باشد.

ص: ۲۸۳

اما مسافتی که حرکت در آن انجام می گیرد نمی تواند اتصال زمان را به وجود بیاورد زیرا اگر مسافتی متصل است ولی حرکتی به طور منقطع در آن انجام می شود یعنی این حرکت به یک جا می رسد و متوقف می شود و دوباره از همان جا شروع می کند دوباره توقف می کند و شروع می کند تا این مسافت تمام شود چنین حرکتی، زمان را می سازد اما زمانِ متصل را نمی سازد. البته این در صورتی است که ما هر حرکتی را سازنده زمان بدانیم ولی اگر حرکتِ مستمرِ دورانی را سازنده زمان بدانیم در این صورت حرکت درست می شود ولی زمان درست نمی شود. چون مسافت متصل است و حرکت، منقطع است و حرکتِ منقطع نمی تواند زمان بسازد. بنابراین زمان در اینجا نیست تا بعدا نوبت به اتصال زمان برسد. البته بعدا مصنف بیان می کند که ذات زمان متصل است نه این که عارضش اتصال باشد. اگر این گونه باشد روشن است که با حرکت منقطع زمان ساخته نمی شود چون زمان منقطع اصلا نداریم زیرا زمان، امری است که ذاتا متصل است و اگر اتصال را از آن بگیرید فانی می شود بنابراین وقتی که حرکت، متصل نباشد اصلا زمان وجود ندارد نه اینکه اتصال زمان وجود ندارد بلکه خود زمان وجود ندارد چون بعدا می گوییم که اتصال، عین ذات زمان است نه عارض بر ذات، لذا اگر اتصال از بین برود زمان هم از بین می رود. پس حرکتِ منقطع، زمان ساز نیست.

خلاصه بحث: ما گفتیم اتصال زمان به اتصال مسافت است به شرطی که حرکت متصله روی این مسافت انجام شود پس می توانیم با این عبارتی که گفتیم نتیجه بگیریم که اتصال زمان را حرکت می سازد نه مسافت. اما حرکت، به زمان اتصال می دهد به سبب مسافت یا به سبب اتصال مسافت. هر دو تعبیر صحیح است ولی تعبیر دوم «به سبب اتصال مسافت» دقیق تر است. در جایی که می گوییم حرکت به سبب مسافت، اتصال به زمان می دهد مرادمان این است که حرکت به اتصال مسافت، به زمان اتصال می دهد. یعنی کلمه «اتصال» را در تعبیر اول («به سبب مسافت») در تقدیر می گیریم.

ص: ۲۸۴

پس نتیجه مطلب این شد که حرکت، سازنده زمان است ولی حرکت به توسط اتصال مسافت سازنده زمان است.

از اینجا نتیجه می گیریم که حرکت، علت برای اتصال زمان است و ادعا می کنیم که علت قریب می باشد (یعنی علت مباشر است) یعنی بین اتصال زمان و حرکتی که به وسیله اتصال مسافت متصل است واسطه و فاصله ای نیست و علت، علت قریب است اما حرکتی که ما آن را سازنده زمان و در نتیجه سازنده اتصال زمان قرار می دهیم حرکت دورانی فلک است لذا خود فلک هم که متحرک به این حرکت است علت برای اتصال زمان می باشد ولی علت قریب نیست. نفس فلک هم علت برای اتصال زمان می شود. عقل مدبر هم علت است برای اتصال زمان می شود ولی اینها علت قریب نیستند علت قریب همان حرکت است. این مطالبی که گفتیم صحیح بود ولی دقیق تر این است که اینگونه بگوییم که: علت قریبه زمان، حرکت (یعنی تجدد حرکت) است (چون حرکت یک امر متجدد است لذا مراد از حرکت، تجدد حرکت است) این تجددی که حرکت، پیدا می کند زمان و اتصال زمان را می سازد علت این تجدد حرکت، تجدد ارادات نفس فلکی است، نفس فلکی بر اثر ارتباط با ماده اراده های متجدد دارد (اما عقلِ مدبر، اراده کلی دارد و اراده متجدد ندارد). این ارادات متجدد باعث حرکت متصل بدنه فلک می شود و چنین حرکتی می تواند زمان یا اتصال زمان را بسازد پس ارادات متجدد نفس فلک علت بعیده می شوند. و خود حرکت، علت قریبه می شود زمان یا اتصال زمان را این حرکت می سازد اما نه حرکت به طور مطلق بلکه حرکتی که متصل به اتصال مسافت است یعنی حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته نه حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته است. چون اگر حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته علت برای اتصال زمان بدانیم دور لازم می آید. یعنی زمان به حرکت، اتصال داد و حرکت هم به زمان اتصال داد و این دور است.

ص: ۲۸۵

مصنف می فرماید حرکت به سبب اتصال مسافت، به زمان اتصال می دهد نه اینکه به سبب اتصالِ زمان، به زمان اتصال می دهد چون گفتیم دو اتصال برای حرکت است ۱_ اتصال از ناحیه مسافت ۲_ اتصال از ناحیه زمان. آن اتصالی که از ناحیه زمان است برای حرکت حاصل است ولی حرکت به توسط آن اتصال به زمان اتصال نمی دهد بلکه حرکت به سبب اتصالی که از ناحیه مسافت پیدا کرده بود به زمان اتصال می دهد. به این ترتیب علتِ اتصال زمان (آن هم علت قریبه)، حرکت است ولی حرکتی که متصل به اتصال مسافت است نه اینکه متصل به اتصال زمان باشد. و توضیح دادیم که اگر حرکت، متصل نباشد لازمه اش این نیست که زمان متصل نیست بلکه اصلا، زمان نیست و وجود ندارد.

[نکته: اگر حرکت، مستدیر است لازم نیست مسافت را مقید به مسافتِ مستدیر کنیم. چون وقتی مسافت، مستدیر باشد متحرک به صورت مستدیر حرکت کند و مسافتِ دورانی را طی می کند. خود حرکت اگر مقید به مستقیم شد نشان می دهد که خود مسافت هم مستقیم است و خود حرکت اگر مقید به مستدیر شد نشان می دهد که خود مسافت مستدیر است.

توضیح عبارت

(و اما اتصال الزمان فعلته القریبه اتصال الحرکه بالمسافه)

علت قریبه این اتصالِ زمان، اتصال حرکت است به سبب مسافت.

باء در «بالمسافه» را سببیت می گیریم و برای دقت بیشتر کلمه «اتصال» را در تقدیر می گیریم و می گوییم «اتصال الحرکه بسبب اتصال المسافه» یعنی حرکت که متصل است از دو ناحیه متصل است ۱_ از ناحیه زمان است که این الان مطرح نیست ۲_ از ناحیه مسافت است که این را الان مطرح می کند. یعنی حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته زمان را متصل می کند نه حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته. چون حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته، آن حرکت بعد از زمان اعتبار می شود و نمی تواند سازنده زمان یا سازنده اتصال زمان باشد.

(لا اتصال المسافه وحدها)

«وحدها» یعنی بدون حرکت

ترجمه: اتصال مسافت به تنهایی، به زمان اتصال نمی دهد. این عبارت دو معنی دارد ۱ـ مسافت را متصل بگیر و حرکتی روی آن انجام نده. در این صورت اتصال مسافت ربطی به زمان ندارد تا سازنده زمان یا اتصال زمان باشد.

۲ـ اتصال مسافت را در نظر بگیر ولی حرکت را روی آن، متصل قرار نده بلکه منقطع قرار بده. در این صورت، احتمال اینکه زمان درست شود وجود دارد چون حرکت درست شده ولی چون حرکت، متصل نبوده و ما در زمان، حرکتِ متصل را لازم می دانستیم لذا می توان گفت که در اینجا اصلا زمانی وجود نگرفته است.

پس به دو بیان گفتیم زمان وجود نگرفته است.

الف: گفتیم اگر حرکت، مستمر باشد سازنده زمان است. اما در اینجا این حرکت، حرکت منقطع است لذا سازنده زمان نیست.

ب: گفتیم که حرکت باید مستدیر باشد حال ممکن است در اینجا هم حرکت را مستدیر فرض کنیم ولی منقطع باشد. انقطاع حرکت باعث می شود که زمان ساخته نشود چون قبلا این را توضیح دادیم که زمان با حرکتِ مستمر دائم می شود ولی هر دو بیان به یک چیز بر می گردد و می توان گفت که در واقع یک بیان است.

(فان اتصال المسافه وحدها ما لم یکن حرکهٌ موجودهً لا یوجب اتصال الزمان)

اتصال مسافت به تنهایی، مادامی که حرکت موجود نباشد یا ما اضافه کنیم و می گوییم مادامی که حرکت مستمر موجود نباشد اتصال زمان را موجب نمی شود.

ص: ۲۸۷

مثالی که مصنف می زند به جایی مثال می زند که حرکت متصل موجود نیست نه اینکه اصلا حرکت موجود نیست چون اگر حرکت موجود نباشد روشن است که زمان موجود نیست و احتیاج نیست که مطرح شود اما در جایی که حرکت، موجود است ولی متصل نیست احتمال وجود زمان می رود لذا مصنف آن را ذکر می کند و نفی می کند و می گوید در آنجا هم زمان نیست پس اتصال زمان هم نیست. مصنف مثال را با عبارت «کما تکون مسافه ...» بیان می کند و این مثال برای جایی است که مسافتِ متصل داریم و حرکتی روی این مسافت انجام می گیرد که منقطع است مصنف می فرماید چنین حرکتی اتصال زمان را بوجود نمی آورد و به عبارت دقیق تر می گوییم که چنین حرکتی اصلا زمان را بوجود نمی آورد.

توضیح بیشتر: یک بیان این بود که حرکت منقطع زمان ساز نیست چون حرکت باید مستمر باشد تا زمان را بسازد.

بیان دوم همان بود که در اول بحث گفتیم و آن این بود که ذات زمان اتصال است نه اینکه معروض اتصال باشد. اتصال بر زمان عارض نمی شود چون اتصال ذات زمان است بنابراین اگر حرکت، منقطع باشد و بخواهد زمان ساخته شود زمانِ منقطع ساخته می شود (البته با قطع نظر از اینکه حرکتِ منقطع نمی تواند زمان بسازد بر فرض اگر حرکت منقطع بتواند زمان بسازد این زمانی که ساخته می شود زمان منقطع است مثل خود حرکت).

زمانِ منقطع یعنی زمانی که فاقد اتصال است و اتصال، ذات زمان است و اگر زمانی فاقد اتصال باشد فاقد ذاتش است یعنی اصلا چنین زمانی نداریم.

ص: ۲۸۸

پس اگر حرکت، منقطع باشد با دو بیان زمان را نفی کردیم

بیان اول: حرکتِ منقطع زمان ساز نیست

بیان دوم: بر فرض اگر بتواند زمان بسازد زمانِ منقطع می سازد و زمان منقطع به معنای زمانِ فاقد اتصال است و زمانِ فاقدِ اتصال، به معنای زمانِ فاقدِ ذات است چون ذاتِ زمان، اتصال است.

(کما تکون مسافه یتحرک فیها المتحرک و یقف ثم یبتدی من هناک و یتحرک حتی یفنیها)

چنان چه مسافتی را فرض کنید که وجود دارد (تکون، تامه است) که متحرک، در آن مسافت حرکت می کند ولی می ایستد (و به طور متصل ادامه نمی دهد) سپس از همان جا که توقف کرده ابتدا می کند و باز حرکت میکند.هم چنان متوقف می شود و از جای توقف خودش حرکت می کند تا آن مسافت را فانی کند (یعنی مسافت را تمام کند و تمامِ مسافت را طی کند).

(فیکون هناک اتصال المسافه موجود او لا یکون الزمان متصلا)

نسخه صحیح، «موجودا و لا یکون» است.

اتصالِ مسافت موجود است در حالی که زمان متصل نیست چون حرکتی که روی این مسافت انجام شده متصل نیست.

(بل یجب ان تکون عله الزمان اتصال المسافه بتوسط الحرکه)

بلکه واجب است که علت زمان، اتصال مسافت به توسط حرکت باشد.

تا الان می گفت «اتصال الحرکه بتوسط المسافه» اما الان عکس آن را می گوید «اتصال المسافه بتوسط الحرکه» البته نسخه خطی نگاه نکردم شاید نسخه خطی عکس این باشد ولی طبق این نسخه ای که در کتاب است معنی کنیم و می گوییم: در ابتدا که وارد بحث شدیم مسافت را علت اتصال زمان گرفتیم سپس حرکت را در مسافت آوردیم و آن را متصل کردیم و در پایان به نتیجه مطلوب رسیدیم. اشکال ندارد که بگویید اتصال مسافت باعث اتصال زمان می شود یا اتصال حرکت باعث اتصال زمان می شود. هر دو تعبیر صحیح است ولی وقتی می گوید: «اتصال حرکت»، باید سریع قید بیاورید چون «اتصال حرکت» دو عامل داشت ۱ــ اتصال مسافت ۲ــ اتصال زمان. باید بگویید «اتصالِ حرکتی که از مسافت گرفته شده» عاملِ اتصال زمان می شود نگویید «اتصالِ حرکتی که از زمان گرفته شده» عامل اتصال زمان می شود. چون این، دور است لذا هر وقت «اتصال حرکت» را بکار بردید باید بگویید «اتصال الحرکه باتصال المسافه». اما اگر گفتید «مسافت» باعث اتصال زمان است در اینجا فقط باید بگویید «مسافتی که در آن حرکتِ مستمر انجام می شود» یعنی با توجه به حرکت، مسافت عامل می شود. مصنف در اینجا این را می گوید یعنی مصنف می گوید علت زمان، اتصال مسافت به توسط حرکت است یعنی نه مسافتِ خالی بلکه مسافتی که حرکت روی آن انجام می شود آن هم حرکتِ متصل انجام می شود.

مصـنف تعبیر به «ان تکون عله الزمان» کرد و تعبیر به «عله اتصال الزمان» نکرد یعنی قیـد «اتصال» را نیاورد در حالی که بحثش در اتصال زمان است. این، همان نکته ای است که خود مصـنف بعدا تذکر می دهد که زمان، عین اتصال است یا اتصال، ذات زمـان است و وقتی می گوییم علت زمـان، اتصالِ مسافت است معنایش همین است که علت اتصالِ زمان، اتصالِ مسافت است. احتیـاج به آوردن کلمه «اتصـال» نیست اگر چه شایـد کلمه «اتصـال» را بیـاوریم مطلب روشن تر می شود ولی بـا آن دقـتی که گفتیم احتیاجی به آوردن کلمه «اتصال» نیست.

(و لان اتصال الزمان اتصال المسافه بشرط ان لا یکون فیها سکون)

در یک نسخه «لان اتصال الزمان باتصال المسافه» است.

در یک نسخه دیگر لان اتصال الزمان لاتصال المسافه است. نسخه دوم و سوم بر نسخه کتاب ترجیح داده می شود.

مصـنف در ابتدا گفت که اتصال زمان به حرکت است حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته. مصنف به طور مستقیم نگفت اتصال زمان به مسافت است بلکه گفت اتصال زمان به حرکت است حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته است. کم کم که بحث را ادامه داد تعبیر کرد به اینکه اتصال زمان به مسافت است. (ابتـدا می گویـد اتصال زمان به حرکتی است که در مسافت است در ادامه حرکت را حذف کرد و گفت اتصال زمان به مسافت است).

توضـیح: مصـنف می فرمایـد چون علت اتصـال زمـان، اتصـال مسافت است پس اگر ما حرکت را علت اتصال زمان قرار دهیم بایـد توجه کنیم یکی از دو اتصـالِ حرکت را منشـاء اتصـال زمـان قرار می دهیم. نه اینکه دیگری یا هر دو را منشا اتصال قرار دهیم. چون حرکت، دو اتصـال داشت ۱ـ اتصال بالمسافه ۲ـ اتصـال بالزمـان. ما اتصال بالمسافه را علت اتصال زمان قرار می دهیم نه اتصال بالزمان و نه هر دو را علت اتصال زمان قرار می دهیم.

ص: ۲۹۰

ترجمه: چون اتصال زمان به اتصال مسافت است اما به شرطی که در آن مسافت، حرکت انجام شود و در آن مسافت، حرکت خالی از سکون باشد. (این چنین مسافتی، علت برای زمان می شود).

(فعله اتصال الزمان احد اتصالی الحرکه من جهه ما هو اتصال الحرکه)

یکی از دو نحوه اتصالِ حرکت، منشا اتصال زمان می شود. (یعنی اتصال مستفاد از مسافت نه اتصال مستفاد از زمان)

«فعله» مربوط به «و لان الاتصال الزمان» است و واو در آن استینافیه است. لذا اینگونه معنی می کنیم: چون اتصال زمان به اتصال مسافت است پس یکی از دو اتصالِ حرکت، علت اتصال زمان است از این جهت که اتصال حرکت است نه از آن جهت که اتصال مسافت است.

«من جهه ما هو اتصال الحرکه» یعنی از این جهت که اتصال حرکت است نه از آن جهت که اتصال مسافت است.

توضیح: اتصال مسافت، اتصال تجددی نیست ولی اتصال حرکت، اتصال تجددی است اتصال مسافت، اتصال مستقر است اما اتصال حرکت، اتصال تجددی است. آن که عامل اتصال زمان می شود اتصال مسافت است ولی نه آن اتصالِ استقراریش، بلکه اتصالِ تجددیش که اتصال حرکت است نه اتصال استقراری که خواستِ خود مسافت است.

(و لیس هذا الا اتصال المسافه مضافا الی الحرکه)

«هذا» یعنی «احد اتصالی الحرکه من جهه ما هو اتصال الحرکه»

و آن، چیزی نیست جز اتصال مسافت که مضاف به حرکت باشد یعنی اتصال مسافتی که در آن، حرکت انجام می گیرد. این چنین اتصالی که حرکت در آن انجام گرفته نه اتصالی که خواستِ خودِ مسافت است با قطع نظر از حرکت. آن را به زمان نمی دهیم بلکه اتصال مسافتی که در آن، حرکت انجام گرفته آن را به زمان می دهیم.

(و هذا لا یکون و هناک سکون)

«هذا» یعنی اتصال زمان، «لا یکون» تامه است.

ترجمه: و این اتصالِ زمانی واقع نمی شود اگر در جایی که این اتصال می خواهد واقع شود سکونی در آن رخ دهد (اگر در حرکت، سکون هم تخلل پیدا کند آن چنان حرکتی نمی تواند اتصال زمانی بسازد و قهراً زمان ساخته نمی شود چون اتصالِ زمانی ساخته نمی شود.

صفحه ۱۷۰ سطر اول قوله (و لیس هذا)

بحثی که از اینجا شروع می شود این است که آیا این اتصالی که از حرکت به زمان داده می شود اتصالِ زمان را می سازد یا خود زمان را می سازد. آیا حرکت، علت وجود زمان است یا علت اتصال زمان است؟

مصنف می فرماید حرکت، باعث وجود زمان است یعنی این طور نیست که اتصالی بر زمان عارض شود مثلا حرکت یا هر چیزی زمان را بسازد و حرکتی بیاید و به این زمانِ ساخته شده اتصال بدهد این طور نیست. بلکه از ابتدا زمان که امر متصل است به وسیله حرکتی که در مسافت انجام می گیرد ساخته می شود. ذات زمان، اتصالِ خاصِ به زمان است (مراد از اتصال خاص به زمان، اتصال غیر قار است) چنین نیست که چیزی بر زمان به نام اتصال عارض شود. در ادامه مثال می زند و با مثال، مطلب را بهتر روشن می کند. در اینجا اتصالی عامل اتصال دیگر شده یعنی شخصی از اتصال باعث شخصی از اتصال دیگر شده است یعنی اتصالِ موجود در حرکت، باعث اتصال زمان شده است نظیر اینکه رنگی باعث رنگ دیگر می شود مثلا جسمی ملوَّن به رنگی است ما این جسم را منتقل به دیوار می کنیم و دیوار به همان رنگ، ملوَّن می شود. یا جسمی حرارت دارد و آن جسم را علت حرارت جسم دیگر قرار می دهیم. پس حرارتی علت حرارت دیگر شد و رنگی علت رنگ دیگر می شود. اینکه رنگ، علت رنگ می شود آیا معنایش این است که رنگی موجود شد و علت شد برای رنگی و سپس این رنگِ موجود به آن رنگ، رنگ داد یا ذات خودش را دارد؟ این رنگی که علت شده، آیا آن معلول را که رنگ است ساخت یا به این معلولِ ساخته شده فقط رنگ داد؟ جواب می دهیم این رنگی که علت بود آن رنگ را ساخت نه اینکه این رنگ، یک چیز دیگری ساخت و سپس به آن چیز دیگر رنگ داد. در حرارت، مطلب روشن تر است و می گوییم این حرارت آیا آن حرارت دیگر را ساخت یا چیزی ساخت و به آن چیز حرارت داد؟ جواب می دهیم که چیزی نساخت تا به آن حرارت بدهد بلکه حرارت دیگر را ساخت. در ما نحن فیه هم می گوییم اتصالی، اتصالی را ساخت نه اینکه چیزی را ساخت سپس به آن چیز اتصال داد. در مثال حرارت می گوییم این حرارت، حرارت دیگر را ساخت، گرچه حرارت آتش، به آب حرارت داد ولی حرارت آتش، آب را نساخته بلکه فقط حرارتش را ساخته، نمی توانیم بگوییم آتش، آب را ساخته بلکه آتش، حرارت خودش را ساخت و حرارت آتش، حرارت آب را ساخت. الان حرارتی، حرارت دیگری را ساخته است یعنی ذات حرارتی، ذات حرارت دیگر را ساخته است نه اینکه ذاتی را ساخته و به آن حرارت داده است. در ما نحن فیه هم می گوییم اتصال، ذاتی را ساخته که اتصال است نه اینکه ذاتی ساخته شده بوده و این اتصال، به آن ذات اتصال داده باشد.

توضیح عبارت

(و لیس هذا الاتصال عله لصیروره الزمان متصلا)

این اتصال باعث نشده که زمان، متصل بشود. «صیروره الزمان متصلا» یعنی زمان، چیزی باشد و بعداً متصل شود، اینگونه نیست.

(بل لا تحاد الزمان)

نسخه صحیح «لا یجاد» است.

این اتصالِ حرکت، که اتصالِ گرفته شده از مسافت است علت برای «صیروره الزمان متصلا» نشده است بلکه علت برای ایجاد زمان شده است.

(فانه لیس الزمان شیئا یعرض الاتصال الخاص به)

زمان چیزی نیست که اتصالِ خاصِ به او، بر آن عارض شود. (مراد از اتصال خاص به زمان، اتصال بی قرار است که در مقابل اتصال قار است که اتصال قار برای مسافت است) ضمیر «به» به زمان بر میگردد و متعلق به «الخاص» است و برای فعل «یعرض»، علیه در تقدیر می گیریم. و اگر متعلق به «یعرض» گرفته شود باید «به» را به معنای «علیه» قرار بدهد.

(بل هو نفس ذلک الاتصال)

زمان شیئی نیست که معروض اتصال باشد بلکه نفس آن اتصال است.

مراد از «ذلک الاتصال» یعنی اتصالِ خاص به خودش که همان اتصال غیر قار است.

(فلو کان شی یجعل للزمان اتصالا علی معنی اتحاد ذات الزمان المتصل لکان الاتصال عارضا للزمان لا جوهر الزمان)

نسخه صحیح «اتصالا لا علی معنی ایجاد» است.

مصنف با این عبارت می خواهد نفی کند که زمان، معروض اتصال باشد.

«فلو کان» اگر شیئی برای زمان اتصالی را قرار دهد (یعنی شیئی، اتصال را به زمان اضافه کند) نه به این معنی که آن شیء، ذاتِ زمانِ متصل را ایجاد کند بلکه به زمان، اتصال دهد اتصال، عارض زمان می شود نه اینکه جوهر زمان باشد در حالی که اتصال، جوهر زمان است (یعنی در حالی که تالی باطل است پس مقدم هم که می گوید شیئی به زمان اتصال بدهد نه به معنای ایجاد زمان این هم باطل می شود).

ص: ۲۹۳

(و کما انا نقول: ان لونا کان سبب لون او حراره کانت سبب حراره)

ما این دو مطلب را می گوییم که رنگی سبب رنگی شد یا حرارتی سبب حرارت دیگر شد یعنی شخصی از رنگ، سبب شخص دیگری از رنگ شد و شخصی از حرارت سبب شخص دیگری از حرارت شد (البته مصنف در الهیات شفا این را اجازه نمی دهد و می گوید شخص، سبب شخص نمی شود ولی ما در عرف می گوییم

(و نعنی بذلک انها کانت سببا لوجود اللون او الحراره)

مراد ما به اینکه می گوییم لونی سبب لونی شد و حرارتی سبب حرارتی شد این است که این لون و این حرارت بسبب وجود لون یا حرارت دیگری است (نه اینکه شخصی از این ماهیت سبب شخص دیگر شود بلکه مرادمان این بود که لونی سبب وجود لون دیگری شذ و حرارتی سبب وجود حرارت دیگر شد. نه اینکه کیفیتی را که عارض بر حرارت است ساخت یا کیفیتی را که عارض بر لون است ساخت. بلکه خود همین کیفیت را صادر کند.

(لا لکون الکیفیه حراره)

سبب نشد برای اینکه کیفیت این حرارت را حرارت قرار بدهد یا کیفیت آن لون را لون قرار بدهد بلکه ذات لون و ذات حرارت را افاضه کرد.

(کذلک نقول)

همان طور که «کما انا نقول» گفتیم همین طور «کذلک نقول» می گوییم.

یعنی همان طور که در لون و حرارت این گونه گفتیم در اتصال هم این چنین می گوییم.

(ان اتصالا هو سبب لوجود اتصال)

ص: ۲۹۴

اتصال، سبب وجود اتصال شد نه اینکه سبب عروض اتصال شده باشد.

(لا انه سبب لصروره ذلک الشی اتصالا)

نه اینکه این اتصال، سبب شود برای گردیدن آن چیزی که اتصال نیست اتصال شود یعنی زمانی که اتصال نیست، اتصال شود یعنی معروض اتصال شود.

(فانه اتصال بذاته کما ان ذلک حراره لذاتها)

زیرا زمان ذاتا اتصال است و لازم نیست اتصالی بر آن عارض کنی. همان طور که آن دیگری ذاتا حرارت بود و لازم نیست حرارت بر آن عارض کنی. پس سبب الحراره، حرارت را ایجاد می کند نه اینکه کیفیت حرارت را بر یک شیئی (یعنی بر حرارت) عارض کند.

هم چنین سبب اتصال، اتصال را ایجاد می کند نه اینکه کیفیتی به نام اتصال بر او عارض کند، پس زمان، ذاتا اتصال است.

عامل اتصال حرکت چیست (اینکه حرکت به زمان اتصال می دهد باید خود حرکت، اتصال داشته باشد عامل اتصال خود حرکت چیست؟) ۹۲/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۰ سطر ۷ قوله (و لیس لقائل)

موضوع: ۱- عامل اتصال حرکت چیست (اینکه حرکت به زمان اتصال می دهد باید خود حرکت، اتصال داشته باشد عامل اتصال خود حرکت چیست؟) ۲- توضیح «کون الشی فی الزمان»

ما گفتیم اتصال زمان یا ذات زمان، به حرکت است. حرکت را عامل اتصال زمان گرفتیم اما اینکه اتصال، ذات زمان است یا عارض زمان است بحث شد ولی الان مهم این است که حرکت را علت اتصال زمان گرفتیم. حرکت خودش باید اتصال داشته باشد تا بتواند اتصال به زمان بدهد. قبلا هم گفتیم اگر حرکت منفصل باشد زمان هم (البته وجود نمی گیرد ولی) اگر وجود بگیرد منفصل خواهد بود.

ص: ۲۹۵

حالا بررسی می کنیم تا ببینیم حرکت چگونه متصل است؟ گفتیم حرکت دو عامل اتصال دارد ۱_ مسافت ۲_ زمان، یعنی ما دو اتصال در حرکت داریم ۱_ اتصال مسافی (که در نسخه کتاب ما «مسافی» نوشته و در بعضی نسخ «مسافتی» نوشته است) ۲_ اتصال زمانی. می خواهیم ببینیم حرکت با کدام یک از این دو اتصال، می تواند عامل اتصال زمان بشود. جواب می دهیم که با اتصال مسافی، عامل اتصال نمی شود چون شما (مصنف) قبول ندارید. به مصنف گفته می شود که شما اتصال مسافی حرکت را منشا اتصال زمان قرار نمی دهید و کلامشان این است که مسافت اگر متصل باشد برای زمان کافی نیست. این را در

جلسه قبل هم خوانـدیم و عبارت مصـنف این بود «و اما اتصال الزمان ... لا اتصال المسافه وحدها» که در صـفحه ۱۶۹ سطر ۱۳ بیان شد و در آنجا اتصال مسافت را عامل اتصال زمان ندیدید.

اما اتصال زمانی که برای حرکت است آن هم نمی تواند سـبب زمان شود چون حاصلِ زمان است. اتصالِ زمانی که به حرکت داده می شود حاصـلِ زمـان و اثر زمـان است چگونه می توانیـد این اثر و این حاصـل را سـبب خود زمان یا سـبب اتصال زمان بگیرید. این واضح است که نمی شود.

غیر از این دو مورد هم اتصـالی برای حرکت نیست حرکتی که الاـن هیـچ کـدام از دو اتصـالش فایـده ای نـداشت چگونه می خواهـد برای زمان اتصال درست کند. ذاتِ خود حرکت، اتصال نیست زیرا اتصال بیرون از حرکت است و باید به یکی از این دو طریق باشـد و هر دو طریق را کنار گذاشتیم پس حرکت، فاقد اتصالی شد که بتواند زمان بسازد در این صورت چگونه می تواند زمان یا اتصال زمان بسازد. این اشـکالی است که در اینجا می کند و می گوید سازنده زمان که حرکت است باید متصل باشد اما اتصالش را از کجا آورده است؟

ص: ۲۹۶

این بیان اشکال است که گفته شد.

توضیح عبارت

(و لیس لقائل ان یقول: انا لا نفهم للحرکه اتصالا الا بسبب المسافه او الزمان)

اتصال اگر برای حرکت است ذاتی نیست باید از یک طریقی بیاید و آن طریق یا مسافت است یا زمان است. پس اتصالِ حرکت دو تا بیشتر نیست یا اتصال مسافی است یا اتصال زمانی است. حال باید ببینیم حرکت با کدام یک از این دو اتصال به سراغ زمان می رود و زمان را می سازد؟

(و انتم ابیتم ان یکون الاتصال المسافی سببا للزمان)

حرکت، با اتصال مسافی نمی تواند زمان را بسازد چون شما ابا کردید که اتصال مسافی را سبب برای زمان بگیرید چون خود مصنف در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۴ فرمود: «لا اتصال المسافه وحدها»

(و لا یجوز ان تقولوا ان الاتصال الزمانی هو سبب للزمان)

از طرفی اتصال زمان هم نمی تواند منشا زمان بشود (چون اتصال زمانی، اثرِ زمان است و اثر زمان که نمی تواند سبب زمان باشد)

(ثم تقولون ان اتصال الحرکه سبب للزمان)

شما که ابا کردید و هیچ کدام از این دو اتصال را منشا زمان ندانستید الان می گویید اتصال حرکت، سبب زمان است. کدام اتصال مراد شما است؟ هیچ کدام از آن دو اتصال نمی تواند مراد باشد.

(و لیس هناک اتصال غیر هذین)

ممکن است شما فکر کنید اتصال سومی است و شاید آن اتصال بتواند زمان را بسازد به شما می گوییم در حرکت (هناک) غیر از این دو اتصال (۱_ اتصال مسافی ۲_ اتصال زمانی) نیست.

ص: ۲۹۷

پس حرکت، بدون اتصال فرض می شود حرکتِ بی اتصال چگونه می تواند سبب زمان باشد.

صفحه ۱۷۰ سطر ۹ قوله (فانا نجیبه)

جواب اشکال: جواب همان است که دیروز اشاره کردیم ما مسافت وحدها را سبب اتصال زمان نمی دانیم اما حرکتی که بسبب مسافت، اتصال پیدا کرده آن را سبب زمان می دانیم. و آن اتصال را برای حرکت حفظ می کنیم و می گوییم حرکت با این اتصال سبب زمان می شود. مسافت را اگر به تنهایی اعتبار کنی یک شی است و اگر مسافت را با حرکتی که روی آن انجام می گیرد حساب کنی شی دیگری است. ما مسافت وحدها را از کار انداختیم و ابا کردیم که آن را سبب زمان قرار بدهیم. اما مسافتی که حرکت روی آن انجام می شود را از کار نینداختیم ما حرکتِ دارای اتصال مسافی را سبب زمان می دانیم. در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۷ قوله «فعلّه اتصال الزمان احد اتصالی الحرکه» گفتیم که اتصال مسافتی را عامل زمان دیدیم و برای حرکت حفظ کردیم اما خود مسافت را عامل زمان ندانستیم والا اتصال مسافتی را که به حرکت داده می شود برای حرکت حفظ کردیم و گفتیم حرکت با این اتصال منشا زمان می شود.

توضیح عبارت

(فانا نجیبه و نقول: انا نجعل الاتصال المسافی سببا للزمان و لکن لا مطلقا)

همان چیزی را که شما گفتید: مصنف از آن ابا کرده، مصنف جواب می دهد که ما اتصال مسافی را سبب زمان قرار می دهیم لکن نه مسافت به تنهایی و با قطع نظر از حرکت. چون مسافت، زمان ساز نیست.

ص: ۲۹۸

(بل من حیث صار لحرکه فصارت الحرکه بها متصله)

بلکه اتصال مسافی سبب حرکت می شود از این جهت که این اتصال مربوط به حرکت شد و حرکت به سبب مسافت متصل شد. (حرکتی که به سبب مسافت متصل شد دارد زمان را می سازد یعنی حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفت منشا می شود یعنی مسافت با واسطه منشا است و حرکتی که اتصال مسافی دارد و بلاواسطه منشا می شود. پس زمان را نه به مسافت واگذار کردیم نه به اتصال زمانی، بلکه به اتصال مسافی حرکت واگذارش کردیم.

(و اعتبار اتصال المسافه بنفسه شی و اعتباره مقارنا للحرکه شیء)

اینکه مسافت را به تنهایی لحاظ کنیم بدون این که حرکت را در آن ببینیم چیزی است و اینکه اتصال مسافت را با توجه به حرکت لحاظ کنیم چیز دیگری است. ما اولی را نفی کردیم و با نفی اولی، دومی نفی نمی شود.

ترجمه: و اعتبار اتصال مسافت بنفسه (که ما در ساختن زمان دخالتش ندادیم) یک چیزی است و اعتبار اتصال مسافت مقارنا للحرکه (که ما برای زمان معتبر دانستیم و سازنده زمان دانستیم) چیز دیگر است. آنچه که ما از آن ابا کردیم فرق می کند با آن چیزی که ما ادعا کردیم. پس نمی توانید بگویید که ما حرکت را بی اتصال گرفتیم و عامل زمان قرار دادیم بلکه حرکت را با اتصال مسافی همراهش کردیم و عامل زمان قرار دادیم.

(فافهم الان ان اتصال المسافه من حیث هی للحرکه عله لوجود ذات الزمان الذی هو بذاته متصل او اتصال)

ص: ۲۹۹

اتصال مسافت از این جهت که برای حرکت است (لا ـ من حیث هی وحده) علت برای وجود ذات زمان است (نه خود اتصال مسافت به تنهایی علت باشد) زمانی که بذاته متصل است یا بذاته اتصال است. (این اشاره به همان مطلبی دارد که دیروز خواندیم و گفتیم اتصال، امر عارض بر زمان نیست بلکه ذات زمان است)

«او اتصال» اگر عطف بر «بذاته متصل» بگیریم اشکال ندارد البته اگر «بذاته» بر «اتصال» داخل شود اشکال ندارد یعنی «اتصال» را عطف بر «متصل» کنیم.

(لا انه عله لکون ذات الزمان متصلا)

می گوییم در این جا سه مطلب داریم

۱ــ ذات زمانی موجود باشد و علت (یعنی عامل و سببی) به این ذات موجود، اتصال بدهد.

این احتمال را دیروز رد کردیم و الان در این جمله نمی خواهد این مطلب را بیان کند.

۲ــ ذات زمان، اتصال است و عاملی این اتصال را به این ذات بدهد مثل داستانِ خود ابن سینا که می گوید خداوند «تبارک» مشمش را مشمش قرار می دهد یعنی ذات زردآلو، زردآلو است یعنی اگر بگوییم خداوند «تبارک» این ذات را زردآلو قرار داده است صحیح نیست.

عبارت مصنف در اینجا می خواهد مطلب دوم را بگوید

۳ــ آن ذات زمان را جعل کند نه این که به این ذاتی که متصل است ذاتیتش (یعنی اتصالش) را بدهد.

پس این عبارت نمی خواهد بگوید عامل، اتصال را به عنوان امر عرضی به زمان نمی دهد. بلکه این عبارت می خواهد بگوید عامل و سبب، این زمانِ متصل را زمان متصل قرار نمی دهد زیرا ذاتی قابل جعل و عطا کردن نیست و علت ندارد بلکه این را جعل می کند یعنی به آن وجود می دهد.

ص: ۳۰۰

ترجمه: نه اینکه آن اتصال مسافت من حیث هی للحرکه بنا شد علت باشد علت این نیست که ذاتِ زمان متصل شود همان طور که علت زردآلو، علت نیست که ذات زردآلو، زردآلو شود.

(فذلک امر لا عله له)

این متصل شدن زمان (یعنی داشتن زمان این ذات را) امری است که علت ندارد (هر چیزی ذاتش، ذات خودش است و نیاز به علت ندارد فقط می توان این ذاتی که هست را جعل کند یعنی به آن وجود بدهد.

(فبهذا یصح ان الزمان امر عارض للحرکه و لیس بجنس و لا فصل لها و لا سبب من اسبابها)

در عنوان فصل، سه عنوان داشتیم ۱ـ اشکالاتی که در زمان شده را برطرف کنیم ۲ـ این دو جمله را توضیح بدهیم الف: «کون الشی فی الزمان» ب: «کون الشی لا فی زمان» ۳ـ معنای بعضی از کلمات بود.

عنوان اول که دفع اشکالات بود تمام شد. از این عبارت، نتیجه گیری برای کل بحث است تا اینجا ثابت شد که زمان داریم و زمان، عارض حرکت است و جنس و فصلِ حرکت نیست سببی از اسباب حرکت نیست یعنی نه فاعل حرکت و نه ماده حرکت و نه صورت حرکت و نه غایت حرکت است بلکه امری لازم حرکت و مقدر حرکت است.

پس این عبارت نتیجه مباحث این فصل تا اینجا است یا نتیجه این فصل و فصول قبل که درباره زمان بحث می کرد.

ترجمه: پس به این (مراد از «هذا»، «ما ذکر» است) صحیح است که زمان امری است که عارض حرکت می باشد و نه جنس و نه فصل برای حرکت است و نه سببی از اسباب حرکت است (مراد از اسباب همان ۴ سبب معروف است که سبب فاعلی و ماده و صوری و غایی است)

ص: ۳۰۱

(بل امر لازم لها بقدر جمیعها)

نسخه صحیح «یقدر» است.

بلکه امری است که لازم حرکت است و لازمِ هر شیء، همراه شی است و متاخر از آن شی نیست. پس این هم همراه حرکت است یعنی این طور نیست که اول حرکت داشته باشیم سپس زمان داشته باشیم. بلکه حرکتی است که به همراه زمان است و زمانِ آن را رها نمی کند چون لازم او است.

«یقدر جمیعها»: لازمِ حرکت است که تمام حرکت ها را اندازه می گیرد. لازمِ یک حرکت است ولی تمام حرکات را اندازه می گیرد. و آن، لازمِ حرکتِ دورانی مستمر فلک نهم است ولی بقیه حرکات را همین حرکت می تواند اندازه بگیرد.

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۴ قوله (و من المباحث)

توضیحِ «کون الشی فی الزمان»: چه چیزی در زمان است؟ می گوییم هر چیزی که تقدم و تاخر داشته باشد در زمان است. زمان ذاتا تقدم و تاخر دارد. حرکت، ذاتا تقدم و تاخر دارد. ذو حرکت به توسط حرکت، تقدم و تاخر دارد. آنهایی که تقدم و تاخر دارند در زمان هستند مثل حرکت که ذاتاً تقدم و تاخر دارد لذا در زمان هست. و آن متحرکها که ذو حرکت هستند به واسطه حرکت دارای تقدم و تاخر پس در زمان هستند اما چه چیزهایی در زمان هستند؟ بیان می کند که «آن» در زمان است. خود تقدم و تاخر در زمان است. ساعات و ایام در زمان هستند. حرکت هم در زمان است. متحرک در زمان است سکون در زمان است تغیرات در زمان است.

ص: ۳۰۲

توضیح عبارت

(و من المباحث فی امر الزمان ان نعرف کون الشی فی الزمان)

از مباحثِ در امر زمان، این است که ما می خواهیم معرفی کنیم تا شما بشناسید که «کون الشی فی الزمان» چیست؟

(فنقول: انما یکون الشی فی الزمان علی الاصول التی سلفت بان یکون له معنی المتقدم و المتاخر)

عبارت «علی الاصول التی سلفت» را خوب بود که داخل خط تیره می گذاشت تا کسی گمان نکند خبر برای «یکون» است. بلکه «بان یکون» خبر برای «یکون» است.

ترجمه: تنها در صورتی می توانیم بگوییم شی در زمان است که برایش معنای متقدم و متاخر صدق می کند. چه به آن مقدم و موخر بگوییم یا نگوییم. (ولو فرضی باشد چون حرکت که امر مستمر است اجزاء مقدم و موخر ندارد با فرض برای آن درست می کنیم).

«علی الاصول التی سلفت» یعنی با توجه به قواعدی که قبلا گذشت که ما در زمان به جزء مقدم و موخر خیلی اهمیت می دادیم. با توجه به این مطالب می توانیم بگوییم چیزی زمانی است که مقدم و موخر داشته باشد البته مراد از مقدم و موخر، مقدم و موخر زمانی است که با هم جمع نشوند.

(و کل ما له فی ذاته معنی المتقدم و المتاخر فهو اما حرکه و اما ذو حرکه)

حرکت، معنای متقدم و متاخر را بلاواسطه دارد اگر چه در حرکت اشاره کردیم که بواسطه مسافت، اجزاء مقدم و موخر پیدا می کند ولی چون حرکت امری تدریجی است می توانیم بگوییم تقدم و تاخرش برای خودش است گرچه از مسافت گرفته ولی می توان بدون واسطه حساب کرد اما در ذو حرکت، تقدم و تاخر برای خودش نیست بلکه از حرکت گرفته و با واسطه است. پس مقدم و موخر در حرکت، بلاواسطه است اما در ذو حرکت، مع الواسطه است. به عبارت دیگر: در حرکت، فی ذاته است و در مابقی (متحرك)، فی ذاته نیست.

ص: ۳۰۳

مصنف تعبیر به «کل ما له فی ذاته معنی المتقدم و المتاخر فهو اما حرکه و اما ذو حرکه» کرد. می گوییم «ما فی ذاته معنی المتقدم و المتاخر» در حرکت وجود دارد اما در ذو حرکت صحیح نیست چون ذو حرکت، فی ذاته دارای معنای متقدم و متاخر نیست مثلا انسان دارای متقدم و متاخر نیست مگر به واسطه حرکت. لذا اگر حرکت را از آن بگیرید تقدم و تاخر در آن نیست پس تقدم و تاخر در ذو حرکت، فی ذاته نیست بلکه مع الواسطه است.

حال باید «فی ذاته» را طوری معنی کرد تا هم شامل حرکت و هم شامل ذو حرکت شود.

می گوییم: ما یک صاحبِ متقدم و متاخرِ بالذات داریم و یک صاحبِ متقدم و متاخرِ بالتبع داریم و یک صاحبِ متقدم و متاخرِ بالعرض داریم.

حرکت، صاحب متقدم و متاخر است بالذات. متحرک، صاحب متقدم و متاخر است بالتبع (بالتبع یعنی بالحقیقه متقدم و متاخر است ولو به تبع چیز دیگر باشد) اما رنگی که بر این متحرک عارض شده یا کمّی که بر این متحرک عارض شده متقدم و متاخر هستند بالعرض و المجاز هستند.

پس اینکه می گوییم حرکت، بالذات مقدم و موخر دارد یعنی هم تقدم و تاخر برای خودش است و هم حقیقتا تقدم و تاخر را دارد. متحرک، بالتبع تقدم و تاخر دارد یعنی تقدم و تاخر برای خودش نیست و از حرکت به آن داده شده است اما الان که گرفته حقیقةً تقدم و تاخر را دارد. ولی رنگی که بر این متحرک عارض شده تقدم و تاخر برای خودش نبوده و از جایی گرفته و الان هم بالعرض و المجاز می توان به او گفت که دارای مقدم و موخر است. قید «فی ذاته» قسم سوم که بالعرض و المجاز است را خارج می کند اما بالذات و بالتبع هنوز در عبارت داخل هستند و مصنف با «اما بالحرکه» به بالذات اشاره می کند و با «اما ذو حرکه» به بالتبع اشاره می کند پس عبارت مصنف مشکلی ندارد.

ص: ۳۰۴

ترجمه: هر چیزی که (مثلِ رنگِ یک شیءِ متحرک نیست بلکه) فی ذاته معنای مقدم و موخر دارد یا حرکت است یا ذو حرکت است.

(اما الحرکه فذلک لها من تلقاء جوهرها) «فذلک» یعنی معنای متقدم و متاخر

ترجمه: اما حرکت پس معنای متقدم و متاخر به لحاظ ذاتش برای آن است.

(و اما المتحرک فذلک له من تلقاء الحرکه)

«فذلک» یعنی معنای متقدم و متاخر

ترجمه: در مورد متحرک هم باید بگوییم معنای متقدم و متاخر از ناحیه حرکت است.

چه چیزهایی «کون الشی فی الزمان» هستند. ۹۲/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۶ قوله (و لانه قد یقال)

موضوع: چه چیزهایی «کون الشی فی الزمان» هستند.

بحث در «کون الشی فی الزمان» بود و می خواستیم این اصطلاح را معرفی کنیم و توضیح بدهیم که چه اموری مصداق این هستند و می توانند فی الزمان باشند.

ابتدا این سوال را جواب دادیم که هر چیزی که مقدم و موخر زمانی دارد می توان گفت که فی الزمان است. حال می خواهیم توضیح بیشتری بدهیم. تشبیه می کنیم و می گوییم:

گاهی انواع شی را می گوییم فی الشیء هستند. مثلا انواع حیوان در حیوان هستند. گاهی اجزاء شی را می گوییم فی الشیء هستند. مثلا ماده و صورت در جسم هستند. گاهی نهایت شی را می گوییم فی الشیء هست.

حال می خواهیم در ما نحن فیه به جای فی الشیء، فی الزمان بگذاریم باید سه مثال بزنیم.

مثال اول: انواع زمان در زمان هستند.

ص: ۳۰۵

مثال دوم: اجزاء زمان در زمان هستند.

مثال سوم: نهایت زمان در زمان است.

اینکه نهایت زمان در زمان است روشن می باشد چون «آن» اگرچه وجود خارجی ندارد ولی وجود فرضی دارد این «آنِ» فرضی یا موهوم، فی الزمان است یعنی هر جای زمان را اگر بخواهید متوقف کنید «آن» ی درست می شود که در زمان است ولی در زمان غرق است و شما با فرضتان، ممتاز و جدا و معین می کنید. اینکه می گوییم در زمان غرق است به معنای این نیست که وجود دارد بلکه به معنای این است که همان زمان مستمر را داریم و تکه تکه را می توان «آن» فرض کرد.

اما اینکه انواع زمان یا اجزاء زمان در زمان باشند هم روشن است. شما قطعاتی برای یک زمان مستمر فرض می کنید که هر کدام از قطعات، زمان محدود باشد یعنی تدریجی و قابل انقسام باشد. مثل «آن» نباشد که قابل انقسام نیست.

یکبار تمام زمان را امر واحد می گیرید در اینصورت این قطعات، اجزاء می شوند و یکبار هر قطعه ای را زمان جدا می گیرد در این صورت این قطعات، انواع می شوند.

پس این قطعات به یک لحاظ اجزاءند و به یک لحاظ انواع هستند. پس اگر بگوییم هر قطعه ای یک زمان محدود است که در زمانِ نامحدود موجودند انواعِ زمان می شوند اگر بگوییم هر کدام قطعه ای از یک زمان هستند اجزاء زمان هستند.

کلام مصنف این است که چون نهایت می تواند فی الشی باشد و انواع می توانند فی الشی باشند و اجزاء می توانند فی الشی باشند پس «آن» که نهایت است می تواند در زمان باشد مقدم و موخر و ساعت و زمان و... می توانند در زمان باشند (این مثال برای انواع و اجزاء هر دو است) اگر زمان را یک امر واحد مستمر بگیریم ساعت، جزء می شود و اگر زمان را عبارت از قطعات بگیریم ساعت، نوع می شوند.

ص: ۳۰۶

وقتی گفته می شود «آن» در زمان است یعنی می توانی بگویی «ابتدا» در زمان است یا «انتها» در زمان است به شرطی که «ابتدا» و «انتها» را غیر منقسم بگیرید نه اینکه قطعات ابتدایی یا قطعات انتهایی بگیری چون آنها داخل در اجزاء یا انواع هستند.

توضیح عبارت

(و لانه قد یقال لانواع الشیء و لاجزائه و لنهایاته انها شی فی الشی)

ضمیر در «انها» به انواع و اجزاء و نهایات برمی گردد.

چون به انواع شی و اجزاء شی و نهایات شی گفته می شود که این اجزاء و انواع و نهایت، شیءٌ فی الشیء هستند.

(فالمتقدم و المتاخر و الآن ایضا و الساعات و السنون یقال انها فی الزمان)

در بحث خودمان می گوییم متقدم و متاخر و «آن» و ساعات و سنون گفته می شود که فی الزمان هستند.

«الآن فی الزمان» برای نهایه الشی فی الشی است.

«فالمتقدم و المتاخر و الساعات و السنون فی الزمان» هم برای انواع الشی و هم برای اجزاء الشی است بستگی به نگاهی است که به آنها داشته باشیم.

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۸ قوله (فالآن فی الزمان)

تا اینجا بیان کردیم که چه چیزهایی در زمان هستند بعضی از آنها را به عنوان مثال بیان کردیم حال از اینجا تنظیر و تشبیه می کند و میگوید واحد، فی العدد است. زوج و فرد فی العدد هستند. اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره فی العدد هستند.

نظیر این سه مثال را برای زمان حساب می کنیم و اینطور می گوییم: «آن» فی الزمان است همانطور که واحد در عدد است. متقدم و متاخر فی الزمان هستند همانطور که زوج و فرد در عدد است. ساعات و ایام فی الزمان هستند همانطور که اثنان و ثلاثه و اربعه و عشره در عدد هستند. این سه تنظیر باید توضیح داده شوند.

بیان وجه شبه در اینکه «آن» در زمان است همانطور که وحدت در عدد است:

وجه شبه اول: همانطور که واحد، عدد نیست ولی با تکرارش عدد ساخته می شود همچنین «آن» زمان نیست ولی با تکرارش به شرط اینکه «آنِ» سیال فرض شود زمان ساخته می شود («آنِ» معمولی با تکرارش زمان ساز نیست چنانکه در فصل قبل این را گفتیم) این یک وجه شبه بود.

وجه شبه دوم: این وجه شبه را مرحو م آقا جمال فرموده. ایشان ابتدا اشکال می کند سپس توضیح می دهد که مراد مصنف چه می باشد. اشکال مرحوم آقا جمال این است که این تشبیه صحیح نیست چون واحد، جزء عدد است و «آن»، جزء زمان نیست بلکه «آن»، نهایت زمان است و واحد، نهایت عدد نیست. لذا از هر طرف که حساب کنی بین آنها بینونت است. سپس مرحوم آقا جمال این مطلب را فرض می کند و میگوید عددِ واحدی که عارض بر عشره شده باشد نه اینکه خود واحد را فرض کند. مثلا می گوییم عشرةٌ واحده یا عشرینٌ واحد یعنی یک ده تا و یک بیست تا. آیا می توان این واحد را مشبهٌ به برای «آن» قرار داد؟ مرحوم آقا جمال می فرماید باز هم نمی توان این واحد را مشبهٌ به برای «آن» قرار داد. چون این واحد، نهایت عدد نیست یا نهایت عشره نیست در حالی که «آن»، نهایت زمان است پس مشابهتی بین واحد و «آن» وجود ندارد. سپس در پایان توضیح می دهد می فرماید که مشابهت فقط در عروض است. همانطور که وحدت عارض عدد می شود مثلا گفته می شود «عشرةٌ واحده» همچنین نهایت شی عارض بر شی می شود یعنی شباهت فقط در عروض است.

ص: ۳۰۸

در وجه شبه اول، شباهت را در جای دیگر هم بردیم یعنی گفتیم واحد، عدد نیست ولی عدد ساز است «آن» هم زمان نیست ولی زمان ساز است ولی «آن» را مقید کردیم که چه «آن» ی زمان ساز است و وجه شبه را تعیین کردیم ولی مرحوم آقا جمال می فرماید وجه شبه وجود ندارد. فقط وجه شبه را در عروض می گیرد و می گوید همانطور که نهایت شی بر شی عارض می شود (یعنی «آن» بر زمان عارض می شود) وحدت هم بر عدد عارض می شود پس مشابهت در عروض است.

بیان وجه شبه در اینکه متقدم و متاخر در زمان است همانطور که زوج و فرد در عدد هستند:

وجه شبه اول: زوج و فرد، دو حالتی هستند که بر عدد عارض می شوند. هر کدام بر یک ضیف از عدد عارض می شوند. متقدم و متاخر هم همینگونه است که متقدم بر صنفی از قطعات زمان عارض می شود. متاخر بر صنف دیگر عارض می شود پس شباهت در این است که هر دو حالت هستند یعنی زوج و فرد حالت برای عدد هستند و متقدم و متاخر حالت برای قطعات زمان هستند.

وجه شبه دوم: همانطور که عدد، انواعش و افرادش از زوج و فرد خالی نیست همچنین زمان، انواعش یا اجزائش از مقدم و موخر خالی نیست.

این وجه شبه دوم با وجه شبه اول فرق ندارد در وجه شبه اول، حالت و عارض گرفتیم اما در وجه شبه دوم گفتیم از این حالت و عارض خالی نمی شوند یعنی باز هم حالت و عارض بودن را حفظ کردیم ولی گفتیم عدد از این دو حالت خارج نمی شود زمان هم از این دو حالت خارج نمی شود.

ص: ۳۰۹

بیان وجه شبه در اینکه ساعات و ایام در زمان است همانطور که اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره در عدد هستند. این را به دو صورت تبیین می کنیم.

وجه شبه اول: ساعات و ایام، اجزاء هستند که در زمان (یعنی در کل) هستند. اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره انواع هستند که در جنس (یعنی در عدد) هستند.

وجه شبه دوم: ساعات و ایام انواع هستند که در زمان (یعنی در کل) هستند و اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره هم انواع هستند که در جنس (یعنی در عدد) هستند. پس در مورد اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره و در هر دو عبارت، تعبیر به نوع کردیم اما در ساعات و ایام، یکبار تعبیر به نوع کردیم و یکبار تعبیر به جزء کردیم که جهت آن روشن است زیرا قطعات زمان را یکبار زمان می بینیم لذا اطلاق نوع می کنیم و یکبار قطعات را زمان نمی دانیم بلکه اصل را زمان می دانیم و بر این ساعات و ایام اطلاق جزء می کنیم. یعنی قطعات زمان را می توان جزء گرفت و می توان نوع گرفت. لذا دو وجه شبه بیان کردیم اما تشبیه نوع به نوع رساتر است از تعبیر جزء به نوع.

نکته: اثنین و ثلاثه را تصریح کردند که جزء عدد نیست بلکه نوع است. اعداد را مصنف در الهیات شفا بحث کرده و اجازه نمی دهد که اعداد را جزء بگیری. چون عدد، یک امر انتزاعی است زیرا چیزی به نام عدد نداریم هر چه داریم همین ۲ و ۳ و ۴ است. پس نمی توان اثنین و اربعه را جزء العدد بگیری. از طرفی نمی توان اثنین را جزء ثلاثه گرفت با اینکه اثنین در ثلاثه هم موجود است ولی جزء ثلاثه نمی توان گرفت هکذا ثلاثه را نمی توان جزء عشره گرفت بلکه هر کدام انواع مستقل است لذا ما از عدد تعبیر به انواع کردیم و تعبیر به اجزاء نکردیم چون عدد را نه می توان جزء عدد بزرگتر قرار داد و نه جزء مطلق العدد قرار داد.

ص: ۳۱۰

توضیح عبارت

(فالآن فی الزمان کالوحده فی العدد و المتقدم و المتاخر کالزوج و الفرد فی العدد)

«و المتقدم و المتاخر» یعنی متقدم و متاخر در زمان مثل زوج و فرد در عدد هستند.

(و الساعات و الایام کالاثنین و الثلاثه و الاربعه و العشره فی العدد)

یعنی ساعات و ایام در زمان مثل اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره در عدد هستند.

صفحه ۱۷۱ سطر اول قوله (و الحرکه فی الزمان)

تا اینجا سه امر بیان شد: ۱ـ «آن» در زمان است ۲ـ متقدم و متاخر در زمان هستند ۳ـ ساعات و ایام در زمان هستند. تا اینجا سه چیزی که در زمان هستند تعریف شد. الان می خواهد بگوید حرکت در زمان است بعداً هم می گوید متحرک در زمان است و در ادامه می گوید سکون در زمان است و در پایان می گوید تغیرات در زمان هستند. یعنی مصنف ۷ مورد از اموری که در زمان واقع می شوند را می شمارد. تا الان سه مورد را شمرده است. حال مورد چهارم که حرکت است را بیان می کند:

حرکت در زمان است و این را تشبیه می کند و می فرماید حرکت معروض زمان است و به توسط عارضش که زمان است اندازه گیری می شود. معروض برای مقدّر خودش است. مقولات عشر به تعبیر مرحوم صدرا که می گوییم عشره الاعراض یعنی اعراض عشره. به تعبیر مصنف: اینها معروض عشره اند و عشره، مقدّر اینها است. پس حرکت در زمان مثل مقولات عشر است در عشریت یا مثل اعراض عشر است در عشریت. البته کلام مرحوم صدرا که تعبیر به مقولات عشر می کند مانوس تر است. یعنی همانطور که، حرکتی که معروض است در زمانی که عارض و مقدّر است واقع می شود همچنین مقولات عشر که معروض اند در عارضی که عشریت و مقدرند واقع شده است.

ص: ۳۱۱

توضیح عبارت

(و الحرکه فی الزمان کالعشره الاعراض فی العشره)

«عشره الاعراض» یعنی اعراض عشره. تعبیر مرحوم صدرا هم مقولات عشره است.

مراد از عشره الاعراض مقولات نیست چون مقولات ۹ تا هستند بلکه مراد ۱۰ تا عرض است هر چه که باشد لذا مرحوم صدرا لفظ اعراض را برداشته و به جای آن مقولات گذاشته و شما می توانی به جای مقولات و اعراض، ۱۰ تا کتاب بگذاری. این، مثال است و الا خود مصنف می داند مقولات، ۹ تا است. پس می گوییم ولو همه آن ۱۰ تا اعراض از سنخ کیف یا کم باشد یعنی هر ۱۰ تا شی که حساب کنی در عشریت هستند. حرکت هم به همین بیان در زمان است.

صفحه ۱۷۱ سطر اول قوله (و المتحرک)

مورد پنجم از اموری که در زمان است را می شمارد و می فرماید متحرک در زمان است اما با واسطه حرکتش که در زمان بود متحرک هم در زمان خواهد بود. مثلا یک انسان که ۱۰ تا عرض دارد می گوییم این انسانِ واحد، در عشریت است به این اعتبار که ۱۰ تا عرض بر انسان مترتب شده می گوییم انسان در عشریت است. یعنی انسان در عشریت است مع الواسطه. اعراضِ انسان در عشریت است بلاواسطه. در اینجا هم متحرک، در زمان است با واسطه حرکت، و حرکتِ متحرک هم در زمان است بلاواسطه یعنی اگر این متحرک، حرکت نمی کرد و این حرکت در زمان نبود متحرک هم در زمان نبود همچنین اگر آن ۱۰ تا عرض، در عشریت نبودند موضوع واحدی که برای این ۱۰ تا عرض است آن هم در عشریت نبود. (ما عمداً موضوع را واحد فرض کردیم شما ممکن است موضوع را ۱۰ تا فرض کنی. اگر موضوع را ۱۰ تا فرض کنی نیاز به واسطه ندارد چون این ۱۰ تا موضوع در عشریت هستند بدون احتیاج به واسطه ولی ما می خواهیم واسطه درست کنیم لذا موضوع را واحد فرض کردیم).

ص: ۳۱۲

توضیح عبارت

(و المتحرک فی الزمان مثل الموضوع للاعراض العشره فی العشریه)

موضوعِ اعراض عشره بواسطه اعراض عشره در عشریت است متحرک هم به واسطه حرکت، در زمان است.

صفحه ۱۷۱ سطر ۲ قوله (و لان السکون)

مورد ششم از اموری که در زمان است را می شمارد و می فرماید سکون در زمان است. ابتدا باید سکون را توضیح بدهیم. سکون را دو گونه می توان لحاظ کرد یکبار ثابت مستمر لحاظ می کنیم در این صورت سکون در زمان نیست، بلکه مع الزمان است. چون اگر در زمان بود با تغییر زمان تغییر می کرد. (ما دنبال چیزی می گردیم که فی الزمان باشد نه مع الزمان).

اما یکبار سکون را معروض تقدم و تاخر فرض می کنیم یعنی جانشین حرکت می کنیم و مثل حرکت آن را دارای مقدم و موخر قرار می دهیم در این صورت می توان گفت که سکون در زمان است اما چگونه آن را دارای مقدم و موخر قرار می دهیم؟ مصنف جو اب می دهد که مثل سکونی که بین دو حرکت واقع شود که قطعه ای از این سکون را به حرکت قبلی نزدیک می کنیم و می گوییم مقدم است و قطعه ای را به حرکت بعدی نزدیک می کنیم و می گوییم موخر است. الان این سکون را به دو قطعه تقسیم کردیم که یک قطعه به حرکت مقدم نزدیک است و مقدم است و یک قطعه به حرکت موخر نزدیک است و موخر است. لذا سکون را تقسیم به مقدم و موخر می کنیم یعنی در واقع فکر می کنیم به جای این سکون اگر حرکت حاصل می شد چه وضعی وجود می گرفت الان هم که سکون موجود شده همان وضع وجود گرفته است. یعنی بین الحرکتین، سکون واقع شد ما فرض می کنیم بین الحرکتین هم حرکت واقع شد یعنی یک حرکتی در این وسط واقع شد که از یک طرف متصل به حرکت قبل بود و از طرف دیگر متصل به حرکت بعد است حال ما به جای این حرکت وسطی، سکون را گذاشتیم. اگر حرکت وسطی می بود مقدم و موخر پیدا می کرد الان که سکون به جای آن قرار گرفته مقدم و موخر دارد. اما سوال این است که چرا سکون را به جای حرکت می گذاریم؟ مگر می شود سکون را به جای حرکت بگذاریم؟ مصنف جواب می دهد که بله می توان سکون را به جای حرکت گذاشت. زیرا وقتی سکون را تعریف می کنیم می گوییم سکون عبارتست از «عدم الحرکه عما من شانه الحرکه» یعنی چیزی که می تواند حرکت کند اگر حرکت نکرد گفته می شود ساکن است پس سکون با حرکت این رابطه را دارد لذا می توان سکون را به جای حرکت گذاشت. اگر بین سکون و حرکت تباینِ کامل بود به طوری که هیچگونه ارتباطی با هم نداشتند یعنی سکون، عدم حرکت بود و «عما من شانه ای یتحرک» نبود ما نمی توانستیم به جای سکون، عدم حرکت را بگذاریم مثلاً سکون را عبارت از عدم الحرکه بگیریم به طوری که سکون بر مجردات هم اطلاق می شد در این صورت نمی توانستیم به جای حرکت، سکون بگذاریم.

اگر به جای سکون، حرکت گذاشتیم همانطور که حرکت، تقدم و تاخر دارد سکون هم تقدم و تاخر پیدا می کند و جلسه قبل گفتیم اگر چیزی تقدم و تاخر داشت در زمان هست پس سکون در زمان است علی احد وجهَی یعنی سکون بنابر یکی از دو وجهش در زمان است یعنی بر وجهی که معروضِ تقدم و تاخر باشد در زمان است نه بر وجهی که مستمر ثابت باشد.

توضیح عبارت

(و لان السکون اما ان یتوهم مستمرا ثابتا ابدا)

در مورد سکون دو فرض است. فرض اول این است که سکون اینگونه توهم می شود که یا همیشه مستمر ثابت است در این صورت سکون در زمان نیست بلکه مع الزمان است چون بخش مقدم و موخر پیدا نمی کند و وقتی بخش مقدم و موخر پیدا نکرد در زمان نمی تواند باشد.

(و اما ان یتوهم بحیث یعرض له تقدم و تاخر بالعرض)

فرض دوم این است که سکون اینگونه توهم شود که تقدم و تاخرِ بالعرض (یعنی به توسط حرکت) بر آن عارض می شود (بالعرض یعنی سکون را به جای حرکت قرار دهیم یا بین دو حرکت قرار دهیم و به توسط این دو حرکت برای آن، جزء مقدم و موخر پیدا کنیم و بگوییم جزء مقدمش آن است که نزدیک به حرکت قبل است و جزء موخرش آن است که نزدیک به حرکتِ بَعد است.

(و ذلک بسبب الحرکتین اللتین یکتفیانه)

نسخه صحیح «تکتنفانه» است یا اگر رعایت مذکر و مونث نکنیم «یکتنفانه» است. در هر صورت نسخه کتاب ما غلط است البته در بعضی نسخ، «تکتفانه» است.

ص: ۳۱۴

«ذلک» یعنی عروض تقدم و تاخر بر سکون بالعرض.

ترجمه: و آن به سبب دو حرکتی که این سکون را در برمی گیرند و در وسط خودشان قرار می دهند.

در فرض اول، سکون را ثابت فرض کرد و آن را نقطه مقابل حرکت قرار داد در اینصورت حرکت را نمی توان جای سکون قرار داد اما در فرض دوم گفت سکون دارای تقدم و تاخر است بالعرض یعنی بواسطه حرکت. پس در این فرض دوم سکون را با حرکت مرتبط کرد و به تعبیر دیگر، حرکت را جانشین سکون کرد و گفت حرکت را به جای سکون بگذار و تقدم و تاخر درست می شود پس در خود سکون هم به توسط حرکت، تقدم و تاخر درست می شود. یعنی حرکت را به جای سکون گذاشت حال از مصنف سوال می شود که به چه دلیل حرکت را به جای سکون گذاشتی؟ مصنف با عبارت «اذ السکون ... » جواب می دهد که حرکت با سکون این ارتباط را دارد که سکون، «عدم الحرکه عما من شانه ان یتحرک» است نه اینکه سکون، «عدم الحرکه مطلقا» باشد یعنی شانیت حرکت در شیءِ ساکن، اخذ شده است اینطور نیست که شی ساکن فقط حرکت نداشته باشد بلکه شیئ است که می توانست حرکت داشته باشد و الان حرکت ندارد. این شیئ که شانیت حرکت دارد و الان ساکن است را می توان متحرک فرض کرد و وقتی متحرک فرض کردیم تقدم و تاخر درست می شود و الان هم که ساکن است تقدم و تاخر درست می شود.

(اذ السکون عدم حرکه فیما من شانه ان یتحرک لا عدم الحرکه مطلقا)

ص: ۳۱۵

«اذ السکون» تعلیل است برای «بالعرض»، یعنی چرا برای سکون در این وجه، تقدم و تاخرِ بالعرض درست کردید یا می توان گفت تعلیل برای «بسبب الحرکتین» است. بالاخره علت برای این است که چرا در سکون، حرکت را اخذ می کنید؟ آیا به عنوان واسطه اخذ می کنید یا به عنوان جانشین اخذ می کنید.

ترجمه: زیرا سکون، «عدم حرکت مطلقا» نیست بلکه «عدم حرکت فیما من شانه ان یتحرک» است.

(فلا یبعد ان یکون بین حرکتین)

در این صورت عقل به ما اجازه می دهد که به جای سکون حرکت بگذاریم و وقتی به جای سکون حرکت گذاشتیم تقدم و تاخر درست می شود و به توسط همین تقدم و تاخری که از ناحیه حرکت درست شد سکون هر صاحب تقدم و تاخر می شود پس متقدم و متاخرِ بالعرض شد.

«بین حرکتین» یعنی یک حرکتِ مقدم و یک حرکتِ موخر فرض کن.

(فمثل هذا السکون له بوجه ما تقدم و تاخر)

مثل این سکونی که بین الحرکتین فرض کردیم بوجه مّا (یعنی اگر مستمرِ ثابت نبینیم بلکه حرکت را جانشین آن کنیم) برای این سکون تقدم و تاخر است.

(فهو ادخل وجهی السکون فی الزمان دخولا بالعرض)

چه وقت می توان گفت سکون در زمان است؟ با این وجه دوم می توانیم بگوییم سکون در زمان است.

ضمیر «فهو» به «وجه ما» برمی گردد.

ترجمه: پس این وجه ما (که در این وجه مّا حرکت را جانشین سکون کردید و به توسط حرکت، برای سکون تقدم و تاخر درست کردید) از بین دو وجهی که برای سکون است (که آن دو وجه عبارت بود از: ۱ـ ثابت و مستمر باشد ۲ـ معروض تقدم و تاخر باشد) می تواند سکون را در زمان داخل کند اما دخول بالعرض (یعنی دخول بواسطه حرکت).

ص: ۳۱۶

پس بالاخره سکون در زمان داخل می شود و صدق می کند که سکون در زمان است.

«ادخل» افعل تفضیلِ تعیینی است نه افعل تفضیلِ تفضیلی باشد. در افعل تفضیل تفضیلی، نشان می دهد که آن وجه دیگر هم می تواند در زمان باشد ولی این وجه دوم راحت تر در زمان است اما افعل تفضیل تعیینی نشان می دهد که فقط همین وجه سکون را در زمان داخل می کند مثل این آیه قرآن که می فرماید «و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض» می گویند افعل تفضیل تعیینی است نه اینکه اولی است که اینچنین باشد و می تواند غیر این هم باشد. در ما نحن فیه هم اینگونه است که تنها وجهی که سکون را در زمان داخل می کند همین وجه است نه اینکه هر دو وجه، سکون را در زمان داخل کنند و این وجه دوم داخل تر کند.

صفحه ۱۷۱ سطر ۵ قوله (و التغیرات)

مورد هفتم و آخرین موردی که در زمان است را می شمارد و می فرماید تغیّرات هم در زمان هستند.

تغیّر دو گونه است ۱ــ تغییری که من الازل الی الابد است و اول و آخر ندارد یعنی از جایی شروع نمی کند و به جایی ختم نمی شود مثل تغییر وضعی فلك که تغییر است اما من الازل الی الابد است و ابتدا و انتها ندارد. این قسم اول در زمان نیست بلکه سازنده زمان است بر فرض هم بگویید در زمان است، حرکت در زمان می باشد و قبلا حرکت در زمان را گفتیم پس باید تغیری را بیان کنیم که تغیر من الازل الی الابد نباشد.

۲ــ تغیّری کـه تغیّر مکـانیه اسـت و تغیر مکـانیه تغیری است که از یـک جـا شـروع می کنـد و به یـک جـا ختم می کنـد یعنی محدودند و برای تغیر مکانیه مثال به تغیر در کیف می زند مثل تسـخن، که تغیر در سخونت است یا از مقوله ان ینفعل است یا سخونت، کیف است. این تغییر در سـخونت، دارد انجام می شود. که اگر تغییر در سـخونت انجام می شود تغییر در تسـخن هم انجام می شود. ممکن هم است تغییر در تسخن انجام بشود و تغییر در سخونت انجام نشود.

مثلاـ این آتش، یک درجه معینی از حرارت دارد حال این آتش را زیر آب می گـذاریم تسـخن، تغییر می کنـد ولی سـخونت تغییر نمی کنـد مگر اینکه دوبـاره یـک هیزم جدیـدی بیـاوریم و آتش جدیـدی کنـار آتش قـدیم قرار بـدهیم در این صورت سخونت عوض می شود و کاملتر می گردد.

توضیح عبارت

(و التغیرات التی تشبه الحرکه المکانیه فی انها تبتدی، من طرف الی طرف)

تغیّراتی که شبیه حرکت مکانیه است در اینکه از طرفی شروع می کند و به طرفی هم ختم می کند.

(کما تاخذ التسخن من طرف الی طرف)

چنـانکه تسـخن از طرفی به طرفی می رود. (البته می توان سـخونت را هم به عنوان مثـال بیـان کرد ولی مصـنف تسـخن را بیان کرده)

(هی داخله فی الزمان لاجل ان لها تقدما و تاخرا)

این عبارت خبر برای «والتغیرات» است.

ترجمه: تغیّراتی که شبیه حرکت مکانی انـد داخل در زمان انـد چون قاعده کلّی که در جلسه قبل توضـیح دادیم بر آنها منطبق می شود زیرا گفتیم برای این تغیرات تقدم و تاخر است و هرچه تقدم و تاخر دارد در زمان است.

ص: ۳۱۸

صفحه ۱۷۱ سطر ۷ قوله (فاذا کان)

از اینجا می خواهد توضیح بیشتری بدهد و یک نوع تغیر را می خواهد از بحث بیرون کند (تغیری که ابتدا و انتها ندارد را قبلا از بحث بیرون کرد حال یکی از این تغیراتی که ابتدا و انتها دارد را می خواهد از بحث بیرون کند) یعنی مثلا در تسخن که اول و آخر دارد یک نوع از تغیّرش را نمی توان گفت که در زمان است یعنی در زمان بودن را می توان بر آن صدق نداد. توجه کنید که یکبار این تسخن، تدریجا حاصل می شود مثلا- جزئی از این جسم گرم می شود و دوباره جزء دوم گرم می شود سپس جزء سوم و... تا در آخر کل این جسم گرم می شود. ولی این تسخن، تسخنی است که اتصال مسافتی دارد. (یعنی فقط اتصال زمانی ندارد) یعنی این تسخن مسافتی را طی می کند (البته مسافت هر حرکتی به حسب خودش است و لازم نیست که مسافت، مکانی باشد) که این مسافت اتصال دارد. این چنین تغیّری اتصال مسافتی دارد اتصال زمانی هم دارد و ما اینگونه تغییری را الان مطرح نمی کنیم اما یک نوع تغیّر است ک فقط اتصال زمانی و تقدم و تاخر زمانی دارد و آن این است که اینگونه فرض کنیم که تغیری تمام متغیّر را یکباره گرفت نه اینکه بتدریج، جزء جزء این متغیر را تغییر داد. در این صورت مسافتی طی نشده و اتصال مسافتی یا تقدم و تاخر مسافتی وجود ندارد. در اینجا فقط تقدم و تاخر اتصال زمانی است چون مسافتی طی نشده است این تغیر را می توان گفت که در زمان است اما آن اوّلی را اگر بگوییم فی الزمان است فی المسافه هم هست. مصنف تعبیر به لفظ «فقط» می کند و می گوید «اتصالش فقط زمانی است» زیرا تقدم و تاخرش فقط زمانی است چون تقدم و تاخر زمانی دارد و تقدم و تاخر مسافتی ندارد لذا اتصالش زمانی می شود و به راحتی می توان گفت اینچنین تغیری در زمان است. پس قیدی آورد و گفت متغیری که تغیر، کل آن را بگیرد نه اینکه جزء جزء را بگیرد زیرا اگر اینگونه باشد مسافت پیدا می کند.

توضیح عبارت

(فاذا کان تغیر مّا یاخذ المتغیر کلّه جمله)

«یاخذ» را به معنای «یعرض» می گیریم.

ترجمه: اگر تغیّری بر کل متغیر عارض شود (نه بر جزئی سپس بر جزء دیگر)

«جمله» تاکید است یعنی بر کل متغیر به طور مجموعی عارض شود.

(فیذهب الی الاشتداد او النقص)

ضمیر در «فیذهب» به تغیر برمی گردد. شاید بتوان به متغیر هم برگرداند اما اگر به تغیر برگردد بهتر است. چون ضمیر فعل های بعدی هم به تغیر برمی گردد.

ترجمه: پس آن تغیر(که سخونت است) به اشتداد یا نقص می رود

(فان له من الاتصال الاتصال الزمانی فقط)

پس برای تغیر از اتصال، اتصال زمانی فقط است نه اتصال زمانی و مسافتی باشد بله در جایی که تغیر، متغیر را جملةً نمی گرفت بلکه شیئا فشیئا می گرفت که تغیر زمانی و مسافتی با هم است اما در این فرضی که الان می کنیم و می گوییم تغیر، متغیر را جملةً بگیرد اتصال، فقط اتصال زمانی است و مسافتی نیست.

(فان له تقدما و تاخرا فی الزمان فقط)

چرا اتصال را زمانی می گیریم چون برای آن تغیر تقدم و تاخر در زمان است.

آن اولی که تغیّری، متغیر را جزء فجزء می گرفت تقدم و تاخر مسافتی و زمانی داشت اما این تغیری که متغیر را جملةً می گیرد فقط تقدم و تاخر زمانی دارد لذا فقط اتصال زمان دارد و وقتی که فقط اتصال زمانی داشت می توان به آسانی گفت که این تغیر در زمان است.

ص: ۳۲۰

(و لذلک لیس له فاعل الزمان الذی هو اتصال الحرکه فی مسافه او شبه مسافه)

به نظر می رسد تا اینجا مطلب تمام شد و بیان شد که تغیرات هم از اموری است که فی الزمان بودن در مورد آنها صادق است ولی هنوز بحث را ادامه می دهد و می گوید «و لذلک لیس له فاعل الزمان» مراد از «لذلک» این است که چون آن تغیّر، زمانی است یعنی تقدم و تاخر زمانی است و در نتیجه دارای اتصال زمانی است لذا فاعلِ زمان برای این تغیر نیست. توجه کنید که فاعل زمان را جلسه قبل توضیح دادیم. گفتیم حرکت به کمک اتصالِ مسافت، اتصال پیدا می کند و این حرکتی که اتصالِ مسافتی پیدا کرده سبب اتصال زمان می شود و چون اتصال زمان، ذات زمان بود گفتیم حرکتی که به توسط اتصال مسافت، اتصال پیدا کرده سبب زمان می شود. فاعل زمان، حرکتی که اتصال مسافتی دارد بود. این تغیری که الان توضیح می دهیم اتصال مسافتی ندارد فقط اتصال زمان دارد. پس آن حرکتی که اتصال مسافتی داشت و فاعل زمان بود دیگر فاعل این تغیر نمی شود چون آن حرکت اتصال مسافتی داشت و این تغیر با مسافت کاری ندارد و فقط زمانی است لذا آن حرکت نمی تواند فاعل این تغیر باشد. فاعلِ این تغیّر، عوامل بیرونی است. نه اینکه حرکت، باعث شود. بلکه یک عاملی است که باعث این تغیر شده زمان را حرکت می سازد اما تغیر در تسخن را مثلا، آتش می سازد و تغیر در برودت را، آن جسم بارد می سازد. عامل تغیر حرکت نیست یعنی آنچه که عامل و فاعل زمان بود فاعل تغیّر نیست.

ص: ۳۲۱

ترجمه: و به خاطر آن (یعنی چون این تغیر فقط تقدم و تاخر زمانی و فقط اتصال زمانی دارد) برای این تغیر، فاعل الزمان نیست (مراد از فاعل الزمان را با «الذی هو... » بیان می کند) که فاعل زمان اتصال حرکت در مسافت یا شبه مسافت بود.

توضیح: متحرك وقتی در کیف و کم و مکان و جوهر و... حرکت می کند مسافت دارد. اگر در وضع حرکت کند ممکن است حرکت مکانی و حرکت وضعی هم داشته باشد. بستگی به متحرك دارد. متحرك اگر مکانی داشت حرکت وضعی آن، حرکت مکانی هم هست اما ممکن است مثل فلك، در مکان حرکت نکند بلکه فقط در وضع حرکت کند. آن مسیری که این متحرك طی می کند مسافت نیست بلکه شبه مسافت است. شبه مسافت در حرکت وضعی حاصل می شود مسافت در چهار حرکت دیگر (حرکت إینی، کمّی، کیفی، جوهری) واقع می شود این ۴ تا در مسافت انجام می شوند اما حرکت وضعی در مسافت انجام نمی شوند بلکه در شبه مسافت انجام می گیرد. اما چرا به آن «شبه مسافت» می گوییم؟ بیان می کنیم که در حرکت وضعی، شیء از مماسه ای به مماسه دیگر منتقل می شود. از موازاتی به موازات دیگر منتقل می شود این بمنزله این است که از مکانی به مکان دیگر منتقل شده است نه اینکه واقعا از مکانی به مکانی منتقل شده باشد. مثلا این فلك که از مکانی به مکان دیگر منتقل شده. در درون فلك بالاـ نقطه ای از این فلك با نقطه ای از فلك بالایی مماس شده در وقت حرکت کردن، این مماسه تغییر می کند. یا نقطه ای از این فلك با نقطه ای از فلك بالایی موازات دارد که با حرکت کردن، این موازات را عوض می کند. تبدیل موازات و مماسه بمنزله تبدیل مسافت است لذا حرکت را که در مسافت انجام نمی شود می گویند در شبه مسافت دارد انجام می شود چون تبدیل موازاتها و مماسه ها شبیه تبدیل مکان است پس چیزی که حرکت در آن انجام می گیرد شبیه چیزی است که حرکت مکانی در آن انجام می گیرد. آنچه که حرکت مکانی در آن انجام گرفت مسافت بود و این که حرکت وضعی در آن انجام می گیرد شبه مسافت است.

ص: ۳۲۲

همه جا حرکتهای وضعی در شبه مسافت واقع می شود چه در فلک باشد چه در غیر فلک باشد ولی در غیر فلک چون مکان، تبدیل نمی شود حرکتِ وضعیِ تنها را راحت تر می توان تصور کرد والاّ در جاهایی که حرکت وضعی و حرکت مکانی است باید تعیین کنیم که حرکت وضعی اش در شبه مسافت است و حرکت مکانی اش در مسافت است.

(و هو مع ذلک ذو تقدم و تاخر)

ضمیر «هو» به تغیر برمی گردد و «ذلک» یعنی با اینکه فاقد فاعل الزمان است و اتصال مسافتی را ندارد.

تغیّر، فاعل زمان را ندارد ولی بیگانه از زمان نیست لذا این تغیر با اینکه فاقد فاعل الزمان است اما تقدم و تاخر را دارد و بیگانه با زمان نیست لذا می گوییم در زمان است.

(فهو متعلق بالزمان)

این تغیر متعلق به زمان است ولی متعلق به فاعل زمان نیست. و چون متعلق به زمان است لذا متاخر از زمان است یعنی اول، علت الزمان می آید بعداً زمان می آید و به تبع زمان این تغییر می آید و این تغیر در زمان قرار می گیرد.

(فوجوده بعد وجود عله الزمان و هو الحرکه التی فیها انتقال)

پس وجود تغیر بعد از وجود علت زمان است. (اما علت زمان چیست؟ می فرماید علت زمان) حرکتی است که در آن انتقال است (مراد از انتقال، حرکت وضعی است یعنی حرکتی که در آن انتقال وضعی است که سازنده زمان است مراد از حرکت، هر حرکتی که انتقال مکانی داشته باشد نیست چون آنها سازنده زمان نیستند) پس وجود تغیر بعد از این علت است ولی متکی به این علت نیست.

ص: ۳۲۳

(فهذه التغیرات تشارک الحرکات المسافیه فی انها تتقدر بالزمان)

مصنف، مطلبی را درباره این تغیرات توضیح می دهد و می فرماید آیا این تغیرات با حرکات مسافیه کاملا مباین اند؟ (چون ما گفتیم علت تغیرات را نمی توان حرکات مسافیه قرار داد ولی علت زمان را حرکات مسافیه قرار دادیم. حال آیا تغیرات سازگار با حرکات مسافیه نیستند؟) جواب می دهد که با حرکات مسافیه مباینت ندارند بلکه مناسبت دارند و مناسبتشان این است که همانطور که حرکات مسافی را با زمان اندازه می گیریم تغیرات را هم با زمان اندازه می گیریم پس تغیرات با حرکات مسافیه مشارکند از این جهت که هر دو با زمان اندازه گرفته می شوند.

اما از یک جهت با هم فرق دارند و آن این است که زمان، معلول این حرکات مسافیه است (یعنی معلول این تغیرات نیست) زمان هر دو (هم تغیرات و هم حرکات مسافی) را اندازه می گیرد ولی معلول هر دو نیست. معلول حرکات مسافیه است و معلول تغیرات نیست.

ترجمه: تغیرات با حرکات مسافیه مشارکت دارند در اینکه تغیرات مثل حرکات مسافیه بوسیله زمان اندازه گیری می شوند (لذا گفتیم که تغیرات در زمان هستند همانطور که حرکت را در زمان گرفتیم)

(و لا تشارکها فی ان الزمان متعلق الوجود بها معلول لها)

اما این تغیرات با حرکات مسافیه مشترک نیستند در اینکه زمان، متعلق الوجود به حرکات مسافیه است و معلول برای حرکات مسافیه است در حالی که زمان، معلول تغیرات نیست بلکه همانطور که در دو خط قبل گفتیم «فهو متعلق بالزمان» یعنی تغیر متعلق به زمان است نه اینکه زمان متعلق به تغیر باشد.

ص: ۳۲۴

(فان هذا للمسافیات وحدها)

«هذا» یعنی معلول بودن زمان مخصوص مسافیات است و مربوط به تغیرات نیست.

ترجمه: معلول بودن زمان برای حرکات مسافیه به تنهایی است نه برای تغیرات (پس در این امر، تغیرات و حرکات مسافیه با هم مشارکت ندارند).

(و قد علمت غرضنا فی قولنا الحرکات المسافیه)

این عبارت باید دنباله خط قبل نوشته شود و از عبارت «و اما الامور التی... » باید سرخط نوشته شود.

تو غرض ما را در گفتن حرکات مسافیه شناختی یعنی وقتی حرکات مسافیه می گوییم غرض ما نزد تو روشن شد. تو می دانی مراد ما از حرکات مسافیه چیست؟ حرکت مسافیه را اینطور تفسیر کردیم که فاعل زمان است و ابتدا و انتها ندارد. حرکت مسافیه یک کلمه عامّی است یعنی هر حرکتی که در مسافت انجام شود به آن حرکت مسافیه می گوییم حتی اگر آن مسافت، مکان هم نباشد. آیا همه این حرکتها سازنده زمان هستند؟ (الان حرکت مسافیه را سازنده زمان گرفت و زمان، معلول حرکت مسافیه است. اما در قبل همه حرکت مسافیه را سازنده زمان نمی دانست بلکه فقط یک نوع حرکت مسافی را علت زمان می دانست. الان کلام مصنف مطلق است و ایشان این اطلاق را قبول نداشت لذا گفت «قد علمت غرضنا... » یعنی می دانی منظور ما از حرکت مسافیه چه نوع حرکت مسافیه است گفتیم مراد ما حرکت مسافیه فلک است که نه ابتدا و نه انتها دارد چون همه حرکتها حتی حرکت مستقیم در مسافت واقع می شوند ولی اینها سازنده زمان نیستند. الان مصنف در عبارت خودش گفت زمان متعلق الوجود به حرکات مسافیه است و معلول حرکات مسافیه است و حرکت مسافیه را توضیح نداد و مطلق گذاشت. این، جای این توهم است که شما قبلاـ گفتید زمان، معلول همه حرکتهای مسافیه نیست اما در اینجا می گویید زمان معلول حرکتهای مسافیه است. بلافاصله مصنف قید می آورد و می گوید «و قد علمت...» یعنی دانستی که مراد ما از حرکتهای مسافیه که در اینجا می گوییم چیست؟ لذا همه حرکتهای مسافی را اراده نکردیم حرکت مسافی خاصی را اراده کردیم که او می تواند عامل و فاعل زمان باشد. پس این عبارت «و قد علمت ... » قید برای حرکات مسافیه است یعنی حرکات مسافیه ای که سازنده زمان است همان است که قبلا گفتیم که حرکت وضعی فلک بود و در شبه مسافت انجام می شد.

تا اینجا اصطلاح «کون الشی فی الزمان» را توضیح دادیم از اینجا اصطلاح «کون الشی لا فی الزمان» را توضیح می دهیم یا اموری که تقدم و تاخر ندارند و در نتیجه فی الزمان نیستند.

۱_ توضیح اصطلاح «کون فی الشی لا فی الزمان»۲_ اشیایی که به حیثی فی الزمان هستند و به حیثی فی الزمان نیستند. ۹۲/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۲ قوله (و اما الامور)

موضوع: ۱_ توضیح اصطلاح «کون فی الشی لا فی الزمان»

۲_ اشیایی که به حیثی فی الزمان هستند و به حیثی فی الزمان نیستند.

۳_ معنای دهر و سر مد.

توضیح دادیم که اموری در زمان هستند و اگر شیء در زمان نباشد لا فی الزمان است و آن چیزی که لا فی الزمان است یا فی الدهر است یا سرمدی است لذا دهر و سرمد را هم توضیح می دهیم پس نظر اصلی ما توضیح اصطلاح «کون الشی لا فی الزمان» ولی به مناسبتِ توضیحِ اصطلاحِ «کون الشی لا فی الزمان»، دهر و سرمد را هم توضیح می دهیم.

توضیح «کون الشی لا فی الزمان»: شیئی را می گوییم «لا فی زمان» است که تقدم و تاخر نداشته باشد ولی «مع الزمان» باشد. وقتی می گوییم «مع الزمان» باشد «آن» خارج می شود چون «آن»، مع الزمان نیست زیرا «آن» نهایت زمان است. چیزی که «آن» نباشد و تقدم و تاخر نداشته باشد «لا فی الزمان» است و اینچنین شیئ «مع الزمان» است یعنی با استمرار زمان، مستمر است. استمرار را هم بعداً معنا می کنیم. استمرار آنها به معنای بقاء آنها است ولی استمرار زمان به معنای زوال و تجدد است. آنهایی که با زمان مستمرند تجدد و زوال ندارند بلکه بقاء دارند. مجردات از این قبیل هستند که با استمرار زمان مستمرند. در داخل زمان نیستند که به توسط زمان، جز مقدم و جز موخر پیدا کنند و به تبع زمان، گذرا شوند و تجدد و تصرم برای آنها درست شود بلکه مجردات، بیرون از زمان هستند و با زمان هستند نه اینکه درون زمان باشند تا محکوم به حکم زمان بشوند. این مثال را بارها گفتیم که وقتی کنار جوی آب می ایستیم آب عبور می کند. ما با عبور آب هستیم ولی خودمان در این عبور قرار نگرفتیم اما چوبی که روی آب است در این عبور قرار گرفته و دارد عبور می کند ولی ما که همراه این جوی آب هستیم عبور نمی کنیم. آنکه معیت دارد محکوم به حکم دیگری نیست ولی آن که «فیئیّت» (یعنی فی الشی بودن) دارد محکوم به حکم دیگری است آن که «فی الماء» است حکم آب را می گیرد اما آنکه «مع الماء» است حکم آب را نمی گیرد. پس آنچه که داخل آب است (مثل آن چوب) مانند خود آب، گذرا می شود و آنچه که با آب است حکم آب را نمی گیرد. وضع زمان هم همینطور است یعنی چیزی که «فی الزمان» باشد و با زمان «فیئیّت» (یعنی فی الزمان بودن) داشته باشد مثل زمان عبور می کند و مانند زمان تقدم و تاخر پیدا می کند و آن، موجودی «فی الزمان» است. اما آن که «مع الزمان» است محکوم به حکم زمان نیست و گذر زمان و تقدم و تاخری که برای زمان است برای آن شیء نیست. اینچنین موجودی را می گویند «لا

فی الزمـان» است. این، توضـیح اموری بود که «فی زمان» نیسـتند ولی «مع الزمان» هسـتند مثل مجردات یا مثل وجود خود ما به شرطی که با زمان مقایسه اش نکنیـد و زمان را از آن منسـلخ کنیـد اما اگر با زمان مقایسه اش کنیـد «فی الزمان» می شود. ولی این، فقـط در فرض است والا ـ وجود مـا «فی الزمـان» است. البته مراد وجود دنیـاییِ مـادیِ ما هست اما وجود قبلیِ ما، که وجود عقلی بود یـا وجود بعـدیِ ما، که به قول مشا وجود عقلی است مورد بحث ما نیست زیرا آنها «مع الزمان» هسـتند و «فی الزمان» نیسـتند زیرا آنهـا ثبات دارنـد در دارِ ثبات به ما وجود می دهنـد وجودی که ثابت است نه وجودی که گـذرا باشـد مثل وجود دنیـایی. حال دار ثبات، دار عقل است یا دار جسم است اختلافی است. در معاد روحانی دار عقل است و در معاد جسـمانی دارِ جسم است اگر هر دو را قبول داشته باشیم ولی چگونه بین این دو جمع می کنیم در جای خودش بحث شده است.

ص: ۳۲۶

مصـنف برای اینکه فکر نکنیم که همه چیز در زمـان است توضـیح بیشـتری می دهـد چون الا ـن ادعـا کرد که بعض امور، «فی الزمان» نیستند بلکه «مع الزمان» هستند یعنی «فیئیّت» ندارند اما «معیت» دارند. ممکن است به نظر کسی برسد که شیئ پیدا نمی کنیم که «فی الزمـان» نباشـد و همه اشـیاء «فی الزمان» هسـتند یا لااقل به ذهن او بیایـد که «فی الزمان» بودن و «مع الزمان» بودن فرق نـدارد. ما با مثال جوی آب که زدیم فرق این دو روشن شد. حال اگر کسـی نتوانست این فرق را تشـخیص بدهد مثالی را مصـنف می زنـد که در این مثال، زمان مطرح نیست لـذا از این جهت مثال با ممثَّل فرق می کنـد بلکه فقط در این قسـمت که مقصود مصـنف است این مثال با ممثل شـریک است و آن این است که شـیئی، «فی الشـی» نیست ولی «مع الشی» است مثال به عـالَم و خردله می زنـد و می گویـد عـالم در خردله نیست امـا مع الخردله هست. خردله چیز کوچکی است ولی عـالَم، بزرگ است و چیز بزرگ نمی تواند در چیز کوچک قرار بگیرد پس برای ما معلوم است که عالم در خردله نیست.

این مثال، واضح است که «فیئیّت» در آن تصور نمی شود ولی معیت است یعنی عالم هست، خردله هم هست.

حال ممکن است کسـی فکر نکند که خردله در عالَم است چون شـی کوچک در شـیء بزرگ جا می شود این فکر، اشـکالی نـدارد ولی تسـامحی است زیرا عـالم، چیزی نیست که خردله در آن باشـد چون عـالَم، همین موجوداتِ جهان هسـتند نه اینکه یک چیزی به نام عالم داریم و این موجودات در آن قرار گرفتند. اینطور نیست که یک ظرف خاصـی به نام عالم داشـته باشیم و این موجـودات را در آن قرار بـدهیم و یکی از آنهـا خردله باشـد بلکه همه موجـودات را که جمـع کنی از مجموعش، عـالم جمع می شود و عـالم به معنـای مـا سوی الله است. ولی گفته می شود این خردله یـا انسـان جزئی از عـالم است یعنی جزئی از مجموعه موجودات انسـان است و الا ـ ظرفی به نـام عـالم نـداریم بله اگر ظرفی به نـام عـالم داشتیم اشـکال نـداشت که بگوییم خردله در عالم است.

ص: ۳۲۷

پس اینکه بگوییم عالم در خردله است» صحیح نیست و اگر بگوییم «عالم با خردله است» صحیح است.

عالم با ما انسانها هم هست. پس معیت در اینجا صادق است و «فیئیت» صادق نیست. اما نه به خاطر اینکه عالم، زمانی نباشد و نه به خاطر اینکه خردل، زمان باشد (از این جهت با ممثّل فرق می کند) بلکه از این جهت که عالم، بزرگ است و خردله کوچک است. و همین باعث شده که ما به راحتی می فهمیم که عالم نمی تواند در خردله باشد ولی می تواند با خردله باشد. پس با این مثال فهماندیم که «فیئیت» با «معیت» فرق می کند بنابراین می توانیم بگوییم شیئی، «فی الزمان» است و می توانیم بگوییم شیئی، «فی الزمان» نیست ولی با زمان، معیت دارد. پس «فیئیت» با «معیت» فرق کرد یعنی «فی الزمان» بودن با «مع الزمان» بودن فرق کرد و این مثال، این فرق را روشن کرد ولی این مثال از بحث ما بیرون است و کاری به زمان ندارد ولی این وجه شبه بین زمان و این مثال است و به خاطر همین وجه شبه، این مثال را آوردیم.

توضیح عبارت

(و اما الامور التی لا تقدم فیها و لا تاخر بوجه)

این عبارت باید سر خط نوشته شود و عبارت «و قد علمت عرضنا» مربوط به خط قبل است این عبارت عطف بر عبارت، «انما یکون الشی فی الزمان... » در صفحه ۱۷۰ سطر ۱۴ است.

ترجمه: اما اموری که در آنها تقدم و تاخری نیست بوجه

ص: ۳۲۸

«بوجه» را دو گونه معنی می کنیم:

۱ــ نه اصالتاً و نه تبعاً: یعنی در زمان تقـدم و تاخر اصالهً است اما در زمانیات، تقـدم و تاخر به تبع زمان است. اگر چیزی تقدم و تاخر نداشت به هیچ وجه یعنی نه تقدم و تاخرِ اصالتی داشت و نه تقدم و تاخرِ تبعی داشت.

۲ــ لا واقعاً و لا فرضا: یعنی بعضـی چیزها تقدم و تاخر واقعی دارند مثل اجزا زمان اما بعضـی چیزها تقدم و تاخر واقعی ندارند بلکه تقدم و تاخر فرضی دارند مثل مسافت که متصل است تقدم و تاخر فرضی دارد. حتی خود زمان هم وقتی متصل قرار داده می شود تقـدم و تـاخرش فرضـی است ولی اجزاء زمان، تقـدم و تاخر فرضـی ندارنـد یعنی زمان را با فرض تجزیه می کنیـد و اجزاء زمان با فرض درست می شونـد ولی در تقـدم و تاخر آنها، فرض شـما دخالت نمی کنـد وقتی شـما شـنبه و یکشـنبه را با فرض خودتان درست کردید شـنبه مقدم بر یکشـنبه است تقدم شـنبه بر یکشـنبه تقدم فرضـی نیست بلکه تجزیه شنبه و یکشنبه فرضـی است یعنی وقتی زمان را تجزیه می کنیـد با فرض خودتان تجزیه می کنید و اجزاء فرضـی درست می کنید ولی تقدم و تاخر این اجزاء فرضـی، واقعی است. در مسافت شـما اجزاء درست می کنیـد و تقـدم و تاخر را هم فرض می کنید چون ممکن است از آن طرف شروع می کنید آن طرف مقدم شود و ممکن است از این طرف شروع کنید که برعکس می شود.

پس «بوجه» طبق معنای دوم اینگونه ترجمه می شود: اموری که تقدم و تاخر ندارند نه واقعا نه فرضا.

(فانها لیست فی زمان و کانت مع الزمان کالعالم فانه مع الخردله و لیس فی الخردله)

این امور در زمان نیستند ولو با زمان هستند مثل عالم که با خردله است ولی فی الخردله نیست.

خردله گیاهی است که میوه ای می دهد که مثل لوبیا کشیده است و در این میوه تخم هایی وجود دارد که سیاه رنگ و تند هستند و بوی خوشی دارند. یک جسم ریز است و به خاطر ریز بودنش مثال به آن زدند. نوعاً وقتی خردله بکار می برند مراد تخم خردله است که ریز است نه گیاه خردله.

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۳ قوله (و ان کان شی)

از اینجا وارد مطلب بعدی می شود. تا اینجا دو بحث بیان شد بحث اول مربوط به اشیایی بود که «فی الزمان» هستند و بحث طولانی بود که گذشت. بحث دوم مربوط به اشیایی بود که «لا ـ فی الزمان» هستند ولی «مع الزمان» هستند. حال وارد مطلب بعدی می شود و می فرماید:

اشیایی که به حیثی «فی الزمان» هستند و به حیثی «فی الزمان» نیستند.

گاهی شیئ را پیدا می کنید که به حیثی، تقدم و تاخر پیدا می کند و به حیث دیگر تقدم و تاخر ندارند در چنین حالتی به این شیء می گوییم هم «فی الزمان» است به این حیث، و هم «لا ـ فی الزمان» است به آن حیث. مثلا موجودی را ملاحظه کنید که حرکت می کند اما به لحاظ جوهر و ذاتش ثابت است (مصنف، حرکت جوهری را قبول ندارد و لذا طبق مبنای خودش مثال می زند والّا مرحوم صدرا این مثال را کافی نمی داند و حرکت جوهری را قائل است) و حرکت نمی کند اما به لحاظ عوارضش حرکت می کند یعنی به لحاظ عوارضش تقدم و تاخر پیدا می کند و به لحاظ ذاتش تقدم و تاخر پیدا نمی کند اینچنین شیئ به آن حیثی که مقدم و موخر دارد «فی الزمان» است و به آن حیثی که مقدم و موخر ندارد «فی الزمان» نیست لذا گفتیم وجود ما منسلخاً عن الزمان، «مع الزمان» است و «فی الزمان» نیست اما وقتی عبور این وجود را به تبع عبور اعراض ملاحظه می کنید و می گویید «فی الزمان» است چون اعراض عبور می کنند و بر اثر حرکتی که دارند تقدم و تاخر پیدا می کنند این انسان، «فی الزمان» است ولی انسانیت، «فی الزمان» نیست. این انسان همراه عوارض است و عوارضش «فی الزمان» هستند بالتبع خودش هم «فی الزمان» است اما انسانیت، امر کلی است و امر کلی، مجرد است و «فی الزمان» نیست. پس این ذات به حیث ذاتش چون مقدم و موخر ندارد «فی الزمان» نیست ولی به حیث حرکتی که دارد «فی الزمان» است چون مقدم و موخر پیدا می کند.

توضیح عبارت

(و ان کان شی له من جههٍ تقدمٌ و تاخر مثلا من جهةِ ما هو متحرك وله جههٌ اخری لا تقبل التقدم و التاخر مثلا من جههِ ما هو ذات و جوهر)

ترجمه: اگر برای یک شی از حیثی تقدم و تاخر است مثلا از حیث اینکه متحرك است و برای آن شی، جهت دیگری است که آن جهت دیگر، تقدم و تاخر را قبول نمی کند مثلا از حیث اینکه جوهر و ذات است (تقدم و تاخر ندارد)

(فهو من جهه ما لایقبل تقدما و تاخرا لیس فی زمان و هو من الجهه الاخری فی الزمان)

این عبارت، جواب برای «ان کان شی» است.

ترجمه: (اگر شیئی اینچنین بود که دو حیث داشت و در یک حیث تقدم و تاخر داشت و در یک حیث تقدم و تاخر نداشت) پس این شی از این جهت که تقدم و تاخر را قبول نمی کند «فی الزمان» نیست و همین شی از جهت دیگر در زمان است.

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۵ قوله (و الشی الموجود)

از اینجا مصنف می خواهد بیان کند که دهر و سرمد به چه معنی است. دهر و سرمد را به تبع بیان اموری که «لا فی زمان» هستند بیان می کند یعنی با این بحث مناسبت دارد. اینطور نیست که بدون مناسبت وارد بحث دهر و سرمد بشود.

اشیایی که «فی الزمان» نیستند ولی «مع الزمان» هستند وجودشان دهر می شود ولی وجودشان قیاس به زمان، دهر است نه اینکه وجود خالصشان را لحاظ کنی. پس دهر به معنای «وجود ثابت منسوبا الی المتغیر او الزمان» است و در نمط ۵ اشارات بیان شده که «نسبه الثابت الی المتغیر» را دهر می گویند. در اینجا می گوید ثابت که منسوبا الی الزمان باشد یک وجودی دارد که آن وجود را دهر می گویند و می فرماید آن نسبتِ معیت را دهر می نامند. ابتدا بیان می کند که وجود منسوبا الی الزمان دهر است و نسبت این وجود به زمان را هم دهر می داند و این نسبت به نحو نسبت «معیت» است نه «فیئیت». اشیاء زمانی نسبت «فیئیّت» دارند یعنی «فی الزمان» اند ولی اشیاء دهری، با زمان نسبت «فیئیّت» ندارند یعنی «فی الزمان» نیستند بلکه نسبت «معیت» دارند و «مع الزمان اند». این وجودی که نسبت به زمان دارد و نسبتش، «فیئیت» است زمانی است و آن وجودی که نسبت به زمان دارد و نسبتش «معیت» است دهری است. در این عبارت ما یکبار دهر و یکبار دهری (یعنی «فی الدهر») را گفتیم همانطور که زمانی یعنی «فی الزمان». تفاوت این دو چیست؟ در عبارت مصنف تفاوت آن بیان شده. مصنف فرموده وجودی که «مع الزمان» است وقتی با زمان قیاس می شود آن وجود را دهر می گوییم ولی استمرار یکی از این وجودها را اگر ملاحظه می کنید می گوییم دهری است یعنی «فی الدهر» است. خود آن وجودی که استمرار دارد را «دهر» می گوید ولی به شرطی که این وجود را با زمان بسنجید و خالی آن را نگاه نکنند اما استمرار این وجود واحد را «دهری» می گوید یعنی «فی الدهر» است و سپس می فرماید نسبت ثابت به متغیر، دهر است و نسبت ثابت به ثابت را لحاظ می کند یعنی دو تا دهری را با هم ملاحظه می کند و می سنجد و می گوید این نسبت، سرمد است یعنی دو موجودی که دهری هستند و «فی الزمان» نیستند ولی «مع الزمان» هستند اگر با هم مقایسه کنید نسبه الثابت الی الثابت می شود و این، سرمد است. خود نسبت را هم سرمد می

گویند. سپس بیان می کند که وجود همین ها بدون نسبت، باز هم سرمد است که اینها در ادامه به طور مفصل بیان می شود.

ص: ۳۳۱

توضیح عبارت

(و الشیء الموجود مع الزمان و لیس فی الزمان)

ترجمه: شیئی که با زمان موجود است ولی «فی الزمان» نیست.

(فوجوده مع استمرار الزمان کله هو الدهر)

«کلّه» تاکید برای «زمان» است و تاکید برای استمرار یا وجود نیست.

این عبارت را اینگونه می خوانیم «فوجوده هو الدهر اَما مع استمرار الزمان کله» یعنی وجود آن شی که با تمام زمان همراه است (نه وجودی که با یک قطعه از زمان همراه است و بعداً از بین می رود، این را دهر نمی نامیم بلکه وجودی که با تمام زمان همراه است دهر می باشد. زمان طبق نظر مصنف امر ازلی و ابدی است پس این وجودی که همراه زمان است باید ازلی و ابدی باشد ولو ازلی و ابدی بالغیر باشد. اگر با قطعه ای از زمان همراه باشد و بعداً بمیرد و از بین برود را دهر نمی گوییم.) و به عبارت دیگر وجودی که به همراه تمام زمان استمرار دارد دهر می باشد. (یعنی وجود مقیس به تمام زمان).

اینکه بعضی دهر را تعریف کردند به «نسبت ثابت به متغیر» به خاطر این است که لفظ «مقیس» را گرفتند و از آن، تعبیر به نسبت کردند. یعنی نسبت الثابت الی المتغیر را دهر نامیدند و ما به جای لفظ «نسبت»، از کلمه «مقیس» استفاده کردیم و می گوییم «وجودی که بالقیاس الی کل زمان، مستمر باشد» یعنی در این عبارت، از لفظ «نسبت» استفاده کردیم ولی تعبیر به «مقیس» کردیم.

ص: ۳۳۲

(و کل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر)

مصنف، خود وجود مستمر را دهر گرفت و این استمرار وجود در دهر واقع می شود. این را با زمان مقایسه کنید که استمرارِ وجود ما در زمان است و خود ما به تبع اینکه استمرارِ وجودمان در زمان است خودمان هم در زمان هستیم یعنی وجود ما که مستمر می شود در زمان، مستمر می شود مثل چوبی که مستمر است اما روی آب مستمر است. این شخصی که کنار جوی آب ایستاده مستمر است اما داخل آب مستمر نیست بلکه همراه آب مستمر است. اگر استمراری در زمان واقع شد این استمرار، زمانی می شود و اگر استمراری برای وجودِ زمانی حاصل شد این استمرار، زمانی می شود اما اگر استمراری در دهر و برای وجود دهری واقع شد این استمرار، استمرار فی الدهر می شود.

ترجمه: هر وجودی از این وجودهای واحده (مثل وجود واحدی که برای عقل است یا برای نفس است) استمرار وجودش در دهر است.

(و اعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو مع کل وقت بعد وقت علی الاتصال)

از اینجا می خواهد استمرار را معنی کند و می فرماید استمرار عبارت از وجود معینی است که «کما هو» باشد یعنی دائماً همانطور باشد که بود. اما با هر وقتی که بگذرد این وجود، همان باشد که بود یعنی هر چه وقت می گذرد این وجود نمی گذرد و پیر نمی شود.

البته توجه کنید که مصنف در اینجا هر استمراری را معنی نمی کند چون خیلی از استمرارها این معنی را ندارند لذا الف و لام بر کلمه «استمرار» داخل شده که الف و لام عهد است یعنی همین استمراری که ما در مورد دهر یا دهری بکار بردیم را بحث می کنیم. بر عقل می توانیم بگوییم وجود مستمر دارد بر زمان هم می توانیم بگوییم وجود مستمر دارد ولی این استمرار با آن استمرار فرق دارد پس مراد از استمراری که مصنف آن را معنی می کند استمراری است که دهر و دهری را می سازد. و لذا اگر شیئ با جزئی از زمان باشد ولو این جزء از زمان استمرار داشته باشد کافی نیست و نه دهر است و نه دهری است بلکه باید با تمام زمان استمرار داشته باشد لذا مصنف تعبیر به «مع کل وقت بعد وقت» می کند.

ص: ۳۳۳

ترجمه: قصد می کنم به همین استمراری که گفتم (نه مطلق استمرار) وجود این واحد (که استمرار این واحد را «فی الدهر» دانستیم) وجود معیّنش (مراد از «بعینه»، وجود معینش است) همان طور که بوده، باشد با هر وقتی که بدنبال وقت دیگر به طور متصل می آید (چون اوقات به هم متصل هستند و ما با فرضمان آن را جدا می کنیم) می بینیم این وجود همانطور که بود الان هم هست.

(فکان الدهر هو قیاس ثبات الی غیر ثبات)

مصنف، تعبیر از دهر را عوض کرد و همان تعبیری را آورد که در نمط پنجم اشارات آورده است. تا الان بحث از نسبت نکرده بود بلکه بحث از وجود کرده بود و گفت وجود مقیسا الی الزمان، دهر است و استمرار آن را دهری می گفت اما درباره نسبت اصلا بحثی نکرد ولی وجود مقیس الی الزمان در واقع همان نسبت است لذا عبارت را به اینگونه آورد و فرمود دهری عبارتست از نسبت دادن امر ثابت به امر غیر ثابت. (البته این نسبت را بعداً معنی می کند که نسبت «فیئیّت» نیست بلکه نسبت «معیت» است.)

مصنف می فرماید نسبتی که اشیاء دهری به زمان دارند غیر از نسبتی است که اشیاء زمانی به زمان دارند نسبت اشیاءِ دهری به زمان نسبت «معیت» است و نسبت اشیاءِ زمانی به زمان نسبت «فیئیّت» است. این نسبت معیت، با نسبت «فیئیّت» فرق دارد اگرچه از جهت نسبت بودن مثل هم هستند یعنی این نسبت مثل آن نسبت است ولی این نسبت، نسبت «معیت» است و آن نسبت، نسبت «فیئیت» است.

ص: ۳۳۴

(و نسبه هذه المعیه الی الدهر کنسبه تلک الفینه من الزمان)

نسخه صحیح «تلک الفیئیّه» است. البته نکته ای در جلسه بعد درباره این عبارت بیان می کنیم.

ترجمه: نسبت این معیت به دهر مثل نسبت آن «فیئیّت» به زمان است.

یکبار نسبت «معیت» را که شی با دهر دارد با «فیئیّت» که شیء نسبت به زمان دارد می سنجیم. در اینجا دو نسبت ها مثل هم هستند ولی در اینکه یکی «معیت» است و یکی «فیئیت» است فرق دارند. اما یکبار خود نسبت «معیت» را با دهر می سنجیم و نسبت «فیئیت» را با زمان می سنجیم و می گوییم همانطور که نسبت «فیئیّت» در زمان ملاحظه می شود نسبت «معیت» در دهر ملاحظه می شود یعنی آن، نسبت متغیر به متغیر است و این، نسبت ثابت به متغیر است.

تا اینجا بحث دهر تمام شد و از اینجا وارد بحث سرمد می شود.

۱ـ بیان معنای سرمد۲ـ بیان معنای دهر طبق قول بعضی و ردّ آن ۹۲/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۸ قوله (و نسبه الامور)

موضوع: ۱ـ بیان معنای سرمد

۲ـ بیان معنای دهر طبق قول بعضی و ردّ آن

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۷۱ سطر ۱۸ به جای عبارت «و نسبه هذه المعیه الی الدهر کنسبه تلک الفینه فی الزمان» در نسخ خطی اینگونه است «کنسبه تلک المعیه الی الزمان».

معنای عبارت روشن است چون دو تا معیت درست کردیم:

۱ـ معیت این وجودها با زمان ۲ـ معیت این وجودها با دهر. می فرماید نسبت این معیتها یکی است.

ص: ۳۳۵

بحث در تبیین دو اصطلاح بود: ۱ـ «کون الشی فی الزمان» ۲ـ «کون الشی لا فی الزمان». هر دو اصطلاح را معنی کردیم و در اصطلاح دوم که «کون الشی لا فی الزمان» بود خواستیم دهر و سرمد را هم توضیح بدهیم چون به این بحث مرتبط می شود. امری که وجودش لا فی زمان است و «آن» ی هم نیست می تواند دهری باشد و می تواند سرمدی باشد به این مناسبت وارد بیان دهر و سرمد شویم. دهر را در جلسه گذشته توضیح دادیم حال وارد توضیح سرمد می شویم.

توضیح سرمد: می خواهیم وجودی را که فوق دهر است بیان کنیم ابتدا برای آن وجود اسمی نمی گذاریم ولی بعداً می

گوییم مناسبترین اسم، سرمد است. مصنف می فرماید اموری که ثابت هستند اگر به زمان مقایسه شوند دهر نامیده می شوند و اگر با خودشان مقایسه شوند یعنی ثابتی با ثابتی مقایسه شود سرمد نامیده می شود. مثلا وجود این عقل با وجود عقل دیگر را اگر بسنجیم می بینیم با هم معیت دارند. این نسبت و این معیت و این وجودِ منسوب را سرمد می نامیم استمرای که وجود ثابت با زمان دارد را گفتیم «فی الدهر» یا «دهری» است اگر بخواهیم قیاس کنیم می گوییم استمرار این وجود ثابت با آن وجود ثابت دیگر «فی السرمد» یا «سرمدی» است. ما الان این دو اصطلاح («فی السرمد» و «سرمدی») را توضیح نمی دهیم بلکه خود سرمدی را می خواهیم توضیح بدهیم در جلسه گذشته هم دهر و هم دهری را توضیح دادیم اما در این جلسه می خواهیم سرمد را توضیح بدهیم و مصنف، سرمدی را بیان نمی کند ولی اگر سرمد را به دهر قیاس کنیم می توانیم سرمدی را هم اضافه کنیم و به این صورت بگوییم که وجودی که همراه زمان باشد دهر است و استمرار این وجود دهری است در اینجا می گوییم وجود ثابتی که همراه وجود ثابتی باشد سرمد است و استمرار این وجود سرمدی است. مصنف در ادامه، مطلب دیگری هم بیان می کند و می فرماید خود وجود بدون قیاس به وقتی دون وقتی، اگر دارای تغیّر نباشد به استمرار این وجود هم سرمد گفته می شود. پس وجودی که ثابت باشد و مقایسه با وجود دیگری که ثابت است بشود سرمد است و به تعبیر دیگر نسبتی که بین این دو وجود است و به عبارت سوم، معیتی که بین این دو وجود است سرمد می شود. خود استمرار وجود هم اگر ما این وجود را با وقت مقایسه نکنیم باز هم سرمد است. پس اینگونه شد که اگر وجودی که ثابت است با وجود دیگر که آن هم ثابت است مقایسه کنیم نسبت بین این دو که همان معیت است سرمد نامیده می شود. و اگر یکی از این دو وجود را ملاحظه کنیم (نه اینکه یکی را با دیگری ملاحظه کنیم) و با وقت، مقایسه اش نکنیم استمرار و ثبات این وجود را هم سرمد می گوییم. پس سرمد دو اطلاق پیدا کرد.

ص: ۳۳۶

۱ــ بر نسبت بین دو وجود ثابت اطلاق شد.

۲ــ بر خود وجود ثابت به شرطی که این وجود ثابت را با چیزی (مثل زمان) مقایسه نکنید اگر با وجود ثابت دیگر مقایسه کنید این سرمد است و به اولی برمی گردد و فرقی با آن نخواهد داشت. لذا نمی گوید با وجود سابق دیگر مقایسه اش نکن چون اگر با وجود سابق مقایسه اش کنی باز هم سرمد می شود. بلکه می گوید با زمان، مقایسه اش نکن چون اگر مقایسه با زمان بکنی دهر می شود.

توضیح عبارت

(و نسبه الامور الثابته بعضها الی بعض و المعیه التی لها من هذه الجهه هو معنی فوق الدهر)

عبارت «و المعیه... الجهه» عطف تفسیر برای «نسبه الامور... بعض» است.

چون نسبت امور ثابته، نسبت معیت است لذا ابتدا تعبیر به نسبت می کند بعدا تعبیر به معیت می کند.

عبارت «هو معنی فوق الدهر» خبر برای «و نسبه» است.

ترجمه: امر ثابتی را به امر ثابت دیگر نسبت می دهیم و (این نسبت، نسبت معیت است لذا می گوید) معیتی برای این امور ثابته وجود دارد از این جهت (مراد از «هذه الجهه» یعنی از جهت ثبات. زیرا معیت، می تواند معیتِ دو ثابت باشد یا معیت دو متغیر باشد. می تواند معیت ثابتی با متغیر باشد. معیتی که برای دو شیءِ ثابت است از این جهت است یعنی از جهت ثبات است. اینطور نیست که این دو با هم عبور کنند بلکه این دو با هم هستند. این بودنشان با هم، یک معیتی است ولی معیتِ ثابت با ثابت است. پس «من هذه الجهه» یعنی از جهت ثباتی که دارند با هم هستند). معنایی است فوق دهر. (اسمِ سرمد را نمی آورد چون هنوز اسمی برای آن نگذاشته فقط می گوید معنایی است که بالاتر از دهر است).

ص: ۳۳۷

(و يشبه ان يكون احقّ ما سمّی به السرمد)

«احق» اسم برای «يکون» است و «السرمد» خبر است.

ترجمه: سزاوارترين چيزی (اسمی) که اين معيت و نسبت به آن چيز ناميده می شود و سرمد است.

(و کل استمرار وجود بمعنی سلب التغير مطلقا من غير قياس الی وقت فوقت فهو السرمد)

«بمعنی سلب التغير» تفسير «استمرار» است.

نسبت را سرمد ناميد حال استمرارِ وجود غير متغير را هم سرمد می نامد بدون اينکه اين وجود را با زمان مقايسه کند. اگر با زمان مقايسه کنيم گفتيم اسمش دهر است.

ترجمه: هر استمرار وجودی که به معنای سلب تغير است (استمراری که به معنای بقا است) مطلقا يعنی بدون اينکه اين وجود غير متغير را (چون استمرارِ وجود به معنای عدم تغير است لذا به جای لفظ «استمرار» تعمير به «وجد غير متغير» می کنيم) قياس به وقتی و وقتی کنيم. (استمرار چنين وجودی، سرمد است پس سرمد اطلاق ديگری هم پيدا کرد).

«الی وقت فوقت»: چرا دو کلمه «وقت» کنار هم آورده است. ديروز در بحثی که داشتيم استمرار را اينگونه توضيح داديم که «مع کل وقت بعد وقت علی الاتصال» يعنی معيتِ با يک وقت را کافی ندانستيم. معيت با وقتی و بدنبالش وقت ديگر و بدنبالش وقت سوم و هکذا علی الاتصال را اعتبار کرديم يعنی معيت با کل وقت را اعتبار کرديم نه معيت با يک قطعه وقت را. حال در اينجا می گوييم قياس به وقت خالی (يعنی يک قطعه وقت) دهر را نمی سازد بلکه قياس به وقت فوقت، دهر را می سازد يعنی اگر قياسی به کل اوقات کنيد دهر درست می شود يعنی قياس به اين وقت و قياس به آن وقت و تمام وقتها که کنيد می بينيد اين وجود، ثابت است و هيچ تغييری نکرده. اگر قياس به يک قطعه از وقت کنيد اصلا دهر نيست.

ص: ۳۳۸

توضیح صفحه ۱۷۲ سطر ۲ قوله (و العجب)

بیان معنای دهر طبق نظر بعضی:

گروهی دهر را طوری معنی کردند که مصنف آن معنی را نمی پذیرد.

عبارت «ان الدهر... بحرکه» مقول قول قائل است و این مقول را داخل گیومه قرار می دهیم و عبارت «و لا یعقل... » اشکال مصنف بر این قول است.

این قائل دهر را اینگونه معنی می کند و می گوید دهر عبارت از مدت سکون است یعنی دهر را یک نوع زمان می داند. در تفسیر دوم از دهر، تعبیر به «زمان غیر معدود بحرکه» می کند که تصریح می کند دهر، زمان است.

پس در هر دو تفسیر، دهر، به زمان تفسیر می شود در حالی که ما دهر را فوق زمان و مغایر زمان قرار دادیم.

توضیح تعریف اول این قول (الدهر مده السکون): ما دهر را عبارت از یک نوع استمرار و ثباتی گرفتیم و تعبیر به سکون نکردیم. این قائل می گوید دهر، مدت سکون است یعنی همانطور که زمان، مدت برای حرکت است و به توسط زمان، حرکت شمرده می شود. همچنان دهر، مدت برای سکون است یعنی شیئی که ساکن باشد این سکونش مدتی دارد که آن مدت را دهر می گوییم و شیئی که متحرک باشد حرکتش مدتی دارد که آن مدت را زمان می گوییم. شیء متحرک وقتی حرکت می کند این حرکتش دارای مدتی است و ما آن مدت را زمان می گوییم. شیئی هم که ساکن است این سکونش مدتی دارد که آن مدت را دهر می گوییم.

ص: ۳۳۹

توضیح تعریف دوم این قول (الدهر زمان غیر معدود بحرکه): زمان را با حرکت می توان شمرد مثلا حرکت فلک، یک دور می زند می گوییم شبانه روزِ اول حاصل شد. این فلک دور دوم می زند می گوییم شبانه روز دوم حاصل شد. این فلک دور سوم می زند می گوییم شبانه روز سوم حاصل شد. با این دورها، زمان را می شماریم یعنی زمان که یک امر مستمر و متصل است را قطعه قطعه می کنیم و آن را می شماریم اما این قطعه قطعه کردنش به وسیله حرکت است. اگر یک دور حرکت کند می گوییم یک شبانه روز است. یک شبانه روز یعنی قطعه ای از زمان است دوباره حرکت دوم می کند می گوییم شبانه روز دوم است یعنی قطعه دیگر از زمان است. پس زمان با حرکت شمرده می شود حرکت، زمان را عاد می کند. حال زمانی را پیدا کنید که حرکت در آن واقع نشود و حرکت نتواند آن را عاد کند به تعبیر دیگر، آن زمان معدود به حرکت نباشد چون هیچ متحرکی در آن واقع نشده است. چنین زمانی را نمی توان با حرکت شمرد. این زمان را دهر می نامیم. پس دهر زمانی است که با حرکت شمرده نمی شود یعنی دهر، زمانی است که برای موجوداتِ ثابت حاصل است نه برای موجودات متحرک، چون برای موجودات ثابت حاصل است. پس حرکتی در آن انجام نمی گیرد تا این زمان به توسط این حرکات شمرده شوند.

اشکال مصنف بر این نظریه: مصنف به لفظ «مدت» و «زمان» و به لفظ «سکون» اشکال می کند.

مصنف می فرماید اینطور که شما تصور کردید تقدم و تاخر است. اگر کلمه «مدت» و «زمان» بیاوری در آنها تقدم و تاخر است. همینطور در «سکون» هم در صفحه ۱۷۱ سطر ۲ قوله «و لان السکون» بیان کردیم که تقدم و تاخر دارد. پس در هر سه لفظ تقدم و تاخر است و جایی که تقدم و تاخر باشد حرکت است پس در هر سه حرکت است.

شما دهر را طوری معنی می کنید که حرکت وجود داشته باشد ولی ادعا می کنید که «غیر معدود بحرکه» باشد. در ادعا می گویید حرکت نیست ولی الفاظی بکار بردید که با وجود هر کدام از این الفاظ می بینیم حرکت است. چون این الفاظ اشعار دارد به اینکه تقدم و تاخر است و هر جا تقدم و تاخر باشد حرکت است. پس این سه لفظ اشعار به وجود حرکت دارد در عین حال یکبار تعبیر به سکون می کنید و می خواهید حرکت را بردارید. و یکبار تعبیر به «غیر معدود بحرکه» می کنید و می خواهید حرکت را بردارید. اصرار دارید که حرکت را بردارید ولی الفاظی بکار بردید که حرکت را می آورند.

توضیح عبارت

(و العجب من قول من یقول ان الدهر مده السکون او زمان غیر معدود بحرکه)

عجب از قول کسی است که می گوید دهر، مدت سکون است یا دهر، زمانی است که معدود به حرکت نیست.

ص: ۳۴۱

(و لا يعقل مده و لا زمان ليس فى ذاته قبل و لا بعد)

مصنف از اينجا شروع به اشكال كردن مى كند.

ترجمه: مـدتى يـا زمانى تعقل و تصور نمى شود كه در ذات اين مـدت و زمان، قبل و بعـد نباشـد. هر زمانى و هر مـدتى را كه ملاحظه كنيد در ذاتش قبل و بعد است.

(و اذا كان فيه قبل و بعد وجب تجددُ حالٍ على ما قلنا)

اگر در مدت و زمان، قبل و بعد باشد بايد تجدد حال درست شود و تجدد حال بنابر آنچه كه گفتيم حركت است.

(فلم يخل من حركه)

شيئى كه داراى تجدد حال است (و در بحث ما عبارت از مدت و زمان است) از حركت خالى نيست.

(و السكون يوجد فيه التقدم و التاخر على نحو ما قلنا سالفا لا غير)

سكون هم مثـل مـدت و زمـان است كه در آن تقـدم و تـاخر حاصـل مى شود به همـان نحوى كه قبلا در صـفحه ۱۷۱ سطر ۲ گفتيم.

«لاـ غير»: مى توان مربوط به «نحو» كرد يعنى در سـكون تقـدم و تـاخر فرض مى شود و يـافت مى شود به همان نحوى كه قبلا گفتيم نه به غير آن نحو. مى توان مربوط به «تقـدم و تاخر» كرد يعنى سـكون در تقـدم و تاخر يافت مى شود نه در غير تقدم و تـاخر كه ثبـات يـا بقاء باشـد (يعنى در سـكون تقـدم و تاخر يافت ميشود نه چيزى غير از تقـدم و تاخر كه ثبات باشـد. ثبات با سكون فرق دارد. در ثبات، تقـدم و تاخر نيست اما در سـكون هست چون سـكون به صورتى كه قبلا گفتيم عبور مى كند ولى ثبات عبور نمى كند و چيزى كه عبور نكند تقدم و تاخر ندارد.)

آیا «زمان» علت برای بعضی اشیاء می باشد یا نه؟ ۹۲/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۲ سطر ۵ قوله(و الزمان لیس بعله)

موضوع: آیا «زمان» علت برای بعضی اشیاء می باشد یا نه؟

نکته مربوط به جلسه قبل: گفته شده که سرمد و دهر روح زمان هستند با توجه به توضیحاتی که داده شد این اصطلاح را باید بیان کنیم که «روح زمان هستند» به چه معنی است در عبارت مصنف این مطلب نیامده یعنی بین دهر و سرمد و زمان اینگونه مقایسه نکرده است این یک بحث عرفانی است و جا ندارد که مصنف به آن بپردازد ولی الان که سوال شده باید جواب داده شود. جواب این است که عرفا معتقدند تمام آنچه که در عالم بالا هست نمونه اش در عالم پایین هست و آنچه در بالا هست حقیقت آن چیزی است که در پایین است و آنچه که در پایین است صنمِ آن چیزی است که در بالا است. یعنی بین بالایی ها و پایینی ها ارتباط قائل هستند ولی بالایی ها را حقیقت می دانند و پایینی ها را رقیقه می دانند و می گویند همان بالایی ها اگر رقیق بشوند و تنزل بکنند و ضعیف بشوند و نور آنها کم شود همین پایینی ها می شوند. بالایی ها درهمان مقام خودشان محفوظند اما تنزلاتشان یا به تعبیر دیگر اشعه آنها در پایین است پس هر بالایی حقیقت و روح پایینی است و هر پایینی هم، صنم و نمونه بالایی است ولی نمونه رقیق شده و تنزل یافته است. هر چه رقیق تر بشود آشکار تر می شود علت آشکار شدنش این است که کم نور تر می شود و وقتی کم نورتر شد قوای ادراکی ضعیف هم آنها را درک می کند ولی اگر پرنور شد قوای ادراکی ضعیف نمی تواند شیء پرنور را درک کند لذا ما نمی توانیم خورشید را درک کنیم ولی عقل ما می تواند خورشید را درک کند علتش این است که عقل قویتراز چشم است. از جمله چیزهایی که ما دراین دنیا داریم زمان است این زمان هم باید مثل بقیه چیزها حقیقت و روحی داشته باشد حقیقت و روح آن همان دهر و سرمد است. اگر دهر و سرمد را تنزل بدهید زمان می شود. موجودات عقلی اگر تنزل کنند جسم می شوند جسمیت در بالاـ نیست ولی در تنزل است یک چیزهایی از خصوصیات تنزل است وقتی شی تنزل می کند از آن حالت تجرد در می آید و حالت جسمیت پیدا می کند دهر و سرمد هم همینطور هستند وقتی تنزل پیدا می کنند ثباتشان تبدیل به تجدد می شود تجدد، خاصیتِ تنزلِ دهر و سرمد است دهر و سرمد هم ظرف هستند اما ظرفِ ثابت هستند. این ظرفها وقتی تنزل می کنند ظرف دیگری که زمان است و گذرا می باشد درست می شود که این گذرا بودن خاصیت خود تنزل است مثل جسمیت که خاصیت تنزل است این جسمیت در موجودات بالایی (مجردات) نیست ولی وقتی تنزل پیدا می کند مثل اینکه مثلا مطلب علمی و عقلی نزد ما حاصل است وقتی آن را تنزل می دهیم و به زمان می آوریم با صوت همراه می شود و روی کاغذ که بنویسیم. با مرکّب همراه می شود. وقتی که در عاقله ما بود نه صوتی و نه مرکّبی همراهش بود اما وقتی تنزل کرد هم صوت همراهش شد هم مرکب همراهش شد. علتش این است که خود تنزل، یک خصوصیاتی دارد اینکه می پرسند خداوند «تبارک» جسم نیست پس چگونه جسم را خلق کرده جوابش همین است چون این تنزل مستلزم پیدایش جسم است و الا اینطور نیست که موجود بالایی جسم باشد تا موجود پایینی جسم شود بلکه موجود بالایی ممکن است مجرد باشد اما وقتی تنزل می کند همراهها‌یی پیدا می کند. و این لوازم (مثل جسمیت) جعل مستقل ندارد تا بپرسیم آیا آن بالایی ها جسمیت را داشتند که جسمیت را دادند یا نداشتند و جسمیت پیدا

شـد؟ همچنین گـذرا بودن زمان هم اینچنین است پس زمان، همان دهرِ تنزل یافته است یعنی اگر دهر تنزل پیدا می کند گذرا می شود در حـالی که در ابتـدا ثـابت بود. البته دهر هم ثـابت بود ولی ثـابتی که نسـبت به متغیر می سـنجیدیم اما سـرمد، ثابت کامـل است و هیـچ ارتبـاطی با تغیّر نـداشت یک مقـدار تنزل پیـدا کرد و ارتباط با تغییر پیـدا کرد و دهر شـد سپس به مقـدار بیشتری تنزل پیدا کرد و متغیر شد نه اینکه ارتباط با تغیر پیدا کند. پس با این توضیحات معلوم شد که سرمد، روح دهر است و دهر، روح زمـان می باشـد مثـل تمام مراتبی که ما در جهان داریم که هر چه بالا است روح می باشـد و هر چه در پایین اسـت صنم می شود مثلا عقل، روح عالم مثال است و عالم مثال هم روح عالم ماده است چون این عالم ماده را اگر بالا ببرید به عالم مثال می رسـید و اگر عالم مثال را بالا ببرید به عالم عقل می رسـید پس اینکه گفته شده دهر و سرمد روح زمان هستند حرف صحیحی است. چون دهر، روح زمان است و سرمد، روح الروح زمان است.

ص: ۳۴۳

یک مطلبی هم هست و آن اینکه روح، منشاء احیاء و حیات است این روح وقتی به بـدن ما مرتبط می شود بدن مرده ما را حیِّ بـالعرض می کنـد موجودات بالا هم حیات و وجود این موجودات پایین را تامین می کننـد و در واقع این حیاتی که موجودات پایین دارند بالعرض مال خودشان است و بالذات برای موجودات بالایی است.

این بیـانی است که عُرَفا در هر چیزی دارنـد از جمله در زمان دارنـد اینکه گفته شـده روح و حقیقت زمان دهر و سـرمد اسـت صحیح است منتهی دهر حقیقت است و سرمد حقیقت الحقیقه است

اما بحث امروز: ما زمان را شناختیم و «فی الزمان» بودن بعض اشیا را هم شناختیم زمان را ظرف گرفتیم. سوال این است که آیا می توان زمان را علت بعض اشیاء گرفت.

ما در محاورات عرفی زیاد می شنویم که می گویند «روزگار با ما خوب رفتار کرد یا بدرفتار کرد» مراد از این «روزگار» همان «زمـان» است. از کلام اینها بر می آیـد که گویا بعض از این تاثیراتی که در عالم واقع می شود به توسط روزگار و زمان اسـت گاهی تاثیراتِ خوب حاصل می شود و زمان را مـدح می کنند گاهی تاثیراتِ بد حاصل می شود و زمان را ذم می کنند. مردم زمان را برای بعضی امور علت می بینند. سوال این است که آیا واقعا زمان می تواند علت باشد یا نه؟

جواب: مصـنف می فرماید زمان علت هیچ چیزی نیست فقط ظرف است ولی دو عامل با هم جمع می شوند و این گمان را در ما ایجاد می کنند که زمان، علت شده است و آن دو عامل عبارتند از:

ص: ۳۴۴

۱ـ همراهی این شیء موجود یا معدوم با زمان است. مثلاـ می بینیم یک شیئی در طولِ زمان موجود است یا در طول زمان معدوم است یعنی در زمان موجود می شود و در زمان معدوم می شود.

۲ـ علت آن را نمی شناسیم یعنی نمی دانیم این شی یا این عدم چه علتی داشته ولی چون مقارن با زمان بوده به زمان نسبت می دهیم. پس دو عامل باعث می شود که این توهم پیش بیاید و ما زمان را علت بگیریم ۱ـ مقارنت این امر اتفاق افتاده (چه امر وجودی باشد چه امر عدمی باشد) با زمان ۲ـ مجهول بودن علتش. وقتی علتش را نمی شناسیم ولی می بینیم مقارنت با زمان دارد می گوییم پس زمان علتش است اگر علتش را می شناختیم و می دیدیم مقارنت با آن علت دارد به علت نسبت می دادیم اما الان نمی بینیم که مقارنت با علت است بلکه می بینیم مقارن با زمان است می گوییم پس زمان، علتش است حال اگر این امری که اتفاق افتاده امر خوبی باشد زمان را مدح می کنیم اگر امر بدی باشد زمان را ذم می کنیم. تا اینجا کلیِ مطلب روشن شد که ما بعضی از امور را به زمان نسبت واستناد می دهیم و زمان را علت می دانیم در حالی که این صحیح نیست.

مطلب بعدی این است که ما چه اموری را به زمان نسبت یا استناد می دهیم و معلَّل به زمان قرار می دهیم. جواب این سوال داده شد و گفتیم هر امری که علتش مخفی باشد. به زمان اسناد داده می شود اما آن امری که علتش مخفی می باشد چیست؟ مصنف می فرماید علت وجودها غالبا شناخته شده است. نوعا و اکثرا علت عدمها را نمی دانیم که چه می باشد مثلاـ این ساختمان ساخته شده اگر بپرسند علت آن چیست؟ می گوییم حرکت دست بنّا و کارگران است علت بقاء خانه هم استحکامی است که در آن مصالح بکار رفته است. در اینجا وجود را مستند به علتش کردیم اما اگر این بَنا ویران شود گاهی از اوقات می گوییم کارگران آن را ویران کردند اما گاهی نمی بینیم که کارگر آن را ویران کرده باشد بلکه خود بخود مندرس و فرسوده شده است. گاهی ممکن است بگوییم باد و سیل و زلزله علت شده که این علت، شناخته شده است اما گاهی علت را نمی شناسیم. علت ویران شدن که امر عدمی است غالبا ناشناخته است لذا نوعا عدم و عدمی را به زمان نسبت می دهیم مثلا پیر شدیم می گویم روزگار ما را پیر کرده است پیری همان فناء جوانی است که امری عدمی می شود یا مثل انتقاص که چیزی کامل بود و ناقص شد را به زمان نسبت می دهیم در اینگونه موارد، علتها غالبا ناشناخته اند و در جایی که علت، ناشناخته است و شیءِ معلول همراه زمان باشد ما این شیء معلول را به زمان اسناد می دهیم.

خلاصه بحث: گفتیم امری که علتش ناشناخته است به زمان نسبت می دهیم و گفتیم امر عدمی است که علتش غالبا ناشناخته است نتیجه می گیریم که پس امر عدمی را غالبا به زمان نسبت می دهیم این تمام مطالبی بود که گفتیم.

توضیح عبارت

(و الزمان لیس بعله لشی من الاشیاء)

زمان علت هیچ چیزی نیست (زمان ظرف برای اشیاء متغیر و ماده است اما علت نیست)

(لکنه اذا کان الشی مع استمرار الزمان یوجد او یعدم و لم نر له عله ظاهره)

در وقتی که دو عامل اتفاق بیفتد مردم بعضی اشیاء را به زمان اسناد می دهند. آن دو عامل عبارتست از ۱_ مقارنت آن شی با زمان ۲_ ناشناخته بودن علت. آن عامل اول را با عبارت «اذا کان... یعدم» بیان می کند و عامل دوم را با عبارت «و لم نر له عله ظاهره» بیان می کند.

ترجمه: شی طوری می باشد که با استمرارِ زمان وجود پیدا کند اگر امر وجودی است یا معدوم شود اگر امر عدمی است (یعنی وجود این شی یا عدم این شی همراه زمان باشد) و برای این شی (چه وجودی چه عدمی) علتِ آشکار نبینیم (یعنی علت، وجود دارد ولی ما نمی بینیم)

(نسب الناس ذلک الی الزمان)

ترجمه: (وقتی شی اینگونه باشد که با استمرار زمان، موجود یا معدوم شود و علتش ظاهر نباشد) مردم این شی اینگونه ای را (یا وجود این شی و عدم این شی را) به زمان نسبت می دهند

ص: ۳۴۶

(اذ لم یجدوا هناک مقارنا غیر الزمان اولم یشعروا)

علت همیشه مقارن با معلول است اینها مقارنی غیر از زمان نمی یابند لذا فکر می کنند که زمان، علت آن است. اگر یک مقارن دیگری می دیدند شاید فعل رابه آن نسبت می دادند اما چون مقارن دیگری ندیدند وفقط زمان را مقارن یافتند شی را به زمان نسبت دادند (مراد ازنسبت دادن، اسناد دادن است)

ترجمه: در جایی که زمان را علت می بینند، مقارن با وجود این شی یا عدم این شی چیزی جز زمان را مقارن نمی بینند (یا اگر مقارن هم می بینند توجه تفصیلی ندارند.) به آن مقارن که غیر از زمان است شعوری پیدا نکردند و توجه تفصیلی ندارند (اگر مقداری توجه بدهیم می بینند مقارن وجود داشته ولی اینها غافل بودند)

(فان کان الامر محمودا مدحوا الزمان و ان کان مذموما ذموه)

اگر آن امرِ واقع شده (حال چه عدمی باشد چه وجودی باشد) محمود و پسندیده باشد زمان را مدح می کنند و اگر آن امرِ واقع شده مذموم و ناپسند باشد زمان را مذمت می کنند.

(لکن الامور الوجودیه فی اکثر الامر ظاهره العلل و العدم و الفساد خفی العله)

تا اینجا مطلب تمام شد و قاعده کلی را بیان کرد حال می خواهد از عبارت بعدی این قاعده کلی را توضیح بیشتری بدهد که در چه جاهایی است که مردم اشتباه می کنند و زمان را علت می گیرند؟ می فرماید در امور عدمی مردم بیشتر اشتباه می کنند و در امور وجودی کمتر اشتباه می کنند چون در امور وجودی علت ها روشن و ظاهراند.

ص: ۳۴۷

ترجمه: لکن امور وجودیه در اکثر الامر، ظاهر العلل هستند (یعنی علتشان روشن است) ولی عدم و فساد علتشان مخفی است.

(فان سبب النبا معقول)

مراد از معقول یعنی با تعقل ادراک می شود. گاهی با مشاهده ادراک می شود که آن وقتی است که بنّا مشغول است و ما مشاهده می کنیم و سبب را می بینیم و تعقل هم می کنیم اما گاهی بنایی ساخته شده و بنّا وجود ندارد در این صورت سبب این بنا را تعقل و مشاهده نمی کنیم.

(و سبب الانتقاص و الاندراس مجهول فی الاکثر)

نقص پیدا کردن این بنا (مثل ترک خوردن و ریختن گچ ها و دیوارها) و اندارس و کهنگی و فرسودگی این بنا در اکثر مجهول است (فی الاکثر اینطور نیست که مربوط به بنا باشد بلکه می گوییم در خیلی از امور می بینیم سبب عدم برای مردم مجهول است)

(و کذلک ان شئت استقریت جز نیاتٍ کثیرةً)

اگر بخواهی استقرا کن و موارد دیگر را هم ببین متوجه می شوی که وجودها، علتشان شناخته شده است ولی عدمها، علتشان شناخته شده نیست.

ترجمه: اگر بخواهی جزئیات کثیره ای را هم استقرار بکنی (باز هم خواهی یافت که در این امور کثیره آن وجودها، علتشان شناخته شده است اما عدمها، علتشان شناخته شده نیست غالبا).

(فیعرض لذلک ان یکون اکثر ما ینسب الی الزمان هو من الامور العدمیه الفسادیه)

«فیعرض» به معنای عارض شدن، عرض شدن و نمایش یافتن یا روشن شدن است. پس «یعرض» در اینجا به معنای روشن شدن و آشکار شدن است. «لذلک» یعنی به برکت این استقرایی که می کنی.

ص: ۳۴۸

ترجمه: بعد از اینکه استقرا کردی این مطلب برای تو روشن می شود که اکثر چیزهایی که به زمان اسناد داده می شوند امور عدمیه و فسادیه هستند (یعنی اموری هستند که منسوب به فساد و عدم هستند یعنی فساد پیدا کردند و معدوم شدند)

(کالنسیان و الهِرم و الانتقاص و فناء الماده و غیر ذلک)

مانند «نسیان» که فساد علوم و مدرکات است و مانند «پیری» که فساد جوانی و شادابی و نیرومندی است و مانند «انتقاص» که فساد کمال است و مانند «فناء ماده» که در خود کلمه «فناء» معنای فساد خوابیده است مراد از «فناء ماده» این نیست که ماده از کل جهان فانی شده باشد چون این امر اتفاق نمی افتد. فناء ماده یعنی ماده ای که مثلا حرارت غریزی بدن می خواهد روی آن عمل کند وجود ندارد این حرارت، فعالیت نمی کند و تغذیه نمی شود در نتیجه کم کم انسان می میرد.

(فلذلک صار الناس یولعون بذم الزمان و هجوه)

«فلذلک» یعنی چون شی مقارن با زمان است و علت آن شناخته شده نیست عرفِ مردم این شیء را به زمان اسناد می دهند.

ترجمه: چون این شی را به زمان اسناد می دهند مردم اینچنین شدند که ولع و حرص دارند که زمان را مذمت و هجو کنند (چون فکر می کنند تمام این عدمها و فسادها به خاطر زمان است).

البته «فلذلک» را می توان طور دیگر معنی کرد و گفت: چون غالبا امور عدمیه و فسادیه به عهده زمان گذاشته می شود و این فساد و عدم ناپسند است غالبا مردم، ناپسندی هایی را که در جهان اتفاق می افتد به عهده زمان می گذارند و زمان را مذمت می کنند.

ص: ۳۴۹

توضیح اصطلاحاتی درباره زمان مثل «آن» ۹۲/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۲ قوله (و الزمان)

موضوع: توضیح اصطلاحاتی درباره زمان مثل «آن»

می خواهیم وارد بیان سومین عنوان فصل شویم. در این فصل مطالبی مطرح می شود آخرین مطلبی که بیان می شود اصطلاحاتی در مورد زمان است. این اصطلاحات اسم عوارضی هستند که بر زمان عارض شدند و ما برای بیان معانی این الفاظ باید آن عوارض را ذکر کنیم. بعضی از این عوارض، عوارض فرضی هستند و با فرض ما درست می شوند بعضی هم اگر چه مربوط به ما هستند ولی اینچنین نیست که فرضِ ما آن را درست کند بلکه واقعیتی است که اتفاق می افتد و آن واقعیت با زمان مقایسه می شود و اسمی برای آن گذاشته می شود مثلا یکی از اسمهایی که می خواهیم بحث کنیم «آن» است «آن» عبارت نیست از عَرَضی که بر زمان، واقعا وارد می شود بلکه عبارتست از عرضی که ما بر زمان با فرض خودمان وارد می کنیم و آن فرضَ ما تقسیمِ زمان است ما وقتی زمان را تقسیم می کنیم «آن» بر آن عارض می شود حال اسم این عارض را «آن» می گذاریم و می خواهیم بحث کنیم که «آن» چیست؟

هکذا لفظ «دفعه» که اسم است برای امری که بر زمان عارض می شود ولی در اینجا فرض ما دخالت نمی کند. امری در زمان کوتاهی اتفاق افتاده ما آن امر را با این زمان کوتاه مقایسه می کنیم می گوییم «دفعه». یا مثلا لفظ «قُبیل» و «بُعِید» که به معنای «مقداری قبل» و «مقداری بعد» است در اینجا فرض ما دخالت می کند ولی باز هم ممکن است اتفاق بیفتد که ما هم در آن اتفاق، زمان کوتاهی از ماضی را ملاحظه کنیم می گوییم «قبیل»، یا زمان کوتاهی از مضارع را ملاحظه کنیم می گوییم «بعید». پس توجه کنید که عارضی برای زمان اتفاق می افتد که این عارض یا به صرف فرض ما است که اگر تقسیم کنیم «آن» درست می شود یا اینکه از طریق دیگر این عارض درست شود اسمهایی دارد که این اسمها را می خواهیم توضیح بدهیم.

ص: ۳۵۰

توضیح «آن»: البته «آن» قبلا بیان شد و اثبات گردید که دو تا «آن» درست کردیم ۱ــ «آنِ» فاصل ۲ــ «آنِ» سیال. «آن» فاصل را گفتیم که وجود خارجی ندارد و زمان ساز هم نیست اما «آن» سیال را گفتیم که هم وجود خارجی دارد و هم زمان ساز است. بحث اینها قبلا در فصل قبلی گذشت الان از طریق دیگری می خواهیم بحث کنیم.

۴ نوع «آن» در اینجا توضیح داده می شود:

۱ــ «آن»ی که حد مشترک بین ماضی و مستقبل است که از آن تعبیر به زمان حال و حاضر می شود

۲ــ «آن»ی که حد مشترک بین اجزاء زمان است (قید ماضی و مستقبل را نمی آوریم چون ممکن است حد مشترک بین اجزاء

ماضی باشد یا بین اجزاء مستقبل باشد.

۳_ «آن»ی که نهایت زمان است. حد فاصل است اما حد واصل نیست. کلمه «حد مشترک» که در نوع اول و دوم گفتیم هم فاصل است هم واصل است ولی این نوع سوم فقط فاصل است و واصل نیست چون آخر و ابتدا یا انتهای زمان است و واصل نیست زیرا زمانی را به زمان دیگر وصل نمی کند.

۴_ آنچه که در فارسی به آن «الان» می گوییم مثلا شخصی سوال می کند که فلانی در منزل است؟ جواب می دهد که «همین الان بیرون رفت» اگر همین الان این شخص بیرون رفته باشد این شخصِ سوال کننده او را می بینند منظور ما از «الان» یعنی یک مقدارِ کمی از قبل. به آن زمان کوتاه که مقداری قبل است «آن» می گوییم. (اگر چه در مورد آینده هم بکار می بریم و می گوییم همین الان می آید) پس نوع چهارم به این زمان قصیر و کوتاهی که مقداری قبل از زمان حال است گفته می شود. حال باید این ۴ نوع را توضیح بدهیم.

ص: ۳۵۱

توضیح نوع اول و نوع دوم («آن» حد مشترک بین ماضی و مستقل باشد در نوع اول و حد مشترک بین اجزا زمان باشد در نوع دوم): حد مشترک را قبلا توضیح داده بودیم. حد مشترک بین دو شی چیزی است که دو خصوصیت را داشته باشد:

۱ــ بدایت یک شی و نهایت شی دیگر باشد یا بدایت هر دو باشد یا نهایت هر دو باشد مثلا خط پیوسته ای را ملاحظه کنید که در وسط این خط (دقت شود که مراد از وسط، وسط اصطلاحی نیست که هر دو طرف مساوی باشند بلکه می توانند مختلف باشند) نقطه ای را فرض کنید و در آن نقطه خط را قطع کنید. در اینصورت دو قطعه خط پیدا می شود که یکی سمت راست است و یکی سمت چپ است و وسط این دو خط نقطه ای وجود دارد که حد مشترک است. این نقطه انتهای خط سمت راست و ابتدای خط سمت چپ است یا بگو این نقطه ابتدای هر دو خط است یا بگو این نقطه انتهای هر دو خط است پس حد مشترک می تواند انتهای هر دو قطعه یا ابتدای هر دو قطعه یا انتهای یک قطعه و ابتدای قطعه دیگر باشد

۲ــ حد مشترک از سنخ و جنس هیچ یک از دو طرف خودش نیست. الان حد مشترک این دو خط، نقطه است و نقطه از سنخ خط نیست یعنی نه از سنخ خط سمت راست است و نه از سنخ خط سمت چپ است و همچنین حد مشترک بین دو سطح، خط است که این خط هر دو خصوصیت را دارد همچنین حد مشترک بین دو جسم، سطح است که این سطح هر دو خصوصیت را دارد. مراد ما از سطح این نیست که سطحِ دو جسم را به هم بچسبانیم زیرا این، دو سطحِ مماس است و حد مشترک نیست. یک جسم را فرض کنید که در وسط آن، سطحی قرار بدهید که ابتدای یکی و انتهای دیگری باشد نه اینکه دو سطح را به هم بچسبانی چون این را حد مشترک نمی گویند.

ص: ۳۵۲

«آن»ی که حـد مشترک بین ماضـی و مسـتقبل است را نگاه کنید که اولا انتهای ماضـی و ابتدای مسـتقبل است و ثانیا از سـنخ هیچکدام از ماضـی از مستقبل نیست زیرا ماضی و مستقبل زمان است و «آن» زمان نیست اما یکبار این کار را انجام نمی دهید بلکه در زمان ماضـی، زمان ماضـی را قطعه قطعه می کنیـد و به زمان مسـتقبل کاری نداریـد. در اینصورت زمانِ ماضـی، قطعه قطعه می شود بـاز بین هر دو قطعه، «آن» فاصـله می شود و آن «آن»، حـد مشترک بین قطعات ماضـی است گاهی هم در زمانِ مستقبل می روید و آن زمان را قطعه قطعه قرار می دهید و حد مشترک را در قطعات آنجا قرار می دهید.

توضـیح نوع سوم («آن»ی که نهایت زمان باشـد): اگر زمان قطع شود و بعـد از آن، زمانِ دیگر تصور نکردیم «چون زمان را با فرض قطع می کنیم نمی توانیم زمان را قطع شده ی خارجی بدانیم و نمی توانیم زمان را در خارج معدوم بدانیم بلکه زمان در خارج هست ولی ما آن را لحاظ نمی کنیم. این آخرِ زمان، «آن» می شود گرچه این «آن» در واقع واصل بین زمانین است ولی مـا زمـان بعـدی را ملاحظه نکردیم و این «آن» را آخر زمـان گرفتیم. مثلا زمانی را مطرح کردیم که با فلان ساعت پایان پیـدا کنـد آن انتهـای زمـان که ما الان ملاحظه کردیم «آن» می شود. این «آنِ» بین زمانین، واصل نیست چون زمان بعـد را ملاحظه نمی کنیم بلکه فقـط فاصـل است یعنی این زمانِ مطلوبِ ما را از زمان بعـد جـدا می کنـد گاهی هم زمانِ مطلوبمان را از زمان قبل جدا می کند یعنی گاهی ابتدای زمان می شود و گاهی انتهای زمان می شود.

ص: ۳۵۳

فرق نوع سوم با نوع اول و دوم در این است که در دو «نوعِ» قبل زمانهای بعدی و قبلی را ملاحظه می کردید و این «آن» را هم فاصل و هم واصل می گرفتید اما در نوع سوم، زمانِ قبل یا زمانِ بعد ملاحظه نمی شد و این «آن» فقط فاصل می شد و واصل نمی شد این فرق، اعتباری نیست بلکه زمان را اعتبار نمی کنیم. وقتی زمان را اعتبار نکردیم «آن»ی درست می شود که فرق واقعی دارد با آن «آن»ی که زمان را در آن اعتبار می کنیم. اعتبار روی «آن» نمی آید بلکه روی زمان بعدی می آید. پس اگر زمان بعدی را اعتبار نکنیم این «آن»، «آنِ» فاصل می شود و آن زمان بعدی را اگر اعتبار کنیم این «آن»، هم «آنِ» فاصل می شود و هم «آنِ» واصل می شود.

توضیح عبارت

(و الزمان له عوارض و امور تدل علیها الفاظ)

زمان برایش عواض و اموری است که الفاظ بر آنها دلالت کند

(فحری بنا ان نذکرها و نعدها)

سزاوار است به ما که ذکر کنیم آن عوارض (یا آن الفاظ) را و بشماریم آنها را (و ببینیم هر کدام از این الفاظ اشاره به کدام عارض از عوارض دارد)

(فمن ذلک الان)

«الان» مبتدای موخر است.

ترجمه: از جمله این الفاظی که اسم برای آن عوارض هستند «آن» می باشد

(و قد یفهم منه الحد المشترک بین الماضی و المستقبل الذی فیه الحدیث لاغیره)

از اینجا ۴ معنی برای «آن» می آورد.

ص: ۳۵۴

معنای اول این است که «آن» حد مشترک بین ماضی و مستقبل است.

«الـذی فی الحـدیث»: صـفت برای «ماضـی و مسـتقبل» نیست بلکه صـفت برای خود «آن» یا «حد مشترک» (که همان «آن» می باشد) است. مراد از «الحدیث» یعنی سخن و بحث است.

ترجمه آن «آن»ی که در آن، بحث مـا هست. بحث مـا در همین «آن» است. یعنی «آن»ی که در این مقـاله مطرح کرده بـودیم همان حد مشترک بین ماضی و مستقبل بود.

«لا غیره»: مربوط به «الـذی فیه الحـدیث» نیست بلکه مربوط به «الحـد المشترک بین الماضـی و المسـتقبل» است یعنی در مقابل معنای دوم برای «آن» است چون در معنای دوم می گوید: می تواند حد مشترک باشد هم بین ماضی و مستقل و هم بین غیر از آن (یعنی حد مشترک بین اجزاء ماضـی فقط یا حد مشترک بین اجزاء مسـتقبل فقط باشد) لذا با «لاغیره» بیان می کند که فقط حد مشترک بین ماضـی و مسـتقل را ملاحظه کن نه حد مشترک بین اجزاء دیگر پس معنای دوم عام است و معنای اول خاص است.

توضیح بیشتر: «الذی فیه الحدیث» را دو گونه می توان معنی کرد.

معنای اول: همین است که گفتیم یعنی بحث ما در حد مشترک است یعنی «آن»ی که حد مشترک است مورد بحث ما است.

معنـای دوم: آن «آن»ی کـه الآـن دربـاره اش حرف می زنیـم چـون هر وقـت که داریم حرف می زنیم در «آنِ» بین الماضـی و المسـتقبل است. هر وقت دربـاره «آن» بحث کنیم و بگـوییم «الآـن»، مرادمـان این است که «آن»ی را که بین ماضـی و مسـتقبل است بیـان می کنیم. یعنی وقـتی حرف می زنیـد مقـداری از حرف شـما در این «آن»ی واقـع می شود که فاصـل بین ماضـی و مستقبل است. پس این «آن» است که در آن حدیث و سخن می باشد چون «آنِ» ماضی گذاشته است و «آنِ» مستقبل هم هنوز نیامـده است. «لاغیر» را به «حـدیث» مربوط نکنید چون «لاغیر» فارق بین اطلاق اول و اطلاق دوم است اگر به «حدیث» مربوط کنید فارقی نخواهد بود.

ص: ۳۵۵

(و قد یفهمم منه لکل فصل مشترک و لو فی اقسام الماضی و المستقبل)

این، اصطلاح دوم در مورد «آن» است.

گاهی از «آن» فهمیده می شود هر فصل مشترکی ولو این فصل مشترک در اقسام ماضی باشد یا در اقسام مستقبل باشد نه اینکه بین الماضـی و المستقبل باشد (یعنی اگر بین الماضی المستقبل هم باشد اشکال ندارد ولی اگر آن هم نباشد صحیح است پس «آن» حد مشترک است اما نه حد مشترک بین الماضی و المستقبل فقط)

گاهی تعبیر به «حد مشترک» و گاهی تعبیر به «فصل مشترک» می کند که با هم فرقی ندارند.

(و قد یفهم منه طرف الزمان)

گاهی از «آن» طرف زمان فهمیده شود حال چه طرف ابتدایی زمان یا طرف انتهایی زمان باشد فرقی نمی کند.

(وان لم یدل علی اشتراک)

ولو این «آن» دلالت بر اشتراک نمی کند.

در دو «آنِ» قبلی، دلالت بر اشتراک وجود داشت که از آن تعبیر به حـد مشترک یا فصل مشترک کردیم یعنی در واقع اگر چه فاصـل بود ولی واصـل هم بود. همین که می گوییم واصـل بود یعنی دلالـت بر اشتراک می کرد و قبلی را بـا بعـدی وصل می کرد. پس مشترک بین قبلی و بعـدی بود اما این معنای سوم دلالت بر اشتراک نـدارد چون یا ابتـدای زمان است یا انتهای زمان است پس قبل و بعـدِ آن، بریـده شـده است. اگر در ابتـدای زمان است پس قبلِ آن را بردیم و زمانِ قبل را نگاه نمی کنیم اگر در انتهـای زمان است پس بعـد آن را بریـدیم و به انتها نگاه نمی کنیم. این واصل نیست فقط فاصل است. اشتراک در آن اخذ شده است.

ص: ۳۵۶

البته گـاهی دلالـت بر اشتراک هم می کنـد مثلا- این «آن»ی را که واصـل است به عنوان فاصل بودن می گیریـد در اینصورت انتهای آن قطعه ی زمان خواهـد بود و ابتـدای قطعه دیگر خواهـد بود بازهم طرف است ولی اشتراکش لحاظ شـده. اما در این معنـای سوم می توان اشتراک را لحاظ نکرد یعنی فقط آخر زمان باشـد و زمان بعـدی را نگاه نکنیـد یا اول زمان باشـد وزمان قبلی را نگاه نکنیـد پس در این قسم سوم حتما نبایـد اشتراک نفی شود بلکه می توانـد نفی شود این عبارت «و ان لم یدل علی اشتراک» نشـان می دهـد که هم اشتراک جـایز است و هم غیر اشتراک جایز است یعنی هم می توانیـد این را واصل بدانیـد در عین واصل بودن می توانیـد انتهای قبل و ابتـدای بعـدی لحاظ کنیـد باز هم طرف حساب شـده و می توان فقط و اصل حساب کرد و فاصل لحاظ نکرد که فقط ابتدا یا انتها باشد.

(بل کان صالحا لان یجعل طرفا فاصل فی الوهم غیر واصل)

این «آن» صلاحیت دارد که طرف قرار داده شود یعنی می تواند مشترک باشد و می تواند مشترک نباشد که اگر مشترک نبود شما آن را طرف قرار دادید. فاصل قرار دادید ولی واصل قرار ندادید ولو واقعا واصل هم باشد.

«فی الوهم» متعلق به «یجعل» اگر بگیریم بهتر است اگر چه می توانـد متعلق به «فاصـلا» هم باشد یعنی در وهم آن را فاصلِ غیر واصل بگیر ولو در خارج (بعد از اینکه فرض کردید و «آن» درست کردید) این «آن» هم واصل است هم فاصل است ولی شما می توانید در و هم خودتان فاصل قرار بدهید و واصل قرار ندهید.

ص: ۳۵۷

(و ان کان یعلم من خارج المفهوم اَنه لابد من ان یکون مشترکا و لایمکن ان یکون فصلا)

در این اطلاق سوم، گفتیم «آن» طرف زمان است و فاصل است و واصل نیست اما این در وهم ما اینگونه است اما اگر با قطع نظر از مفهومِ «آن»، اگر فکر کنیم می بینیم که باز هم این «آن» ی که طرف زمان است واصل و مشترک است دلیل بر این مطلب داریم و آن دلیل این است که زمان امر واحد مستمر است اگر به این دلیل توجه کنیم نمی توانیم «آن» را فاصل بگیریم و واصل نگیریم. نمی توانیم طرف بگیریم و حد مشترک نگیریم اگر طرف بگیریم حد مشترک هم باید بگیریم پس در مفهومِ «آن» اشتراک نیست ولی آن دلیلی که می گوید زمان، امر واحد مستمر است می فهماند که اشتراک است. ما اشتراک را از خارجِ مفهوم «آن» می آوریم اما در خود مفهوم «آن» اشتراک نخوابیده است «آن» به معنای فاصل و قطعه لایتجزاست اما بقیه امور را اگر می خواهید وصف «آن» قرار بدهید باید از بیرونِ مفهوم آورد، خود مفهوم بر آن دلالت نمی کند. یکی از اوصاف، واصل بودن است که از مفهوم «آن» استفاده نمی شود. این را ما از بیرون مفهوم «آن» می آوریم چون دلیل به ما می گوید زمان، امر واحد مستمر است و می دانیم این «آن»ی که در زمان فرض کردیم مشترک بین قبل و بعد است چون قبل و بعد وجود دارد ولو ما در وهم خودمان می توانیم قبل یا بعد را ندیده بگیریم و این «آن» را در ابتدا یا انتهای زمان قرار بدهیم به طوری که اشتراک در آن نباشد و فقط فاصل باشد و واصل نباشد.

ترجمه: ولو از خارجِ مفهومِ «آن» دانسته می شود که این «آن» ی که فاصل است باید واصل هم باشد. (این «آن»ی که طرف است باید حد مشترک هم باشد. این را از خارجِ مفهومِ «آن» می فهمیم) و از خارج مفهوم می فهمیم که («لا یمکن» عطف بر «لابد من ان یکون مشترکا» است و همان مفاد را می رساند) ممکن نیست این «آن» فقط فصل باشد (یعنی خارج مفهوم به ما می فهماند که این «آن» فقط نمی تواند فاصل باشد بلکه در عین فاصل بودن واصل هم هست)

(و ذلک بنوع من النظر غیر تصور معنی لفظه)

«ذلک»: این علمی که خارج از مفهوم بدست می آید.

ترجمه: این علمی که خارج از مفهوم بدست می آید با نوعی از برهان (هر نوع قیاس و استدلالی باشد) بدست می آید (برهان ثابت می کند که زمان، امر واحد مستمر است ما از این مفاد برهان استفاده می کنیم که «آن» مشترک است و علاوه بر فاصل بودن، واصل است) نه از تصور معنای لفظ «آن» (یعنی از مفهوم «آن»)

معنای چهارم «آن» / بیان اصطلاحاتی در مورد زمان، لفظ «آن» ۹۲/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۶ قوله (و قد یقولون)

موضوع: معنای چهارم «آن» / بیان اصطلاحاتی در مورد زمان، لفظ «آن»

گفتم «آن» بر ۴ امر اطلاق می شود

۱ــ حد مشترک بین ماضی و مستقبل

۲ــ حد مشترک مطلقا (چه بین ماضی و مستقبل باشد چه بین اجزاء ماضی باشد چه بین اجزاء مستقبل باشد)

ص: ۳۵۹

۳ــ طَرَفِ زمان

۴ــ زمان کوتاهی که نزدیک به زمان حاضر است «آن» نامیده می شود. مثلا گاهی گفته می شود که همین الان این شخص از خانه بیرون رفت یا می گوید همین الان از خانه بیرون می آیم. چه در ماضی و چه در مضارع، کلمه «آن» را بکار می برد برای زمان ماضی می گوید «الان رفت» و برای زمان مضارع می گوید «الان می آیم» ولی منظورش این است که در زمانی که اولا: نزدیک به زمان حاضر است (چه از طرف ماضی چه از طرف مضارع باشد) ثانیا: کوتاه است. پس مراد از «آن» می شود «آنِ» کوتاهی که نزدیک به «آنِ» حاضر است.

توضیح عبارت

(و قد یقولون آن لزمان قریب جدا من الآن الحاضر قصیر)

«قصیر» صفت دوم برای «زمان» است

گاهی «آن» را اطلاق می کنند به زمانی که دو صفت دارد ۱_ جداً و کاملا به زمان حاضر نزدیک است (چه زمان ماضی نزدیک به حاضر باشد چه زمان مضارع نزدیک به حاضر باشد) ۲_ این زمان، قصیر است (طولانی نیست به طوری که نتوانیم اسم آن را «آن» بگذاریم).

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۶ قوله (و تحقیق)

معنای چهارم احتیاج به توضیح دارد. چرا مردم به این زمان، «آن» می گویند و چرا خودِ ما هم «آن» می گوییم. سببِ اطلاقِ «آن» بر این معنای چهارم را مصنف بیان می کند:

هرگاه ما زمانی را در نظر بگیریم و درباره زمانی حرف بزنیم مثلا بگوییم در زمانِ قبل آمد یا در زمانِ بعد می رود. (همین که مورد نظر ما است و می گوییم همین الان رفت و همین الان می رود) به جای «آن» تعبیر به «زمان» می کنیم و می گوییم زمانی بود برای رفتنش یا زمانی هست برای آمدنش. این زمانی که تعیین می کنیم ابتدا و انتها دارد ولو اصلِ زمان، اول و آخر ندارد ولی آن زمانی که ما درباره اش صحبت می کنیم اول و آخر دارد مثلا می خواهیم بیان کنیم که کاری در امروز اتفاق بیفتد یا در دیروز اتفاق می افتد. این دیروز و امروز و فردا، زمانی است که در ذهن ما معین است و اول آخر دارد که اولش، «آن» است و آخرش هم، «آن» است..

ص: ۳۶۰

اینچنین وضعی که اتفاق می افتد دو حالت دارد

۱_ یا بین «آن» ها، طوری فاصله است که عرف تشخیص می دهد یک «آن» مقدم است و یک «آن» موخر است مثلا تعبیر به فلان روز معین می کند که «آنِ» اولِ آن روز، صبح است و «آنِ» آخرِ آن روز، شب است و بین این دو «آن» خیلی فاصله است و لذا می تواند حکم کند که «آنِ» اول و «آنِ» دوم داریم. «آنِ» مقدم و «آنِ» موخر داریم.

۲_ یا بین «آن»ها، فاصله خیلی کم است به طوری که در ابتدا ذهن با این دو «آن» برخورد می کند فکر می کند این دو «آن» با هم هستند با اینکه بین آنها فاصله است و در واقع زمان است ولی فکر می کند که این دو «آن» به هم چسبیدند.

حال می خواهیم بحث کنیم در ما نحن فیه چه اتفاقی می افتد؟

«آنِ» حاضر، «آن»ی است که از ما سوال می شود. آن شخص در یک «آن»ی در قبل، از خانه بیرون رفته است که آن «آنِ» بیرون رفتنش با این «آنِ» حاضر خیلی فاصله ندارد چون خیلی فاصله ندارد این گوینده توجه به این فاصله نمی کند و فکر می کند آن «آن»ی که این شخص بیرون رفته است به همین «آنِ» حاضر چسبیده است و می گوید همین الان این شخص از خانه بیرون رفت در حالی که همین الان بیرون نرفت بلکه همین زمان از خانه بیرون رفت ولی چون فاصله بین دو «آن» را نمی بیند به خاطر اینکه کوتاه است فکر می کند که «آنِ» بیرون رفتنش به «آنِ» حاضر چسبیده است لذا می گوید همین الان رفت.

ص: ۳۶۱

یا «آن»ی که بعدا می خواهد بیرون بیاید (که «آنِ» مستقبل است) به «آنِ» حاضر چسبیده در حالی که این «آن»ها به «آن» حاضر نچسبیدند بلکه بین آنها زمان، فاصله انداخته اما این زمان چون کوتاه بوده این شخص در ابتدای برخوردش نتوانسته بیابد که آن «آن»، اول است و این «آنِ» حاضر، دوم است. آن «آن»، مقدم است و این «آن»، موخر است، تقدم و تاخر را نفهمیده و معیت را حس کرده.

نکته: بین «آن» و «الآن» فرق نیست ولی «الآن» به معنای «آنِ» حاضر است و «آن» به معنای مطلق «آن» است. «الآن» هم اگر الف و لام نداشت مطلق می بود ولی با الف و لام، چون عهد حضوری است آن را مختص به زمان حاضر کرده است.

توضیح عبارت

(و تحقیق سبب هذا القول)

می خواهیم تحقیق کنیم که چرا اینچنین اطلاقی است (چرا «آن» را بر زمانِ کوتاهِ قبل از زمان حاضر یا بر زمانِ کوتاه بعد از زمان حاضر اطلاق می کنند)

(هو ان کل زمان یُحَدَّث عنه فله حدان لامحاله هما آنان یفترضان فی الذهن له)

(هر زمانی که ما درباره اش حرف می زنیم (مثلا می گوییم امروز فلان قضیه اتفاق افتاد یا این ساعت، فلان قضیه اتفاق افتاد. ساعتی و روزی است که درباره اش حرف می زنیم) (وقتی آخر زمان حرف می زنیم یک چیزی تصور می کنیم آن زمانی که در فرضِ شما آمده محدود به اول و آخر است) دو حد دارد که آن دو حد، دو «آن» هستند که در ذهن برای آن زمانِ مفروض فرض می شود.

ص: ۳۶۲

(و ان لم یشعربه)

و لو توجه تفصیلی به این دو «آن» نداشته باشیم. ما وقتی حرف می زنیم و می گوییم فلان قضیه، امروز یا این ساعت اتفاق افتاد ممکن است به ابتدا و انتهای روز توجه نداشته باشیم ولی توجه ارتکازی در ذهن موجود است.

(و هذان الآن یکونان فی الذهن حاضرین معا لامحاله)

این دو «آن» در خارج فاصله دارند، یکی مقدر و یکی موخر است ولی در ذهن با هم حاضرند (حال چه فاصله بین آنها زیاد باشد چه کم باشد اما در ذهن حاضرند اگر فاصله بین آنها زیاد باشد ما این دو «آن» که در ذهن حاضرند را جدا می کنیم و یکی را مقدم و یکی را موخر قرار می دهیم اما اگر فاصله بین آنها کم باشد ما این دو «آن» که در ذهن با هم هستند همچنان با هم نگه می داریم مگر اینکه دقت کنیم تا بعد از دقت کردن بگوییم این دو از هم جدا هستند.)

(لکنه قد یشعر الذهن فی بعض الاوقات بتقدم آن فی الوجود و تاخر آن)

لکن این دو «آن» مطلقا در ذهن با هم هستند ولی دو حالت پیدا می کنند یا فاصله بین آنها زیاد است یا اینکه در ذهن با هم هستند ولی ماآنها را جدا می کنیم. یا فاصله بین آنها کم است و می گوییم همانطور که در ذهن ما هم هستند ما آنها را باهم می بینیم.

ترجمه: لکن شان چنین است که متوجه می شود یکی از این دو «آن» در وجود و خارج مقدم است و دیگری موخر است.

ص: ۳۶۳

(و ذلک لبعد المسافه بینهما)

«ذلک» یعنی این شعورِ ذهن به تقـدمِ یک «آن» و تاخرِ «آنِ» دیگر به خاطر این است که مسافت بین الآنین، طولانی است لـذا ذهن متوجه می شود که اگر چه این دو «آن» الان با هم هستند ولی در خارج با هم نیستند بلکه یکی مقدم و یکی موخر است.

(کما یشعر بالآن المتقدم من آنی الساعه و الیوم)

کلمه «الیوم» عطف بر «الساعه» است

ترجمه: چنـانکه متوجه می شود به «آنِ» متقـدم از «آنِ» سـاعت و از دو «آنِ» یوم (منظور از «آنی السـاعه و الیوم» این نیست که یک «آن» برای ساعه و یک «آن» برای یوم است ساعت دو «آن» دارد که یک مقـدم و یک موخر است. یوم هم دو «آن» دارد که یکی مقدم و یکی موخر است.)

(و فی بعضها یکون الآنان من القریب بحیث لایشعر الذهن بما بینهما من اول وهله)

نسخه صحیح «من القرب» است. «بحیث» خبر برای «یکون» است.

و فی بعضها عطف بر «فی بعض الاوقات» است.

ترجمه: در بعضی اوقات، این دو «آن» به خاطر قربی که دارند به طوری به هم نزدیکند که ذهن به فاصله بینهما توجه نمی کند در اولین برخورد (اما بعداً که دقت می کند می بیند که بین دو «آن» باید زمان باشد)

(ما لم یستند الی استبصار)

استبصار یعنی طلب بصیرت کردن و منظور از طلب بصیرت کردن، برهان است.

ترجمه: مادامی که تمسک به برهان نکند (فکر می کند این دو «آن» با هم هسـتند ولی وقتی به سمت برهان رفت و دید که دو جزء لایتجزی هسـتند و نمی توانند کنار هم قرار بگیرند ناچار می شود ین «آیین» فاصله بیندازد ولو فاصله کوتاه باشد. در این صورت متوجه می شود که بین «آنین» زمان است)

ص: ۳۶۴

(فیکون الذهن یشعر بهما کانهما وقعامعها)

ذهن قبل از استبصار در همان وهله اول به این دو «آن» توجه می کند به این صورت که گویا این دو «آن» با هم واقع شدند. (فاصله بینهما را نمی بیند)

(و کانهما آن واحد)

این دو «آن» را یک «آن» می بیند لذا می گوید «الآن». چون این شخص تعبیر می کند که (الان رفت) نمی گوید («آنِ» قبلی رفت) یعنی «آنِ» ماضی و مستقبل با را با «آنِ» حاضر یکی می بیند.

توضیح: یعنی این دو «آن» را به هم نزدیک می کند و معیت بین آنها می دهد گویا که این دو «آن» یکی است لذا می گوید الان رفت و الان می آید.

(و ان کان التعقب و الاستقصاء یمنع الذهن عن ذلک فی ادنی تامل)

و لو اینکه این عرف اگر مطلب را تعقیب کند و امر را به نهایت برساند می فهمد که این دو «آن» کنار هم نیستند و به طریق اولی، عین هم نیستند. و بین آنها فاصله است

ترجمه: اگر چه تعقیب کردن ذهن واقعیت را، و مطلب را به نهایت رساندن و سرانجام رساندن مانع می شود ذهن را از چنین حکم و شعوری.

«فی ادنی تامل»: این تعقب و استقصاء، خیلی زحمت ندارد بلکه در کمترین تاملی متوجه می شود این شعوری که پیدا کرده بود شعور ابتدایی بود نه شعور ثابت و محقَّق

(و لکن الی ان یراجع الذهن نفسه یکون الآنان کانهما وقعامعا)

لکن تا ذهن به خودش مراجعه کند و آن دقت لازم را عمل کند نزد او، «آن» ها چنان هستند که گویا با هم واقع شدند.

ص: ۳۶۵

(و من الالفاظ الزمانیه قولهم : بغته)

یکی از الفـاظ دیگری کجایـد توضـیح داده شود «بغته» است. «بغته»، یعنی نسـبتِ امری که در زمان واقع شـده به زمان بـدهیم. چون «بغته» امری است که در زمـان واقع شـده مـا آن امر را به زمـان نسـبت می دهیم و کلمه «بغته» را بکـار می بریم امـا به دو شرط:

شرط اول که مربوط به آن امر است این است که آن امر، متوقَّع نباشد و همینطور پیدا شود و ما از وقوعش تعجب کنیم. شـرط دوم که مربوط به زمـان است این میباشـد که زمـانی که این امر در آن واقع می شود بسـیار کوتاه باشـد. یعنی می گوییم فلان کس بغته وارد خانه ما شـد یعنی اصـلا انتظار نداشتیم وارد شود. ورود در خانه یک امری است که اتفاق افتاده است و به زمان کوتـاهی نسـبت می دهیم و تعـبیر به بغته می کنیم. خـود زمـان را بغته نمی گوییم بلکه آن حـادث در زمـان را می گوییم بغته اتفاق افتاد

ترجمه: از جمله الفاظی که مربوط به زمان است و زمان در آن دخالت می کند قول عرب است که می گوید «بغته»

(و بغته هو نسبه الامر الواقع فی زمان غیر مشعور بمقداره قصرا الی زمانه بعد ان لایکون الامر منتظرا متوقعا)

«الی زمانه» متعلق به «نسـبه» است (بغته اول، مقول قول است اما بغته دومی، مبتـدی است). «قصـرا» مفعول له برای «غیر مشـعور» است

«بغتهً» به تنوین نصب می خوانیم گویا مبنی بر نصب شده ولو مبتدی قرار بدهیم باز هم بغتهً می خوانیم.

ص: ۳۶۶

«هو نسبه الامر» نسبت می دهیم امری را که در زمان واقع است به زمان خودش. و آن زمان صفتش این است که مقدارش مورد توجه نیست چون خیلی کوتاه است.

«بعد ان لایکون...» توضیح صفت «امر» را می دهد و می گوید بعد از اینکه آن امری که اتفاق افتاده منتظَر و متوقع نباشد.

بیان اصطلاحاتی در مورد زمان مانند «دفعه» و «هوذا» و «قبیل» و «بعید» و «متقدم» و «متاخر» و «قدیم». ۹۲/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۳ سطر ۳ قوله (و من هذه الالفاظ)

موضوع: بیان اصطلاحاتی در مورد زمان مانند «دفعه» و «هوذا» و «قبیل» و «بعید» و «متقدم» و «متاخر» و «قدیم».

بحث در توضیح الفاظی بود که در مورد زمان هستند. لفظ «آن» و «بغته» را توضیح دادیم گفتیم «بغته» بر هر اتفاقی و حادثی صادق نیست بلکه بر حادثی صادق است که غیر منتظر باشد و زمانش کوتاه باشد. آن حادث را «بغته» نمی گوییم آن زمان را هم «بغته» نمی گوییم بلکه حادث را به آن زمان نسبت می دهیم و حادثِ منسوبِ به آن زمان را «بغته» می گوییم یا در حقیقت، نسبت بینهما را «بغته» می گوییم. پس ما سه امر داریم ۱ ــ حادث ۲ ــ زمانی که ظرف آن حادث است ۳ ــ نسبت آن حادث به آن زمان. و ما «بغته» را بر آن نسبت اطلاق می کنیم نه بر حادث و زمان. در این اطلاق، دو شرط لازم داشتیم ۱ ــ آن حادث، غیر منتظر باشد ۲ ــ زمانش کوتاه باشد.

ص: ۳۶۷

توضیح لفظ «دفعه»:

اطلاق اول: معنای «دفعه» روشن است یعنی حصول یک حادث در «آن» را «دفعه» می گوییم. یعنی این «دفعه»، وصف حصول است. یعنی اگر حادثی در «آن» حادث شود حصول و حدوثش را متصف به «دفعه» می کنیم پس «دفعه» عبارت از حصول نیست بلکه عبارت از وصف حصول است و به تعبیر مصنف دلالت بر حصول فی «الآن» می کند نه خود حصول فی «الآن».

اطلاق دوم: این اطلاق اعم از اطلاق اول است یعنی شامل اطلاق اول و شامل معنای دیگر هم هست. قبلا گفتیم «دفعه» در مقابل «تدریجا» است یا در مقابل «قلیلا قلیلا» است (تدریجا با قلیلا قلیلا فرقی ندارد) و گفتیم مقابلِ منحصر نیست بلکه مقابلی است که دارای دو فرد است یک فردش همین است که در «آن» حاصل می شود فرد دیگرش این است که در تمام آنات معدوم است و در انتهای آن زمان موجود می شود. عبارتی که در صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ داشتیم «و هذا یصدق علی ما یقع علیه دفعه ... او یعدمان قلیلا قلیلا» یعنی این «دفعه» که مقابل «تدریجا» و «قلیلا قلیلا» است.

توضیح عبارت

(و من هذه الفاظ قولهم دفعه)

از این الفاظی که مربوط به زمان است قول عرب می باشد که می گوید «دفعه».

(و هو یدل علی حصول شیء فی آن)

«دفعه» دلالت می کند بر حصول شی در «آن» نه اینکه عبارت باشد از حصول شی در «آن» بلکه وصف این حصول و نحوه این حصول را نشان می دهد نه اینکه خود حصول باشد.

ص: ۳۶۸

(و قد یدل علی مقابل قولنا قلیلا قلیلا و قد شرحنا ذلک)

گاهی «دفعه» به این معنی مخصوص نیست بلکه اعم از این معنی است.

گاهی «دفعه» در مقابل تدریج اطلاق می شود که دو تا مصداق دارد یک مصداق همان است که گفتیم، مصداق دیگرش را هم قبلا شرح دادیم لذا تعبیر به «و قد شرحنا ذلک» می کند که در صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ در اوائل فصل ۱۲ همین مقاله بود.

توضیح لفظ «هوذا»: از جمله الفاظی که مربوط به زمان هستند لفظ «هوذا» است که در فارسی به معنای «اینک» و «اکنون» است. البته «اکنون» به معنای «آنِ» حاضر است ولی «اینک، «آنِ» مستقبل است اما اینقدر به «آنِ» حاضر نزدیک است که بمنزله، «آنِ» حاضر به حساب می آید پس «هوذا» به معنای «مقدار کمی بعد» است به طوری که شاید ما اشتباهی آن را «آنِ» حاضر قرار بدهیم.

(و من هذا الالفاظ قولهم هوذا و هو یدل علی آن قریب فی المستقبل من الآن الحاضر)

«من الآن الحاضر» متعلق به «قریب» است. «فی المستقبل» متعلق به «حاصل» مقدر است عبارت اینگونه می شود «هو یدل علی آن حاصل فی المستقبل قریب من الآن الحاضر».

(لا یشعر بمقدار البعد بینهما قصرا شعورا یعتدبه)

اینقدر به «آنِ» حاضر نزدیک است که فاصله بین «آن»ی که «هوذا» گفته می شود و «آنِ» حاضر، مورد توجه قرار نمی گیرد.

ضمیر در «بینهما» به «آنِ» قریب که هوذا نامیده می شود و «آنِ» حاضر برمی گردد.

ص: ۳۶۹

«قصـراً» مفعول له برای «لا یشعر» است. یعنی به خاطر کوتاه بودنش مورد توجه قرار نمی گیرد اما «شعورا یعتد به» مفعول مطلق برای «لایشـعر» است یعنی ممکن است مورد توجه قرار بگیرد و مورد توجه قابـل اعتنـائی نشود یعنی شـعور معتـدٌبه به آن تعلق نمی گیرد و الا به آن توجه می شود.

توضیح لفظ قبیل و بعید:

قبیل اطلاق می شود بر نسبت شی و حادث به «آن»، ولی «آنِ» ماضی.

بعید اطلاق می شود بر نسـبت شـی و حادث به «آن»، ولی «آنِ» مسـتقبل اما این «آن» که در ماضـی یا در مستقبل است با «آنِ» حاضر، فاصله مشعورٌ بها دارد برخلاف «هوذا» که در آن، فاصله با «آنِ» حاضر خیلی کم است به طوری که به این فاصله تقریبا توجهی نمی شود. اما در «قبیل» و «بعد» فاصله بیشتر است.

(و من ذلک قولهم: قبیل و هو یدل علی نسبه الی آن فی الماضی قریب من الآن الحاضر)

قبیل به معنای مقداری قبل است.

قبیل دلالت می کند بر نسبت حادث به «آن» ی که آن «آن» در ماضی حاصل شده و نزدیک به «آن» حاضر است.

(الا ان المده بینهما مشعور بها)

فرق آن با «هوذا» این است که مدتی که بین «آنِ» ماضی و «آنِ» حاضر موجود است مشعور بها است.

(و بعید فی المستقبل نظیر قبیل فی الماضی)

بعید در مستقبل نظیر قبیل در ماضی است یعنی نسبتِ به «آنِ» مستقبل است که قریب به ماضی است.

توضیح لفظ متقدم و متأخر:

ص: ۳۷۰

یکبار ما متقدم و متاخر را مقید به ماضی یا مستقبل می کنیم و می گوییم متقدم فی الماضی و متاخر فی الماضی یا می گوییم متاخر فی الماضی و متاخر فی المستقبل. یکبار هم مطلق می آوریم و فقط تعبیر به متقدم و متاخر می کنیم.

اگر مطلق گذاشتم متقدم، حمل بر ماضی می شود و متاخر حمل بر مستقبل می شود چون متقدم و متاخری که در این فصل مطرح می شود بحث زمان است (گاهی بر زمانی متقدم و متاخری اطلاق می کنیم که الان مورد بحث ما نیست زیرا ما الفاظی را بحث می کنیم که مربوط به زمان است) اما اگر متقدم و متاخر را مقید کردیم می گوییم متقدم فی الماضی عبارتست از زمانی که فاصله اش با زمانی حاضر زیاد است و متاخر فی الماضی عبارتست از زمانی که فاصله اش با زمان حاضر کم است و اما متقدم فی المستقبل، برعکس می شود یعنی متقدم فی المستقبل زمانی که فاصله اش با زمان حاضر کم است و متاخر فی المستقبل آن است که فاصله اش با زمان حاضر زیاد است.

(و المتقدم اما فی الماضی فیدل علی ما هو ابعد من الآن الحاضر و المتاخر علی مقابله)

متقدم در ماضی دلالت می کند بر بخشی از زمان که نسبت به «آنِ» حاضر دورتر است و متاخر در ماضی دلالت می کند بر مقابل آن بخش یعنی بر بخشی که به «آن» حاضر نزدیکتر است.

(و اما فی المستقبل فیدل علی ما هو اقرب من الحاضر و المتاخر علی مقابله)

ص: ۳۷۱

اگر متقدم را مقید به «فی المستقبل» کنیم این متقدم دلالت می کند بر زمانی که نزدیکتر به «آن» حاضر است و متاخر فی المستقبل دلالت بر مقابل این زمان می کند یعنی بر زمانی که دورتر از «آن» حاضر است دلالت می کند.

(و اذا اخذ مطلقا فالمتقدم هو الماضی و المتاخر هو المستقبل)

ضمیر «اخذ» به «کل واحد من المتقدم و المتاخر» بر می گردد.

اگر هر یک از متقدم و متاخر مطلق باشد و قید ماضی و مستقبل نداشته باشد متقدم همان ماضی است و متاخر همان مستقبل است.

توضیح لفظ قدیم:

این لفظ دو اطلاق دارد: ۱ ـ اطلاق نسبی ۲ ـ اطلاق مطلق.

توضیح اطلاق نسبی: در اطلاق نسبی ما زمان گذشته را به قطعاتی تقسیم می کنیم و به قول مصنف به حدودی تقسیم می کنیم و می گوییم آن حدودی که فاصله آنها با «آنِ» حاضر بیشتر است به آن ها قدیم می گوییم ولی قدیم نسبی است یعنی نسبت به حدودی که فاصله آنها با «آنِ» حاضر کم است قدیم به حساب می آید. والا باز هم قدیم نیستند. مثلا می گوییم زمانی را به حدودی تقسیم می کنیم و می بینیم یک شی در ۱۰ حدّ قبل واقع شد و یک شی در ۱۵ حد قبل واقع شد آن که در ۱۵ حد قبل واقع شده می گوییم نسبت به آن شی که در ۱۰ حد قبل واقع شد قدیم است مثلا می گوییم پدر قدیمی تر از پسر است چون زمان گذشته ای که بر پدر گذشته است بیش از زمان گذشته ای است که بر پسر گذشته است.

ص: ۳۷۲

توضیح اطلاق مطلق: اما قدیم مطلق قدیمی است که «لا اول له» یا «لیس لزمانه ابتداء».

قدیم گاهی ذاتی است و گاهی زمانی است. قدیم ذاتی آن است که «لیس لوجوده الابتدا» است و ذات و وجودش مسبوق به چیزی (عدم) نیست. این قدیم مورد بحث ما نیست چون ما الفاظی را داریم بحث می کنیم که مربوط به زمان هستند ولی آن قدیم ذاتی مربوط به ذات شی است یعنی این ذات شی قدیم است یا وجود این شی قدیم است. پس بحث ما در قدیم ذاتی نیست بلکه در قدیم زمانی است لذا آن را تفسیر نمی کنیم به «لیس لوجوده اولا» بلکه تفسیر می کنیم به آنچه که برای زمانش ابتدا و اول نیست مثل حرکت فلک که در مقاله سوم مطرح می کنیم اوّل ندارد و ازلی و ابدی است.

[فرق قدیم با متقدم این است که در متقدم ما نسبت گیری و قیاسی نداریم می گوییم این زمان، زمان متقدم است ولی در قدیم مقایسه می کنیم و متقدمها را اندازه گیری می کنیم آن که اندازه اش طولانی تر است قدیم می گوییم.

نکته: در قدیم نسبی می گوییم مراد زمان قدیم است نه زمانی قدیم. اما در قدیم مطلق می گوییم مراد قدیم زمانی است نه مراد قدیم ذاتی باشد البته اگر خود زمان را هم بخواهید قدیم بگیرید اشکال ندارد.

(و القدیم زمان یستطال ما بینه و بین الآن بالقیاس الی الحدود المتعامله للزمان)

ص: ۳۷۳

«الحـدود المتعامله للزمان» یعنی حـدودی که برای زمان ساخته می شوند و فرض می شوند. «متعامله» از «عمل» می آید یعنی با عمـلِ ذهنِ ما که همان فرض است درست می شونـد و الا زمان، حـدود نـدارد. زمان یک امر مسـتمر پیوسـته است و حـدود و قطعاتی ندارد بلکه این حدود و قطعات با ذهن ما عمل می شوند و ساخته می شوند و با فرض ما درست می شوند.

این حـدودی که بـا فرض مـا سـاخته می شونـد اگر زیـاد باشـند به طـوری که طولانـی تر از حـدود دیگر شـمرده شونـد به آن طولانی، قـدیم گفته می شود. مثلا این حدود را ملاحظه می کنیم که یک حدودِ ۱۵ تایی داریم و آن را نسبت به حدود دیگر می دهیم که ۱۰ تا است و آن که فاصله اش با «آن» حاضر طولانی تر است را قدیم می گوییم.

ترجمه: قدیم زمان است (یعنی بر زمان اطلاق می شود) که طولانی دیده می شود فاصله بین آن زمان و بین «آنِ» حاضر، اما نه مطلقا بلکه قیاس به حدودی که برای زمان ساخته شده است.

(و ایضا القدیم فی الزمان مطلقا و بالحقیقه هو الذی لیس لزمانه ابتداء)

اطلاق بعـدی قدیم را می گوید که قدیم عبارتست از چیزی که در زمان باشد قدیم مطلق یعنی بدون قید نسبیت و بدون اینکه با چیزی سنجده شود.

ترجمه: قدیم در زمان مطلقا و قدیم بالحقیقه، امری است که زمانش ابتدا ندارد.

ص: ۳۷۴

فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۵ سطر اول قوله (المقاله الثالثه)

موضوع: فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول

بحث ما در مقاله سوم همانطور که در عنوان آن آمده است بحث در اموری است که مربوط به طبیعی ها است. در مقاله اول گفتیم که طبیعی بر دو چیز اطلاق می شود الان هم در فصل اول همین مقاله سوم خواهیم گفت که طبیعی بر دو چیز اطلاق می شود ۱ ـ اجسام ۲ ـ احوال اجسام. بحث ما در این مقاله بحث در اجسام و احوال اجسام است اما نه اجسام به طور مطلق بلکه اجسام با توجه به اینکه معروض کمّ هستند همچنین بحث ما در احوال اجسام نه به طور مطلق بلکه بحث در احوال است با توجه به اینکه معروض کمّ هستند یعنی معروض کمّ بودن در این مقاله ملحوظ است وقتی ما می خواهیم جسم را تقسیم کنیم و می گوییم آیا انقسامش در یک جا توقف پیدا می کند تا از این انقسام جزء لا یتجزی بوجود بیاید یا اینکه انقسام متوقف نمی شود و لا الی النهایه ادامه پیدا می کند. وقتی این بحث را در مورد جسم بحث می کنیم در مورد جسمی که قابل انقسام است بحث می کنیم یعنی جسمی که معروض کمّ است. یکی از مباحثی که ما در این مقاله داریم و شاید عمده مبحث ما باشد تقسیم جسم به اجزاء است که اگر این تقسیم متوقف شد جزء لا یتجزی پیدا می کنیم یعنی آخرین جزئی که در آن تقسیم اجرا نشود جزء لا یتجزی می شود و اگر این تقسیم متوقف نشد و لا الی النهایه ادامه داشت ما جزء لا یتجزی پیدا نمی کنیم. این یکی از مباحث مهم در این مقاله سوم است این، بحث در انقسام جسم است و انقسام جسم در صورتی مطرح می شود که ما جسم را ذوالکمّ ببینیم اگر کمّ را از آن بگیریم اصلا انقسامش مطرح نیست تا بحث کنیم که این انقسام متوقف می شود یا ادامه پیدا می کند. پس مباحثی که ما در این مقاله داریم درباره جسم و احوال جسم است اما به شرطی که معروض کمّ باشند.

ص: ۳۷۵

توضیح عبارت

(المقاله الثالثه من الفن الاول)

قبلاً گفتیم که طبیعیات به ۸ فن تقسیم می شود و ما الان در فن اول هستیم که فن سماع طبیعی یا فن سمع و کیان است و وجه نامگذاری آن را در جلسه اول از مقاله دوم یعنی در اولین جلسه از سال تحصیلی ۹۲ ـ ۹۱ بیان کردیم. الان مقاله سوم از فن اول را مطرح می کنیم.

(فی الامور التی للطبیعیات من جهه ما لها کم)

مقاله سوم بحث می کند در اموری که مربوط به طبیعیاتند گفتیم مراد از طبیعیات، اجسام و احوال اجسام هستند. اما از این

حیث که برای این طبیعیات، کمّ است یعنی از این حیث که معروضِ کمّ هستند بحث می کنیم نه اینکه از جسم و احوال آن به طور مطلق بحث کنیم.

(و هی اربعه عشر فصلا)

این مقاله به ۱۴ فصل تقسیم می شود. مصنف این فصول ۱۴ گانه را در ابتدای این مقاله فهرست کرده.

(الاول فی کیفیه البحث الذی یختص بهذه المقاله)

فصل اول در صفحه ۱۷۷ این کتاب شروع می شود این فصل تقریبا مدخل این مقاله است و بیان می کند که ما چه مبحثی را در پیش داریم. یک فهرست اجمالی از مطالب این مقاله ارائه می دهد. مراد از فهرست اجمالی این نیست که فصول را نام ببرد (چون الان مصنف دارد فصول را نام می برد) در فصل اول، فهرستِ مجمل بیان می کند یعنی اینطور می گوید که بحث ما در اجسام و احوال اجسام است و در این اجسام و احوال اجسام به لحاظ اینکه معروض کمّ هستند بحث می کنیم و کیفیت بحث اینگونه است.

ص: ۳۷۶

(الثانی فی التتالی و التماس و التشافع و التداخل و التلاحق و الاتصال و الوسط و الطرف و معا و فرادی)

فصل دوم که در صفحه ۱۷۸ شروع می شود در تبیین این الفاظ است البته تبیین اصطلاحی این الفاظ می کند گاهی گفته می شود تتالی آنات یا تشافع آنات محال است معنای اصطلاحی اینها چیست؟ گرچه معنای لغوی اینها روشن است.

(الثالث فی حال الاجسام فی انقسامها)

فصل سوم که از صفحه ۱۸۴ شروع می شود در این بحث می کند که اجسام می توانند قسمت شوند ولی این قسمت چه حالی دارد؟ آیا حالش این است که تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا به یک جا می رسد و متوقف می شود. مصنف معتقد است که تقسیم اجسام تا بی نهایت ادامه پیدا می کند بنابراین ما جزئی را پیدا نمی کنیم که لا یتجزی باشد. هر چه تقسیم کنیم و جزء بدست بیاوریم دوباره این جزء ها قابل قسمت اند اما گروهی معتقدند که تقسیم متوقف می شود و به جایی می رسیم که نمی توانیم جسم را تقسیم کنیم در چنین حالتی جزء لا یتجزی درست می شود این فصل همانطور که ملاحظه می کنید به عبارت دیگر بیانش این می شود که آیا جزء لا یتجزی داریم یا نداریم؟ مصنف این مساله را مطرح می کنند و اقوالی که در این مساله است را بیان می کند و دلایلی که به آنها استناد کردند را می آورد.

ص: ۳۷۷

ترجمه: فصل سوم در حالی که در اجسام وجود دارد در انقسام اجسام (اضافه «حال» به «اجسام» اضافه لامیه است یعنی در حالتی که برای اجسام وجود دارد بحث می کنیم اما آن حالت چیست؟ چون حالات مختلف برای جسم موجود است. با عبارت «فی انقسامها» آن حالت را بیان می کند یعنی اگر بخواهید قسمتش کنید حالتی پیدا می کند و آن حالت این است که یا این تقسیم تا بی نهایت می رود یا در یک جا متوقف می شود)

(و ذکر ما اختلف فیه)

یعنی ذکر می کنیم در این فصل، مطلبی را که در آن اختلاف شده یعنی ادامه انقسام اجسام و عدم ادامه انقسام اجسام را ذکر می کنیم.

(و تعلق به المبطلون من الحجج)

«تعلق» عطف بر «اختلف» است و مراد از «تعلق به» یعنی «تمسک به» است. «من الحجج» بیان برای «ما» است. یعنی حججی را که باطل گویندگان (یعنی خصم که حرفش باطل است) تمسک کرده را در این فصل سوم می یابیم.

(الرابع فی اثبات الرای الحق منها و ابطال الباطل)

فصل چهارم که از صفحه ۱۸۸ شروع می شود به هر دو رای می پردازد هم رأی مصنف که حق است هم رأی خصم که باطل است. و رأی خودمان را اثبات می کنیم و رأی آنها را باطل می کنیم.

در فصل سوم فقط «ما تمسک به المبطلون» می آید یعنی استدلال آنها را می آوریم و جوابشان را نمی آوریم اما در این فصل چهارم ما هم قول خودمان را اثبات می کنیم هم قول آنها را رد می کنیم.

ص: ۳۷۸

در نسخه کتاب آمده «الحق منها» در دو نسخه خطی هم «الحق منها» آمده است اما در عنوان خود فصل که در صفحه ۱۸۸ آمده «الحق فیها» است.

اگر «الحق فیها» باشد اینگونه معنی می کنیم: اثبات رأی حق در آن است ضمیر «فیها» اگر به «مساله» یا «حال الاجسام» برگردد اشکالی ندارد چون به کلمه «حال» ضمیر مونث بر می گردد. یعنی اثبات رأی حق در این حال است.

اگر «الحق منها» باشد ضمیر را باید به اقوالی که از «ما اختلف فیه» در خط قبل فهمیده می شود برگردد. چون اگر اختلاف وجود داشته باشد حتما اقوال وجود دارد لذا اینگونه معنی می کنیم: اثبات رای حق از جمله این اقوال یعنی از بین این اقوال، حق آن را اثبات می کنیم و باطلش را اثبات می کنیم.

(الخامس فی حل شکوک المبطلین فی الجزء)

فصل پنجم که در صفحه ۱۹۸ شروع می شود درباره حل شکوک مبطلین در جزء است. مراد از «شکوک» همان حجج است چون آن حجج را باطل می دانسته تعبیر به حجج و استدلال نکرده بلکه تعبیر به شکوک کرده اما در فصل سوم تعبیر به حجج کرد چون در آنجا نمی خواست آنها را رد کند بلکه می خواست اقوال و دلایل آنها را به عنوان اینکه دلیل هستند بیان کند اما در این فصل ۵ می خواهد اینها را رد کند چون می خواهد آنها را رد کند ابتدا تعبیر به شک می کند تا بفهماند این حجج اعتباری ندارند بعداً شروع به رد کردن کند. مصنف در فصل چهارم طوری حرف می زند که رأی حق، ثابت شود و رأی باطل، باطل شود ولی وارد حجج نمی شود که آنها را رد کند. اما در فصل پنجم وارد حجج می شود و آنها را رد می کند. چون در فصل چهارم فقط نظر خودش را اثبات می کند و طوری بیان می کند که خود بخود رأی مبطلین باطل شود بدون پرداختن به حجج آنها.

ص: ۳۷۹

(السادس فی مناسبات المسافات و الحرکات و الازمنه فی هذا الشان)

فصل ششم که از صفحه ۲۰۳ شروع می شود درباره مسافات و حرکات و ازمنه بحث می کند. این سه، امتداد دارند. ولی مسافات، امتدادِ اتصالی دارند و تدریج در آنها نیست اما حرکات و ازمنه امتداد اتصالی دارند و تدریج در آنها هست به این معنی که در مسافات، اجزاء قبلی باطل نمی شوند تا اجزاء بعدی بیایند اما در حرکات و ازمنه اجزاء قبلی باید باطل شوند تا اجزاء بعدی بیایند.

چون هر سه امتداد دارند لذا قابل انقسامند و لذا بحث می کنیم که انقسام آنها تا کجا ادامه دارد آیا تا بی نهایت منقسم می شوند یا به جایی می رسیم که انقسام قطع می شود. در اینصورت جزء لا یتجزی برای مسافت و حرکت و زمان پیدا می شود.

تا الان بحث ما در اجسام بود و می خواستیم تقسیم کنیم تا ببینیم تقسیم آنها تا کجا پیش می رود ولی در این فصل ششم در مسافات و حرکت و زمان هم همین بحثی که در اجسام داشتیم را می کنیم تا ببینیم مسافات و حرکت و زمان تقسیم می شوند به طوری که جزء لاـ یتجزی پیدا کنیم یا تقسیم نمی شوند عبارت مصنف می گوید مسافات و حرکت و ازمنه با یکدیگر مناسبت دارند یا با اجسام مناسبت دارند.

«فی هذا الشان» یعنی در اینکه مرکب از اجزاء هستند یا نیستند اولاً، و آیا می توانیم انقسامشان را لا الی نهایه ادامه بدهیم یا نه؟ در این شان و امری که گفته شد این مسافات و حرکات و ازمنه مناسبت با هم دارند یا مناسبت با اجسام دارند. متعلّق این مناسبات در اینجا ذکر نشده و نیامده است. لذا می توان گفت مناسبت با یکدیگر یا مناسبت با اجسام داشته باشند. ولی توجه شود که مراد ما از مناسبات، مناسباتی است که در این شان دارند نه مناسبت دیگر، چون ممکن است با هم مناسبتهای دیگر هم داشته باشند که مورد بحث ما نیست. آنکه مورد بحث ما است این است که در این شان (یعنی در ترکب از اجزاء و عدم ترکب، و در انقسام که می تواند تا بی نهایت برود یا نه؟) بین این سه امر یا بین این سه امر و اجسام تناسبی است.

ص: ۳۸۰

(و یتبین ان لیس لشیء منها اول جزء)

در این فصل مطلبی روشن می شود که هیچ یک از این سه تا، جزء اول ندارند. اجسام چون متناهی اند و بعداً در فصلِ مناسب تناهی آنها را اثبات می کنیم اوّل دارنـد یعنی از یک جا شروع می شوند و حتما آخر هم دارند چون تناهی ابعاد داریم و همه اجسام متناهی انـد لذا اول و آخر دارند. اما مسافت اگر مسافتِ حرکتِ إینیّه باشد جسم است. ممکن است مسافت کمّ یا کیف و ... باشـد که مسـافت آنهـا هم جسم است در هر صورت مسـافت، جسم است. حـال مصـنف می فرمایـد مسـافت، اول و آخر ندارد یا اینکه جسم، اول و آخر دارد.

توجه کنیـد وقتی حرکت دائمی و ازلی و ابـدی باشـد اول و آخر ندارد. جسـمی که روی آن جسم، این حرکت واقع می شود آن جسم مسـافت برای این حرکت واقع می شود و آن جسم بمـا اینکه مسافت است اول و آخر نـدارد نه بما اینکه جسم اسـت لحاظ شود. مثلا حرکتی که اول و آخر نـدارد حرکت دورانی فلک است که از ازل شـروع شـده و تا ابدهم ادامه دارد مسافتی که این، طی می کنـد اول و آخر نـدارد چون حرکت، حرکت وضـعی است لـذا مسافت همان دوری است که می زنـد و این، اول و آخر نـدارد. ایـن حرکـت، خـود دور زدن است و مسـافت، آن فضـایی است که این در آن مسـافت دور می زنـد که بما اینکه مسـافت است اول و آخر نـدارد چون اگر اول داشت حرکت هم اول پیـدا می کرد زیرا حرکت در مسافت پیـدا می شود لـذا اشـکال نـدارد که بگوییم مسـافت، اول نـدارد بـا اینکه مسـافت، جسم است. جسم بما هو جسم، اول دارد اما بما هو مسافه برای حرکـتِ بی نهـایت، اول نـدارد اینکه حرکت و زمـان اول ندارنـد روشن است چـون حرکـاتی داریم که اول ندارنـد مثل حرکت فلـک که از ازل شـروع شـده و تـا ابـد هم ادامه دارد زمانی هم که با حرکت فلک درست می شود اول و آخر نـدارد. اینکه ابتدایی برای حرکت و ازمنه وجود ندارد روشن است اما اینکه ابتدایی برای مسافت وجود ندارد را توضیح دادیم.

ص: ۳۸۱

ترجمه: روشن می شود که هیچ یک از این سه تا (یعنی مسافات و حرکات و ازمنه) جزء اول ندارند.

(السابع فی ابتداء الکلام فی تناهی الاجسام و لا تناهیها و ذکر ظنون الناس فی ذلک)

فصل هفتم که در صفحه ۲۰۹ شروع می شود در تناهی اجسام است که آیا جسم متناهی است یا نامتناهی است. ابعاد، متناهی اند یا بُعد نامتناهی داریم البته توجه کنید این بعدهایی که در اطراف ما هستند همه آنها متناهی اند و احتیاج به استدلال ندارد بحث اساسی که ما در تناهی اجسام داریم بحث در جسمِ کلِّ عالم است یعنی جسمی که مرکزش از زمین شروع می شود آیا در انتهای فلک نهم (سطح محدب فلک نهم) تمام می شود یا تا بی نهایت ادامه دارد. دلیل تناهی ابعاد اثبات می کند همه اجسام حتی جسم الکل متناهی است و ما جسم نامتناهی نداریم.

فصل هفتم ابتداء بحث در تناهی اجسام و ابعاد است.

در ابتدا که مقاله ثالثه را مطرح کردیم عنوان بحث این بود «فی الامور التی للطبیعیات من جهه ما لها کم» یعنی ما امور طبیعی را مطرح می کنیم به حیث اینکه کمیت دارند. تا الان تقسیم اجسام و ازمنه و مسافات مطرح بود، تقسیم در جایی می آید که کمیت باشد پس در فصول قبلی بحث در امور طبیعی (یعنی اجسام و احوال اجسام) کردیم با این حیث که کمّ دارند یعنی ذو کمّ هستند و چون ذو کمّ اند قابل انقسام اند حال از این فصل در تناهی و عدم تناهی بحث می کنیم که تناهی و عدم تناهی مربوط به چیزی است که دارای کمّ است جسمی که دارای امتداد و مقدار است می توانیم بگوییم که متناهی است یا نامتناهی است. همینطور احوال جسم مثل حرکت و زمان و امثال ذلک در صورتی که کمّ داشته باشد یا خودش کمّ باشد، می توانیم بگوییم متناهی یا نامتناهی است. پس تناهی و عدم تناهی وصف شی است بما اینکه آن شی دارای کم است پس آن عنوان مقاله ثالثه در این فصول هم رعایت می شود همانطور که در فصول قبلی رعایت شد.

ترجمه: فصل هفتم در شروع کلام است در تناهی اجسام و عدم تناهی آن و ذکر اقوال مردم در آن (ظنون به معنای گمان ها که به صورت اقوال درآمده و ما اقوال آنها را نقل می کنیم اما داوری نمی کنیم و در فصول بعدی داوری می کنیم.

(الثامن فی انه لا یمکن ان یکون جسم او مقدار او عدد ذو ترتیب غیر متناه)

فصل هشتم که از صفحه ۲۱۲ شروع می شود دو مطلب بیان می کند. مطلب اول این است که جسم یا مقدار یا عدد، می تواند نامتناهی باشد یا خیر؟ مطلب دوم این است که جسمِ متحرك می تواند نامتناهی باشد یا خیر؟ پس این دو بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام است که یکبار بحث در خود جسم است با لحاظ اینکه دارای اجزاء مترتبه است و یکبار در خود جسم است با لحاظ اینکه حرکت می کند.

اجسام و مقادیر و اعداد را اگر مترتب گرفتیم و تا بی نهایت بخواهند ادامه پیدا کنند لازم می آید امور مترتبه بی نهایت باشند و بی نهایت بودن امور مترتبه در باب تسلسل باطل شده است. (اعداد، مترتب اند به این معنی که تا ۳ نیاید ۴ نمی آید و تا ۴ نیاید ۵ نمی آید اینها بر یکدیگر مترتب اند ولو ترتبشان به نحو علت تامه و معلول نیست ولی بالاخره مترتب اند. اینطور نیست که عدد پایینی علت تامه برای عدد بالایی باشد و عدد بالایی معلول باشد ولی دخالتی در وجود عدد بالایی دارد و عدد پایینی باید وجود بگیرد تا عدد بالایی بیاید پس علت ناقصه است ولو علت تامه نباشد. پس بین اعداد ترتب هست و اعداد هم تا بی نهایت می روند در اینصورت لازم می آید اشیاء مترتبه، بی نهایت باشند و این را تسلسل باطل می کند ولی اعداد، وجود خارجی ندارند و وجودشان اعتباری است هر عددی را که اعتبار کنید موجود می شود و اگر اعتبارش نکنید موجود نمی شود و ما در حدّ بی نهایت نمی توانیم عدد را اعتبار کنیم مگر اجمالا به اینصورت بگوییم «عددی بی نهایت». ولی اگر بخواهیم اعداد را تفصیلا بشماریم ۱ و ۲ و ۳ و ... اگر خیلی هنر داشته باشیم تا ۱۰۰۰ می شماریم و وقتی به ۱۰۰۰ رسیدیم خسته می شویم و رها می کنیم. اعتبار تفصیلی برای اعداد نداریم و تا بی نهایت نمی توانیم برویم پس بی نهایت اجزاء عدد، موجود نمی شوند اگر موجود بشوند تسلسلِ محال لازم می آید اما چون با اعتبار درست می شوند تسلسل، تسلسل اعتباری می شود و تسلسل اعتباری ایرادی ندارد نه نزد متکلم و نه نزد حکیم اشکال دارد تسلسل ترتبی را هم متکلم و هم حکیم اشکال می گیرد اختلاف این دو در تسلسل تعاقبی است. تسلسلی که اشیاء و حلقات پشت سر هم می آیند ولی ترتب با هم ندارند مثل حوادث جهان که فیلسوف می گوید این تسلسل اشکال ندارد اما متکلم می گوید این تسلسل اشکال دارد.

منظور این است که آیا ممکن است اجسامی بر هم مترتب باشند و بی نهایت باشند. آیا ترتب اجسام تصور می شود یا نمی شود؟ جواب می دهیم که در افلاک تصور کردند و گفتند فلک بالایی، علت برای فلک پایینی نیست چون علت این افلاک، عقول است ولی دخالتی در همدیگر دارند به طوری که اگر فلک بالای نباشد فلک پایینی نیست و اگر فلک پایینی نباشد فلک بالایی نیست. اگر ترتب بین افلاک را قبول کنیم در اینصورت اجسامی خواهند بود که دارای ترتب هستند. آیا می توانند بی نهایت باشند یعنی بی نهایت فلک داشته باشیم؟ مقادیر هم همینگونه است که ممکن است بین آنها ترتب باشد اگر بین آنها ترتب بود آیا می تواند بی نهایت باشد یا خیر؟

مصنف می فرماید چه جسم چه مقدار و چه عدد اگر بین اجزائش ترتب است نمی توانند بی نهایت باشند به دلیلی که تسلسل را محال می کند.

مطلب دیگر این است: اجسامی که حرکت می کنند آیا می توانند بی نهایت باشند؟ یکبار می گوییم حرکتشان می تواند بی نهایت باشد یکبار می گوییم خودشان می توانند بی نهایت باشند هر دو را مورد بحث قرار می دهیم. در اینصورت اجسامی که حرکت می کنند مراد، حرکت مستقیم است یا به عبارت دیگر حرکت طبیعی است نه حرکت نفسانی چون حرکت نفسانی می تواند بی نهایت باشد. حرکت نفسانی همان حرکت ارادی و دورانی فلک است و حرکت مستدیر است و در جای خودش ثابت می کنند که می تواند نامتناهی باشد اگرچه جسم، منشا حرکت می شود یعنی حرکت، اثر جسم است و جسم، اثر نامتناهی ندارد ولی در عین حال این جسم را گفتند اثرش، حرکت نامتناهی است چون مدد از عقل می گیرد که نامتناهی است. اینها در نمط ۶ اشارات خواندیم و در اینجا هم مطرح می شود. اما آنچه که مورد بحث ما است حرکت مستقیم است که حرکت طبیعی می باشد نه حرکت نفسانی و ارادی. در حرکت طبیعی اینگونه است که نه جسمِ آن متحرکِ به حرکت طبیعی، نامتناهی است نه حرکتش نامتناهی است.

این قیـد «طبیعی» که در اینجا نیامـده ما آن را اضافه کردیم چون خود مصـنف در فصل هشـتم قید «طبیعی» را آورده و باید هم بیاورد زیرا حرکت مستدیر که حرکت نفسانی است خودشان معتقدند که بی نهایت است.

ترجمه: فصـل هشـتم در جسم ذو ترتیب و مقـدار ذو ترتیب و عـدد ذو ترتیب است (می تـوان «ذو ترتیب» را صـفت عـدد فقط بگیری و صـفت «جسم و مقـدار» نگیری) و ممکن نیست که جسم یا مقـدار یا عـددِ ذوترتیب، غیر متناهی باشـد (غیر متناه خبر «یکون است).

(و انه لا یمکن ان یکون جسم متحرک بکلیه او جزئیه غیر متناه)

نسخه صحیح «بکلیته او جزئیته» است. «غیر متناه» خبر یکون است.

ترجمـه: ممکـن نیست جسـمی که متحرک است به کلیته یـا به جزئیته، غیر متنـاهی باشـد (جسم متحرک بکلیته و جزئیته یعنی جسمی که با تمامش حرکت می کند یا جسمی که جزئش حرکت می کند و این، امکان دارد زیرا در حرکات دورانی ممکن اسـت جسـمی بکلیتـه حرکـت کنـد ممکـن است هم است که جسـمی بجزئیته حرکت کنـد البته اگر حرکت را حرکت اصلی بگیریم نه بتعی. امـا اگر تبعی بگیریم جسـمی که حرکت می کنـد اجزاء خـودش را هم بـالتبع حرکت می دهـد و این حرکت، حرکت بکلیته می شود اما اگر حرکت اصلی را مطرح کنیم می گوییم فلک حرکت می کند و کوکب در فلک، ثابت است و حرکت تبعی می کنـد (به تبع فلـک حرکت می کنـد ولی حرکت مسـتقل نـدارد). این فلـک، مرکب از فلک و کوکب است. کوکبِ آن فلـک حرکت نمی کنـد پس فلـک بجزئیته حرکت می کنـد. اگر حرکت را حرکت دورانی قرار بـدهیم می توانیم جسـمی پیـدا کنیم که بجزئیته حرکت کنـد امـا گفـتیم این حرکتی که الاـن بحث می کنیم مربوط به حرکت طبیعی و مسـتقیم است و به حرکت دورانی کار نداریم لذا می گوییم در حرکت مستقیم جسم ممکن است بجزئیته حرکت کند مثلا فرض کنید کلّ کره هوا در هنگام وزیـدن باد، حرکت نمی کنـد بلکه جزئی از آن حرکت می کنـد و حرکتش مسـتقیم است چون باد، به هر طرف برود حرکتش، حرکت مسـتقیم است و حرکت طبیعی اش یا به سمت بالا یا پایین است و حرکت قسری اش به سمت بالا یا پایین یا جلو و عقب می رود علی ای حال جزئی از هوا حرکت می کند حال این جسمی که بکلیته یا بجزئیه حرکت می کند آیا می تواند نامتناهی باشد یا خیر؟

ص: ۳۸۵

(التاسع فی تبیین کیفیه دخول ما لا یتناهی فی الوجود و غیر دخوله فیه)

فصل نهم که از صفحه ۲۱۹ شروع می شود این بحث را مطرح می کند که ما لا یتناهی می تواند داخل در وجود شود یا نمی تواند. یعنی امر غیر متناهی می تواند موجود شود یا نمی تواند؟ اگر می تواند موجود شود کیفیت وجودش چگونه است؟

در اینجا دو بحث داریم ۱ _ در دخول ما لا یتناهی فی الوجود ۲ _ در غیر دخول ما لا یتناهی فی الوجود. یعنی در بحث اول بحث می کنیم از اینکه ما لا- یتناهی موجود شود و در بحث دوم بحث می کنیم از اینکه ما لایتناهی موجود نشود ما هر دو را معتقد هستیم هم معتقدیم که ما لا یتناهی موجود می شود هم معتقدیم که ما لایتناهی موجود نمی شود چون کیفیت آنها فرق می کند. جسم را ملاحظه کنید که به نظر ما جسم از اجزاء بی نهایت تشکیل می شود (ما حرف ذیمقراطیس را نمی خواهیم بگوییم او می گوید جسم از اجزاء صغار لایتجزی تشکیل می شود ما به اجزاء صغار قائل نیستیم ما می گوییم این جسم را می توان تقسیم کرد و به دو جزء تبدیل کرد و هر دو جزء را می توان تقسیم کرد و تبدیل به ۴ جزء کرد و هکذا می توانید تقسیم کنید و این تقسیم در هیچ جا متوقف نمی شود پس بی نهایت اجزاء از درون یک جسم در می آید نه اینکه اجزائی مرکب شدند و جسم درست شده این همان قول ذیمقراطیس است که ما قبول نداریم بلکه می گوییم جسم را می توانیم به اجزائی تقسیم کنیم و این تقسیم متوقف نمی شود و تا بی نهایت ادامه می یابد پس در درون یک جسم اجزاءِ بی نهایت داریم ولی اجزاء فرضی هستند اجزائی که هنوز بالفعل نشدند بلکه بالقوه اند و با تقسیم، بالفعل می شوند.

یک جسم در وجود داریم که بی نهایت اجزاء فرضی دارد پس بی نهایتِ در وجود دارد ولی بی نهایت فرضی و بالقوه دارد. آن بی نهایتی که می گوییم داخل در وجود می شود کیفیت وجودش بالقوه است پس بی نهایت، در خارج موجود است اما بالقوه موجود است. آن که می گوییم داخل وجود نمی شود کیفیت وجودش بالفعل است. بی نهایت نمی تواند داخل در وجود شود یعنی وجود بالفعل داشته باشد.

پس هم می گوییم بی نهایت، داخل وجود می شود یعنی موجود می شود و هم می گوییم بی نهایت، داخل وجود نمی شود یعنی موجود نمی شود.

این تناقض نیست زیرا در وقتی که می گوییم بی نهایت، موجود می شود یعنی وجود بالقوه دارد و وقتی که می گوییم بی نهایت، موجود نمی شود یعنی وجود بالفعل ندارد. پس در خارج، «بی نهایت» موجود بالقوه است ولی موجود بالفعل نیست.

ترجمه: فصل نهم در تبیین این است که چگونه ما لا- یتناهی در وجود داخل می شود و چگونه ما لا یتناهی در وجود داخل نمی شود (یعنی وقتی که می گوییم موجود نمی شود چه نوع وجودی را از آن سلب می کنیم؟ وجود بالفعل را سلب می کنیم).

(و نقض حجج من قال بوجود ما لا یتناهی بالفعل)

ما معتقدیم که ما لایتناهی وجود بالقوه دارد و وجود بالفعل ندارد لذا قول دیگران که قائل شدند به وجود ما لایتناهی بالفعل را نقض می کنیم (بالفعل قید برای وجود است).

ص: ۳۸۷

البته همـانطور که ذکر شـد مراد بی نهـایت در امور مادی است نه مجردات. چون بحث ما در طبیعیات و اجسام و احوال اجسام است. بمـا لهـا کمّ. تمام این فصول درباره امور مادی است لـذا نیاز نـدارد که مجردات را اخراج کنیم چون از اول عنوان مقاله سوم فهما ندیم که درباره مجردات بحث نداریم بحث ما در طبیعیات است لذا لازم نیست این فصول را مقید به طبیعیات کنیم. لذا اگر می گوییم جسمی متناهی است یا نامتناهی نیست مرادمان از جسم، جسم طبیعی است.

(العاشرفی ان الاجسام متناهیه من حیث التاثیر و التاثر)

فصل دهم که در صفحه ۲۲۳ شـروع می شود در این است که اجسام، تاثیرشان متناهی است و نمی توانند تاثیر نامتناهی داشـته باشـند. این بحثی است که در نمط ۶ اشارات بیان شده که هیچ جسـمی نمی تواند تاثیر نامتناهی داشـته باشد و فلک که جسم است اگر تـاثیر نامتنـاهی داشـته باشـد به خاطر این است که دائما از مجرد یعنی عقل مـدد می گیرد اگر مـدد نبود تاثیر آن هم متناهی نبود.

پس می گوییم در فصل نهم ثابت می شود که اجسام به لحاظ تاثیر متناهی اند یعنی نیروی متناهی دارند و چون نیروی متناهی دارند اثر متناهی خواهند داشت.

اثر اجسام، نامتناهی نخواهد بود. بحثهای قبل این بود که خود جسم به لحاظ مقدارش متناهی است یا نامتناهی است اما در این فصـل بحث در این است که اثری که صـادر می کنـد متنـاهی است یـا نامتناهی است. مصـنف می فرمایـد اجسام از حیث تاثیر گذاشتش و اثر پذیرفتن متناهی اند.

ص: ۳۸۸

ادامه فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول ۹۲/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۶ سطر ۴ قوله (الحادی عشر)

موضوع: ادامه فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول

نکته مربوط به جلسه قبل: مصنف قبل از اینکه وارد فصول این مقاله بشود فهرستی از این فصول ارائه می دهد عنوان ۱۰ فصل را توضیح دادیم. در فصل ۸ گفتیم که غیر متناهی وجود ندارد در فصل ۹ هم گفتیم غیر متناهی اگر بالفعل باشد وجود ندارد البته منظور ما در فصل ۸ همین بود که مراد غیر متناهی بالفعل است. تفاوت این دو فصل این است که در فصل ۸، غیر متناهی که دارای ترتب بود را مطرح کردیم و در فصل ۹، قید ترتب را نیاوردیم. این دو بخش، تکرار یکدیگر نیستند بخش هایی دارند که تکرار نیست مثلا در فصل ۸، متحرک مطرح شده بود اما در فصل ۹ کاری به متحرک نداشتیم. اینها بخش های جدا هستند و معلوم است که فصل ۹ و فصل ۸ تکرار یکدیگر نیستند. ولی دو مطلب گفته شده بود که یک مطلب در فصل ۸ و یک مطلب در فصل ۹ بیان شده و مشابه هم هستند و آن این بود که غیر متناهیِ بالفعل در خارج نداریم. در فصل ۸، ترتب شرط شده اما در فصل ۹ قید ترتب نیست. در فصل ۹، جسمی را که می تواند منحل به بی نهایت اجزاء شود ثابت می کنیم که اجزائش بالفعل نیست. اگر اجزائش بالفعل باشد ممکن نیست که در خارج موجود شود. کاری به ترتب نداریم زیرا بین اجزاء جسم ترتبی نیست.

ص: ۳۸۹

اما بحث امروز: فصل ۱۱ که در صفحه ۲۳۲ شروع شده است بیان دو مطلب می کند.

مطلب اول: حرکت و زمان امر ازلی هستند و هیچ چیز بر آنها سبقت ندارد چون امر ازلی اینگونه است که چیزی بر آن سبقت ندارد چه ازلی بالذات باشد مثل خدا «تبارک» چه ازلی بالغیر باشد مثل عقول و حرکت و زمان که هیچکدام از اینها قبلشان چیزی نیست. پس بر حرکت و زمان هیچ چیز تقدم ندارد مگر ذات باریتعالی که این تقدم، تقدم علّی است و نمی توان آن را نفی کرد چون او ازلی بالذات است و علت برای ازلی های بالغیر است پس باید او تقدم داشته باشد از باب اینکه هر علتی بر معلول تقدم دارد. تقدم او از قبیل تقدم اشیاء دیگر نیست بلکه از قبیل تقدم علت است و تقدم علت، بر ازلی بالغیر هم حاصل است.

شاید نظر مصنف در اینجا به ردّ متکلمین باشد متکلمین معتقدند که اگر چیزی ازلی باشد احتیاج به جعل و ایجاد ندارد زیرا که ازلی سابقه عدم ندارد، هیچ چیز بر او سبقت نگرفته حتی عدم بر او سبقت نگرفته. و چیزی که سابقه عدم ندارد چه چیزی می خواهد آن را موجود کند؟ از اول موجود است. پس ازلی بالغیر نباید داشته باشیم اگر داشته باشیم همه ازلی ها، خدا می شوند.

متکلمین، ازلی بالغیر قائل نیستند فلاسفه ازلی بالغیر را قائلند.

مصنف جواب می دهد که ازلی بالغیر به لحاظ ذاتش اقتضای وجود ندارد گرچه زمانا سابقه عدم ندارد ولی ذاتاً موجود نیست. چون ذاتا موجود نیست باید موجِدی را ایجاد کند بنابراین ازلی می تواند معلول باشد همانطور که حادث می تواند معلول باشد ولی حادث مسبوق به عدم است (مسبوق به عدم زمانی است) اما ازلی مسبوق به عدم نیست (مسبوق به عدم زمانی نیست) مسبوق به عدم ذاتی است یعنی از اول، ذاتش اقتضای وجود نداشته نه اینکه عدمی برایش حاصل بوده. پس حتی نمی توان گفت مسبوق به عدم است بلکه فقط می توان گفت که مسبوق به الله «تبارک» است یعنی فقط مسبوق به علت است. مصنف در فصل ۱۱ ثابت می کند که هیچ چیز بر زمان تقدم ندارد مگر ذات باریتعالی. اینکه گفتیم «هیچ» بر زمان تقدم ندارد یعنی ازلی است. اینکه گفتیم «ذات باریتعالی بر او تقدم دارد» یعنی واجب بالذات نیست بلکه واجب بالغیر است ازلی بالذات نیست بلکه ازلی بالغیر است.

ص: ۳۹۰

[شـما می فرماییـد صادر اول، عقل است و بر این صادر اول، خـدا «تبارک» تقـدم دارد اما حرکت و زمان اگرچه ازلی اند ولی صادر اول نیستند چون حرکتِ فلک نهم عاملش، نفس فلک نهم است و محرّکِ نفس، عقل اول است پس عقل اول می تواند واسـطه در فیض باشـد و در نتیجه تقـدم علّی بر فلـک داشـته باشـد و بـالتبع تقـدم علّی بر حرکت فلک داشـته باشـد (و مراد از حرکت، حرکت فلک نهم است) اگر عقل واسطه در فیض است و علت وسطی می باشد همانطور که خدا «تبارک» تقدم دارد عقل هم باید تقدم داشته باشد.

جواب: این مطلب، مطلب صـحیحی است و بعـداً بایـد در جای خودش مطرح کنیم. وقتی می گوییم ذات باریتعالی تقـدّم دارد یعنی به عنوان علت تقـدم دارد. عقل هم علت می شود و آن هم بایـد تقـدم داشـته باشـد. تقـدمی که در اینجا است تقدم علّی است پس عقل هم چون تقـدم علّی دارد باید تقدم بر زمان و حرکت داشـته باشد این بحث درستی است که باید بعداً در جای خودش مطرح شود. اینجا الان بحث عقل را مطرح نکردنـد چون به همین می توانسـتند اکتفا کننـد که ذات باریتعالی تقـدم بر حرکت و زمان دارد و احتیاج نبود که عقل را بگویند چون بحث در این نبود که علل وسـطیه چه هستند؟ بحث در این بود که اینها (بعضـی حرکت و زمان) ازلی انـد و چیزی بر اینها سـبقت ندارد باید علت را اسـتثنا کنند چون بحث در این نبود که علتها چه هست؟ لذا آن علتهایی که واقعا علت بودند تذکر دادند اما علل وسـطیه که عقل است را تذکر ندادند چون این، الان مورد بحث مـا نیست بخصوص که اختلافی هم هست. حتی در بین فلاسـفه کسانی هسـتند که قبول ندارنـد عقل علت وسـطی باشـد مثل فخررازی، چون قاعـده الواحـد را قبول ندارد. در بین متکلمین هم هیچ کس قائل نیست به اینکه عقل، علت وسـطی باشد. مصـنف چـون در این بـاره بحث نمی کرد و نمی خواست این اختلاـف را وارد شود این مطلب را مطرح نکرد یعنی نگفت که عقول هم بر حرکت تقـدم دارند چون هنوز عقول اثبات نشدند و بحث ما در امور طبیعی است و عقول را در الهیات اثبات می کنیم نه اینکه این شـان برای عقول نیست. چون هنوز عقول را اثبـات نکردیم تا شانشان را بیان کنیم ولی می توانیم این شان را برای واجب تعـالی قائـل شویم چون روشن است که همه موجودات، معلول واجب هسـتند اگر علـل وسـطیه را هم قائـل بشویم علل وسطیه هم همین شان را خواهند داشت ولی چون هنوز ما علل وسطیه را اثبات نکردیم لذا در اینجا تذکر ندادیم والا قبول داریم که ما علل وسطیه تقدم دارند.

مطلب دوم: این حرکت و زمان، اوّلی من ذاتهما ندارند یعنی نه تنها اوّلی که از سنخ آنها نباشد ندارند بلکه اوّلی از ذات خودشان هم ندارند.

اگر مسبوق به عدم باشند اوّلی که از سنخ خودشان نیست دارند یعنی عدم، اول می شود و اینها، بعد هستند و اگر موجود دیگری قبل از اینها باشد و اینها به آن موجود دیگر متصل باشند باز آن موجود دیگر از سنخ اینها نیست. این را در عنوان اول اثبات می کنیم که اینها به چیزی که از سنخ خودشان نباشد مسبوق نیستند.

در مطلب دوم ثابت می کنیم اوّلی که از ذات خودشان هم باشد ندارند یعنی هیچ جای زمان یا حرکت را نمی توانید تعیین کنید و بگویید این، اول است و مابقی، بعد از آن است چون خاصیت امر ازلی اینطور است که اوّلی از ذاتشان ندارند یعنی نه چیزی بر او سبقت دارد و نه می توانیم اوّل او را تعیین کنیم تا بگوییم از اینجا شروع شد. همینطور آخر او را هم نمی توانیم تعیین کنیم تا بگوییم در اینجا تمام شد. البته بحث ما الان در ازلیت است و ابدیت را مطرح نمی کنند لذا فقط می گویند لا اول لهما من ذاتهما.

توضیح عبارت

(الحادی عشر فی انه لیس للحرکه و الزمان شی یتقدم علیهما الا ذات الباری تعالی)

فصل ۱۱ در این است که نیست برای حرکت و زمان چیزی که مقدم بر این دو باشد مگر ذات باریتعالی.

ص: ۳۹۲

(لانه لا اول لهما من ذاتهما)

برای حرکت و زمان، اولی از ذاتشان نیست یعنی قسمتی از حرکت و زمان را نمی توانید به عنوان شروعِ حرکت یا زمان تعیین کنید.

(الثانی عشر فی تعقیب ما یقال ان الاجسام الطبیعه تنخلع عند التصغر المفرط)

نسخه صحیح «المفرط صورها» است.

در فصل ۱۲ دو مطلب مطرح می شود:

مطلب اول: اگر اجسام طبیعیه را ریز کنیم آیا صورت نوعیه از آنها گرفته می شود یا آن جسم طبیعی ریز، صورت نوعیه آن جسم طبیعی بزرگ را خواهد داشت مثلا فرض کنید سنگی را که صورت نوعیه اش سنگ است را ریز می کنیم چون جسم متصل را می توانیم تقسیم کنیم. گفتیم این تقسیم، منتهی نمی شود و تا بی نهایت ادامه دارد در این تقسیم کردن به یک حدی می رسیم که اجزاء خیلی ریز هستند.

شاید به این اجزاء گفته شود که این دیگر سنگ نیست بلکه خاک است. آیا صورت نوعیه این جزء ریز با صورت نوعیه اوّلی فرق می کند یا خیر؟

اگر یک شیئی را کوچک کنیم آیا تا یک حدی، صورت نوعیه اولی اش را حفظ می کند و سپس به یک حدی می رسد صورت نوعیه اش را از دست می دهد تا صورت نوعیه دیگر بگیرد یا اینکه تا آخر، همان صورت نوعیه ای را که داشته حفظ می کند.

مطلب دوم: آیا به حرکتی می رسیم که حرکت باشد ولی کوچکتر از آن تصور نشود؟ این هم تقریبا همان بحث قبلی است ولی در حرکت مطرح شده. آیا وقتی حرکت را کوچک می کنیم از حرکت بودن درمی آید یا همچنان حرکت است. اگر حرکت است باز قابل انقسام است گویا مصنف می خواهد جزء لا- یتجزی را مطرح کند. تعبیر مصنف این است که این حرکت، در عقب مطلب اول می آید چون با مطلب اول مناسبت دارد و امری جدای از آن نیست بلکه تتمه آن و یکی از مصادیق آن است.

ص: ۳۹۳

ترجمه: این بحث را تعقیب می کنیم که بعضی گفتند اجسام طبیعیه وقتی خیلی کوچک بشوند صورتشان را از دست می دهند (مراد از صورت، صورت جسمیه نیست بلکه صورت نوعیه است چون صورت جسمیه مسلما خلع نمی شود زیرا این جسم کوچک، باز هم جسم است و اقطار ثلاثه دارد. بحث در صورت نوعیه است که آیا منخلع می شود یا نمی شود.

(سوال: اگر حیوان را ریز کنیم نفس آن از بین می رود و می میرد بنابراین صورت نوعیه اش که نفس است باقی می ماند.

جواب: صورت نوعیه مرکب، نفسش نیست بلکه قوه ای از نفسش است. مثلاً- اگر ناخن این حیوان را ریز کنید تا آخرین قسمتش ناخن است ولو صدق نکند که حیوان است چون حیوانیت برای نفس او است و برای بدنش نیست. انسانیت هم برای انسان همینطور است که برای نفس ما است و انسانیت را ریز نمی کنیم. بلکه بدنمان را ریز می کنیم. لذا ناخن و گوشت و پوست و... را اگر ریز کنید باز هم همان ناخن و گوشت و پوست است. پس انسانیت برای بدن و جسم طبیعی نیست بلکه برای نفس است و نفس را نمی توان ریز کرد.

(بل لکل واحد منها لا تحفظ صورته فی اقل منه)

نسخه صحیح «لکل واحد منها حد لا تحفظ» است.

این عبارت، تفصیل جمله قبل است و چیزی اضافه بر آن ندارد.

کسانی که گفتند «عند التصغر المفرط»، جسم طبیعی صورت نوعیه اش را از دست می دهد اینچنین گفتند که برای هر یک از اجسام طبیعیه حدّی دارند که اگر از آن حد کمتر بشوند دیگر جسم طبیعی نخواهند بود.

ص: ۳۹۴

ترجمه: بلکه برای هر یک از اجسام طبیعیه حدی است که حفظ نمی شود صورت هر یک از اجسام طبیعیه در اقلّ از آن حدّ (یعنی اگر از آن حد پایین تر بیاییم صورت نوعیه این جسم طبیعی باقی نمی ماند).

(و کذلک تعقیب ما قیل من ان الحرکات ما لا اقصر منه)

نسخه صحیح «ما قیل ان من الحرکات» است.

همچنین در فصل ۱۲ تعقیب می کنیم کلام بعضی را که گفتند بعضی از حرکات را داریم که کوتاهتر از آن نداریم. (یعنی آخرین مرز حرکت است و اگر بخواهیم آن را کوتاه کنیم از حرکت درمی آید و حرکت نیست).

بعضی از حرکات این قدر ریز هستند که کمتر از آن نداریم اگر همان ریز را بخواهید دوباره تقسیم کنید و ریزتر کنید از حرکت بودن می افتد.

(الثالث عشر فی جهات الاقسام)

فصل ۱۳ که در صفحه ۲۴۶ شروع می شود درباره جهات اجسام است یعنی اجسام به دو قسم تقسیم می شوند بعضی ها میل به سفل دارند و جهت سفل را انتخاب می کنند و به سمت پایین می آیند مثل سنگ و آب و خاک. اما بعضی سبک هستند و میل به بالا دارند مثل هوا و آتش. و ما جسمی پیدا نمی کنیم که به سمت دیگری غیر از بالا و پایین برود. حرکت اجسام اگر حرکت طبیعی باشد و قاسری در این حرکت دخالت نکند این جسم یا به سمت بالا می رود اگر سبک باشد یا به سمت پایین می رود اگر سنگین باشد. هیچ جسمی به صورت طبیعی به سمت راست و چپ و عقب و جلو حرکت نمی کند بلکه قاسر او را به سمت راست و چپ و عقب و جلو حرکت می دهد. پس جهات طبیعی دو تا است یا علو یا سفل است.

ص: ۳۹۵

(الرابع عشر فی النظر فی امر جهات الحرکات الطبیعیه و هی المستقیمه)

فصل ۱۴ که از صفحه ۲۵۱ شروع می شود و تا ۲۵۸ که آخر مقاله سوم است ادامه پیدا می کند درباره جهات بحث می کنیم اما جهاتی که برای حرکت طبیعی وجود دارد. حرکت می تواند طبیعی باشد می تواند قسری و می تواند نفسانی باشد. حرکت نفسانی، دورانی است اما حرکت قسری بستگی به اراده قاسر دارد گاهی دورانی است و گاهی مستقیم است. اما حرکت طبیعی همیشه مستقیم است و نمی تواند مستدیر باشد. ما درباره جهات علو و سفل در فصل ۱۴ بحث می کنیم. در فصل ۱۳ اصل جهات را مطرح می کنیم اما در فصل ۱۴ احکام این جهات را مطرح می کنیم.

ترجمه: بحث و تامل می کنیم در وضع جهات حرکات طبیعیه و (ضمیر «هی» به حرکات طبیعیه برمی گردد) حرکات طبیعیه حرکات مستقیم اند. (و ما در جهاتِ حرکات طبیعیه صحبت می کنیم و علو مطلق و سفل مطلق و علو نسبی و سفل نسبی را توضیح می دهیم).

کیفیت بحثی که در مقاله سوم از فن اول مطرح می شود. ۹۲/۰۹/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۷۷ سطر اول قوله (الفصل الاول)

موضوع: کیفیت بحثی که در مقاله سوم از فن اول مطرح می شود.

در این جلسه وارد فصل اول از مقاله سوم می شویم در این فصل همانطور که از عنوانش بدست می آید کیفیت بحثی را که می خواهند در فصول آینده شروع کنند را ذکر می کنند اما بحثی که مربوط به مقاله سوم است و با عنوان مقاله سوم مناسبت دارد. عنوان مقاله سوم طبیعیات بود از این حیث که دارای کمیت اند یعنی ما در تمام فصول ۱۴ گانه این مقاله درباره طبیعات بحث می کنیم به این حیث که دارای کمیت اند. حال این بحث را به چه صورت و به چه کیفیت باید مطرح کنیم؟ در فصل اول آن را مطرح می کند. یعنی فهرستی از مباحث آینده در این فصل وجود دارد شاید بتوانیم بگوییم خلاصه مباحث آینده را در این فصل می آوریم.

ص: ۳۹۶

در این فصل سه مطلب بیان می شود:

۱_ طبیعیات چه چیزهایی هستند و کمیت به آنها ملحق می شود.

۲_ چگونه کمیت بر آنها ملحق می شود.

۳_ احوالی که برای این طبیعیات با توجه به کمیت داریم چه چیزهایی هستند؟

توضیح مطلب اول: طبیعیات دو قسمند ۱ــ اجسام ۲ــ احوال اجسام.

مراد از اجسام چیست؟ مراد از اجسام روشن است زیرا مراد از اجسام، اجسام عنصری است چه مرکب باشد چه بسیط باشد. بسیط همان چهار عنصر آب و خاک و هوا و آتش هستند و مرکب هم سه تا است که عبارتند از جماد و نبات و حیوان. این ۷ جسم را جسم طبیعی می گوییم. افلاک را می توانیم اجسام بگوییم ولی در اصطلاح، بنا گذاشتیم که به آنها اجرام بگوییم و به عناصر، اجسام بگوییم.

ما بحث افلاک را در این مقاله مطرح می کنیم اما در حاشیه مطرح می کنیم زیرا وقتی می گوییم جزء لایتجزی نداریم این بحثِ ما مستقیما در اجسام است اما در اجرام هم جزء لایتجزی نداریم. وقتی تناهی ابعاد را بحث می کنیم بحث ما مستقیما در اجسام است اما در اجرام هم تناهی ابعاد را داریم.

(نکته: در این نکته لفظ «طبیعی» و «طبعی» و «طباع» را توضیح می دهیم:

طبیعی به عناصر اطلاق می شود اما طبعی و طباعی مطلق است و شامل عناصر و افلاک می شود حتی شامل نفوس هم می شود که به نحوی با مواد مرتبط هستند. ما در اینجا تعبیر به «طبیعیات» کردیم پس بحث اصلی ما در عناصر است ولی افلاک را استثنا نمی کنیم و این بحثها در افلاک هم می آیند (ما مستقیما بحثمان در طبیعیات است اگر چه خیلی از این مباحث در افلاک و طبیعیات هم جاری می شود. مراد از نفوس، نفس ناطقه است نه قوه عاقله زیرا قوه عاقله مجرد است اما قوای دیگر در این مقاله مورد بحث ما هست.)

البته بعید نیست که مراد از اجسام در اینجا، مطلق باشد که هم اجسام و هم اجرام را شامل می شود. ما خیلی مقید نیستیم که حتما اجسام را بر عناصر و اجرام را بر فلکیات اطلاق کنیم زیرا گاهی از این اصطلاح تخلف می کنیم. نمونه اش هم در باب مبصرات است که «ضوء» و «نور» هر دو را بکار می بریم. فرق بین «ضوء» و «نور» این است که «ضوء» را اطلاق بر اصلی می کنیم مثل خورشید که از آن تعبیر به «ضوء» می کنیم و «نور» را اطلاق بر کسبی می کنیم مثل قمر که روشنی آن کسبی است تعبیر به «نور» می کنیم.

این اصطلاح را داریم ولی گاهی از آن تخلف می کنیم. خود مصنف در علم النفس شفا که این مطلب را می گوید گاهی در خود همان علم النفس شفا از این مطلب تخلف می کند یعنی اینطور نیست که اصطلاحی باشد که تخلف از آن نتوان کرد. در اینجا که تعبیر به «اجسام» کردیم ممکن است مراد ما از «اجسام» عناصر باشد و ممکن هم هست که عام باشد).

مراد از احوال اجسام چیست؟ اموری که به نحوی با اجسام مرتبط اند چه به نحو حلول باشد چه به نحو غیرحلول باشد را احوال اجسام می گوییم مثلا الوان (مثل سفیدی و سیاهی) همگی از احوال اجسام اند چون حلول در اجسام و عارض بر اجسام می شوند. حرکت از احوال اجسام است ولو حلول نمی کند ولی برای جسم است. قوایی که تحریکی هستند و قوای ادراکی و قوای نباتی تماما از احوال اجسام اند و جزئی از طبیعیاتند. فقط قوه عقل و عاقله که مجرد است از احوال اجسام نیست اما بقیه قوی از احوال اجسام اند چون حلول در اجسام دارند چه قوه معدنی که جماد و نبات و حیوان واجد آن قوه هستند چه قوه نباتی که نبات و حیوان واجد آن قوه هستند. چه قوه حیوانی که حیوان واجد آن است. فقط قوه انسانی که همان عقل است جزء احوال اجسام نیست اما بقیه (معدنی، نباتی و حیوانی) از احوال اجسام هستند و جزء طبیعیات به حساب می آیند.

ص: ۳۹۸

تا اینجا معلوم شد که اجسام و احوال اجسام به چه معنی است و عالِم طبیعی در اجسام و احوال اجسام بحث می کند.

توضیح مطلب دوم: در مطلب دوم می گوییم کمیت، هم ملحق به اجسام می شود هم به احوال اجسام ملحق می شود یعنی هم اجسام صاحب کمیت انـد هم احوال اجسام صاحب کمیت انـد. اینکه اجسام صاحب کمیت انـد. روشن است چون اقطار ثلاثه (طول و عرض و عمق) دارنـد. طول و عرض و عمق هم کمیت است. آنچه مهم است احوال اجسام است که احوال اجسام چگونه دارای کمیت اند؟ این بحث طولانی است که بعداً بیان می کنیم.

پس در همه اجسام، اقطار ثلاثه است. زمان هم که کمیت است (کم متصل غیر قار) بر اجسام عارض می شود عدد هم کمیت است بر اجسام عارض می شود. ولی آنچه مهم است اقطار ثلاثه می باشد که هیچ جسمی خالی از اقطار ثلاثه نیست زیرا ممکن است جسمی حرکت نداشته باشد. ممکن است جسمی را با جسم دیگر مقایسه نکنیم که عدد برایش بیاوریم. اول اقطار ثلاثه را دارد اما اینکه احوال الاجسام چگونه صاحب کمیت می شونـد بایـد بحث شود. هم صاحب کمیت می شونـد بالـذات. هم صاحب کمیت می شوند بالعرض.

توضیح مطلب سوم: هم بر اجسام به لحاظ کمیتی که دارنـد احوالی عارض می شود هم براحوال اجسام به لحاظ کمیتی که پـذیرفته انـد احوالی عارض می شود. در مطلب دوم گفتیم اجسام، احوالی دارند که آن احوال، کمیت است. احوال اجسام هم دارای احوالی هستند کـه کمیت است. و در مطلب سوم برای اجسامی که دارای کمیت هستند احوالی قائل هستیم و برای احوال اجسامی که دارای کمیت هستند احوالی قائل هستیم. یعنی در مطلب دوم خود اجسام را مطرح می کردیم و کمیت را برایش قرار می دهیم و خود احوال اجسام را مطرح می کردیم و کمیت را برایش قرار می دهیم. اما در مطلب سوم، اجسام به علاوه کمیت را مطرح می کنیم و احوالی برایش قرار می دهیم و احوال اجسام به علاوه کمیت را مطرح می کنیم و احوالی برایش قرار می دهیم. مثلا فرض کنیـد جسمی را با لحاظ کمیتی که دارد متصف به تناهی یا عدم تناهی می کنیم. این تناهی حالتی برای جسم است اما نه جسم خالی بلکه حالتی برای جسمِ با کمیت است. یا مثلا در احوالِ اجسام می گوییم یکی از احوال اجسام، حرکت است. درباره حالات این حرکت، بحث می کنیم که آیا اوّل دارد یا ندارد. آخر دارد یا ندارد. اینها احوال حرکت است و حرکت، از احوال اجسام است احوالی که دارای کمیت است. حال حرکت به علاوه کمیت را موضوع قرار می دهیم و احوالش را بحث می کنیم که آیا اول دارد یا ندارد؟ آیا آخر دارد یا ندارد؟

پس سه مطلب در فصل اول می آید که تمام فصول ۱۳ گانه بعدی از این سه مطلب تبعیت می کنند یعنی مطالبی که در فصول بعدی داریم اینهاست پس کیفیت بحث در فصول بعدی، الان روشن شد. پس بحث تتالی و تشافع و تماس همه احوالی هستند که بر اجسام وارد می شوند اما بر اجسامی که صاحب کمیت هستند.

توضیح عبارت

(فصل فی کیفیه البحث الذی یختص بهذه المقاله)

ما در این مقاله می خواهیم بحث کنیم ولی بحث ما باید مختص به این مقاله باشد یعنی از عنوان مقاله بیرون نباشد. عنوان مقاله این بود «طبیعیات من جهه ما لها کم» پس بحث ما در این مقاله در طبیعیات به حیث کمیتی است که دارند یعنی در اجسام به علاوه کمیت، و در احوال اجسام به علاوه کمیت بحث می کنیم حال کیفیت بحث را در این فصل می خواهیم توضیح دهیم.

(ان الطبیعیات هی اجسام و احوال الاجسام)

این عبارت، بیان مطلب اول است که طبیعیات دو قسم اند: ۱_ اجسام ۲_ احوال اجسام. هر دو را هم توضیح دادیم و گفتیم اجسام، ۷ تا هستند و اگر افلاک را هم اضافه کنید بیشتر می شود و گفتیم مراد از احوال اجسام یعنی آنچه که به نوعی به اجسام مرتبط است حال حلول کند مثل الوان یا حلول نکند مثل حرکت، یا حتی از قوایی باشد که حالّ در جسم اند مثل قوای ادراکی و تحریکی و نباتی.

(و للکمیه مخالطه مّا للصنفین)

ص: ۴۰۰

مطلب دوم این است که کمیت، یک نوع مخالطه با هر دو صنف طبیعی دارد. یک صنف طبیعی، اجسام بود و صنف دیگر احوال اجسام بود. کمیت با هر دو مخالطه دارد یعنی یک نحوه با آنها ارتباط دارد اما ارتباطش چگونه است؟ این را باید توضیح بدهیم.

(فالکمیه التی للاجسام هی الاقطار)

کمیتی که برای اجسام وجود دارد اقطار ثلاثه است. البته کمیتهای دیگر هم موجود است ولی این اقطار ثلاثه، حداقل کمیت است لذا این را توضیح می دهد والا زمان هم برای اجسام است اگر ما حرکت جوهری را قائل شویم. و چون مصنف، حرکت جوهری را قائل نیست زمان را برای اجسام قائل نمی شود بلکه زمان را برای احوال اجسام قائل می شود. کمیت و کیفیت و وضع و إین که حرکت در آنها واقع می شود از احوال جسم اند. مصنف حرکت را در احوال جسم جاری می کند و در نتیجه زمان را مربوط به احوال جسم می گیرد. حرکت را در خود جسم (یعنی جوهر) جاری نمی کند و در نتیجه زمان را از کمیات جسم قرار نمی دهد. اما مرحوم صدرا زمان را از کمیات جسم قرار می دهد.

اما عدد بنابر قول همه، هم در جسم است هم در احوال جسم است اینکه عدد در جسم باشد روشن است چون وقتی چند تا جسم داریم و آنها را می شماریم یعنی عدد بر آنها عارض می کنیم. اما اینکه عدد در احوال جسم باشد را بعداً می گوییم. اینکه مصنف، اقطار ثلاثه را فرموده ولی عدد را نفرموده به خاطر این است که عدد یک امر اعتباری است که ما برای جسم اعتبارش می کنیم این اجسام که در بیرون هستند عدد ندارند ما وقتی چیزهایی را می شماریم عدد را برای آنها عارض می کنیم پس این طور نیست که جسم، فی الواقع عارضی به نام کم منفصل داشته باشد بلکه با اعتبار ما این عارض را پیدا می کند. لذا مصنف عدد را جزء کمیت اجسام مطرح نکرده ولی اقطار را مطرح کرده چون اقطار برای اجسام وجود دارند چه ما باشیم چه نباشیم. پس نمی توان گفت جسم، عدد را به عنوان کم منفصل دارد بلکه می توان گفت که جسم اقطار را به عنوان کم متصل دارد.

ص: ۴۰۱

(و اما التی لاحوال الاجسام فمثل الزمان و مثل اشیاء اخری تلحقها بالذات او بالعرض)

کمیتی که برای احوال اجسام است مانند زمان

ترجمه: اما کمیتی که برای احوال اجسام مثل زمان می باشد. (زمان کمیت برای احوال اجسام است. حرکت، از احوال اجسام است و زمان، کمیت برای حرکت است یعنی کمیت برای احوال است.)

«و مثل اشیا اخری» یعنی یکی از کمیتهایی که بر احوال اجسام عارض می شود زمان است و یکی هم اشیاء دیگری است مثل اعداد و مقادیر. که اینها عارض بر احوال اجسام می شوند.

ملاحظه کردید که زمان، عارض بر حرکت می شد و حرکت، از احوال اجسام بود پس زمان، کمیتی است که برای احوال اجسام حاصل است.

اعداد و مقادیر هم برای احوال اجسام هستند که در ادامه توضیح می دهیم.

در عبارت بعدی مصنف می فرماید «تلحقها بالذات او بالعرض». مثالی که برای «اشیاء اخری» می خواهیم بگوییم که عارض برای احوال اجسام می شوند احتیاج دارد که آنها را تقسیم به بالذات و بالعرض کنیم تا این عبارت روشن شد.

«تلحقها بالذات او بالعرض» دو گونه معنی می شود:

۱ـ ضمیر مستتر را به «اشیاء اخری» برگردانیم یعنی اشیاء دیگر بر احوال اجسام عارض و ملحق می شوند یا بالذات یا بالعرض.

۲ـ ضمیر مستتر را به «کمیت» برگردانیم یعنی کمیت ملحق به احوال اجسام می شود بالذات او بالعرض.

اما توضیح وجه اول: «اشیاء اخری» عبارت از مقادیر و اعداد هستند که می خواهند ملحق بر احوال جسم بشوند و گاهی این اشیاء اخری، برای احوال جسم بالذاتند و گاهی بالعرض اند یعنی گاهی این اعداد و مقادیر برای خود احوالند در این صورت، اعداد و مقادیری می شوند که بالذات برای احوال حاصل اند. گاهی برای مجاور احوال هستند و برای خود احوال نیستند و بالعرض و بالمجاز به احوال نسبت داده می شوند مثل سواد و بیاض که از الوان هستند جزء احوال و اجسام اند شما بر سواد و بیاض، مقادیر و اعداد را که کمیت هستند عارض می کنید یعنی این سواد به مقدار جسم است یعنی اگر جسم، ۱۰ سانتی متر است آن سوادی که در این جسم حلول کرده ۱۰ سانتی متر است پس مقدار، بر سواد که حالت جسم است عارض شده است ولی این مقدار در واقع برای جسم است و بالعرض به سواد نسبت داده شده است یا مثلا فرض کنید ۵ تا جسم داشتید که هر ۵ تا سیاه بودند می گویید ۵ تا سواد داریم یا ۵ تا جسم داریم. عدد را ملحق به جسم می کنید که این عدد، کمیتی است که ملحق به جسم شده و جسم، بالذات این کمیت را دارد یعنی برای خودش است. این ۵ تا ملحق به سواد هم شده ولی سواد، بالذات عدد ۵ را ندارد بلکه چون حلول در جسم کرده و جسم، ۵ تا است سواد هم ۵ تا شده که در اینجا، بالعرض (یعنی بالواسطه و بالمجاز) است.

پس در این دو مثالی که زدیم در مثال اول، مقدار را برای سواد، بالعرض گرفتیم و در مثال دوم، عدد را بالعرض گرفتیم. ادامه بحث را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه کیفیت بحثی که مختص به این مقاله سوم است ۹۲/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطر۵ قوله (و اما التی لاحوال الاجسام)

موضوع: ادامه کیفیت بحثی که مختص به این مقاله سوم است

گفتیم در این فصل سه بحث داریم

بحث اول: بیان طبیعیات بود. گفتیم که عبارت از اجسام و احوال اجسام هستند.

بحث دوم: طبیعیات همراه با کم هستند. هم اجسام همراه با کم می شوند و هم احوال اجسام همراه با کم هستند، و ما در بحث دوم بودیم.

توضیح بحث دوم: کم گاهی همراه جسم است و گاهی همراه احوال جسم است. کمی که همراه جسم است عبارت از اقطار ثلاثه است. اما کمی که همراه احوال جسم است را توضیح می دادیم و گفتیم احوال جسم مثل حرکت یا لونی که بر جسم وارد می شود و حتی قوایی که بر جسم حلول می کند. هر چه که با جسم مرتبط است ولی خودش جسم نیست از احوال جسم به حساب می آید. البته منظور ما از ارتباط، مثل ارتباط نفس به بدن نیست. نفس را از احوال جسم نمی دانند (گرچه مدبر جسم است) و جزء طبیعیات قرار داده نمی شود. البته اگر چه به لحاظی که مشاء آن لحاظ را اعتبار کرده نفس را امر طبیعی می دانند و در طبیعیات از آن بحث می کنند اما مرحوم صدرا از آنها فاصله گرفته و نفس را از جمله مباحث الهی قرار داده و در الهیات از آن بحث کرده ولی مشاء نفس را از امور طبیعی قرار می دهند به خاطر ارتباطی که با بدن دارد آن هم ارتباطی که به لحاظ قوای جسمانی اش دارد و الا ارتباط به لحاظ عقل، جزء طبیعی نیست. یعنی عقل، جزء طبیعی نیست بقیه قوی جزء طبیعی است.

ص: ۴۰۳

مصنف می فرماید کمی که بر احوال جسم عارض می شود مثل زمان و اشیاء دیگر است. و گفتیم مراد از اشیاء دیگر، مقادیر و اعداد است.

اما عروض زمان بر احوال جسم روشن است همانطور که جسم زمان دارد مثل لونی که در جسم حلول کرده آن هم زمان دارد اما کمی که از قبیل اعداد و مقادیر باشد را باید بیان کنیم که بر احوال جسم عارض می شود.

در جلسه قبل ضمیر مستتر در «تلحقها» را گفتیم که می توان به اشیاء اخری برگردانیم و می توانیم به کمیتی که برای احوال

اجسـام است برگردانیم. اگر ضـمیر را به «اشـیاء اخری» یا به «زمان و اشـیاء اخری» برگردانیم عبارت را اینگونه معنی می کنیم: زمان و اعـداد و مقادیر گاهی بالذات بر احوال اجسام عارض می شوند و گاهی بالعرض بر احول اجسام عارض می شوند باید مثال بزنیم نامطلب روشن شود.

یکی از احوال اجسـام رنـگ است مثـل سواد. بر این سواد، زمـان و عـدد و مقـدار عارض می شود یعنی همه این کمیتها بر آن عارض می شود اما بالعرض عارض می شود زیرا اگر زمان بر این لون می گذرد به واسـطه زمانی است که بر جسم می گذرد. و اگر عدد برای این لون تعیین می کنیم به واسـطه جسمی است که دارای عدد است و اگر مقدار برای این لون تعیین می کنیم به واسـطه جسـمی است که دارای مقـدار است. مثلاـ گفته می شود این سواد، یک متر است چون جسـمی که این سواد در آن حلول کرده یـک متر است یا گفته می شود ۱۰ تـا سواد داریم چون ۱۰ تا جسم داریم که همه آنها سـیاه هسـتند. یعنی بواسطه جسم عـدد بر این حالِ جسم عارض می شود و هکذا بواسـطه جسم زمان و مقدار بر این حال جسم عارض می شود پس زمان و عدد و مقدار بر حال جسم که عبارت از سواد بود وارد شد ولی بالعرض نه بالذات.

در عدد شاید بتوانیم بگوییم لحوقش بالذات است که وقتی سیاهی ها را می شماریم می گوییم ۱۰ تا سیاهی در بیرون است. این را می توانیم بگوییم به خاطر خودشان یا به خاطر جسمشان است یعنی یکبار می گوییم چون جسم آنها ۱۰ تا است پس خودشان ۱۰ تا است یکبار به خود جسمشان کار نداریم و می گوییم خود آنها ۱۰ تا هستند. اگر چه این ۱۰ تا سیاهی بدون جسم محقق نمی شود ولی ما ۱۰ تا سیاهی در خارج داریم و این ۱۰ تا، وصف خود سیاهی است نه اینکه وصف جسم باشد که به سیاهی داده شود اما مقدار، وصف جسم است که به سیاهی داده می شود

علی ای حال، می توان عدد را بالذات قرار داد و می توان بالعرض قرار داد. اگر بالعرض قرار بدهید با بقیه هماهنگ می شود.

مثال دیگر برای اینکه به احوال جسم، زمان یا عدد یا مقدار عارض می شود مثل قوه که گفتیم از احوال جسم است چون در جسم حلول می کند حال اگر زمان یا عدد یا مقدار بر قوه عارض شود این، کمی است که بر حالی از حالات جسم عارض شده است مثلاـ گفته می شود که این قوه در زمان متناهی تاثیر کرده یا گفته می شود که این قوه در زمان نامتناهی تاثیر کرده یا مثلا ۱۰ تا تاثیر کرده است که درباره قوه، عدد ۱۰ را بکار بردیم که کمّ است یا متناهی و نامتناهی بکار می بریم که آنها هم کمّ هستند. تناهی و عدم تناهی را که مربوط به کمّ است هم می توان مربوط به عدد قرار داد و هم می توان مربوط به مقدار قرار داد. حال وقتی این را بر قوه وارد کردیم یعنی کمّی را بر قوه وارد کردیم همچنین وقتی می گوییم که زمانِ تاثیرِ قوه، فلان مقدار است زمان را که کمّ است به قوه نسبت دادیم. ولی همانطور که روشن است این لحوق، لحوق بالعرض است یعنی بواسطه اثر، خود قوه را ملحوق کمیت قرار می دهیم. اثر آن متناهی یا نامتناهی است یا اثر آن قوه در فلان زمان حاصل است یا اثر آن قوه این تعداد را دارد ولی ما به خود قوه نسبت می دهیم پس نسبت این کمیت به قوه، نسبت بالعرض و بالواسطه است یعنی به توسط اثر است.

این در صورتی بود که ضـمیر در «تلحقها» را به «زمان و اشـیاء اخری» برگردانیم که این «زمان و اشـیاء اخری» بر احوال اجسام عارض می شوند که گاهی بالذات و گاهی بالعرض است.

امـا اگر ضـمیر «تلحقهـا» را به خود کمیت برگردانیم چون عبـارت «امـا التی لاحوال الاجسام» به معنای «اما الکمیه التی لاحوال الاجسـام» اسـت این کمیت، که موصـوف «الـتی» است مرجع ضـمیر است. و عبـارت را اینگـونه معنی می کنیم: این کمیت به احوال جسم ملحق می شود یا بالذات یا بالعرض.

باید این مطلب را در ضمن مثال بگوییم:

حرکت یکی از احوال جسم است و زمـان که کمّ است بر آن عارض می شود و عروضـش بالـذات است یعنی بر خود حرکت عـارض می شود نه اینکه زمـان به توسط چیزی بر حرکت، عارض می شود پس یکی از احوال جسم که حرکت است عرضـی را که زمان است بالـذات گرفت یعنی کمیت را گرفت. اما احوالی که کمیت را بالعرض می گیرنـد مثل مثال لون و قوه ای که بیان کردم که لون و قوه هر دو از احوال جسم اند و کمیت را بالعرض می گیرند.

در معنـای اول که گفتیم ضـمیر «تلحقها» به «زمان و اشـیاء اخری» برگردد، ما کمیت را معین کردیم و گفتیم زمان یا مقـدار یا عدد است و آن را ملحق بر احوال جسم کردیم که عبارت از مثلا سواد و قوه بود. اما در معنای دوم، کمیت را تعیین نمی کنیم نمی گوییم زمان و مقـدار و عـدد، بلکه می گوییم کمیت بـدون اینکه این کمیت را در زمان یا مقدار یا عدد تعیین کنیم بلکه می گوییم کمیت، عارض بر سواد و قوه می شود. لفظ «کمیت» جامع بین این سه تا (زمان و مقدار و عدد) است.

ص: ۴۰۶

(می توان مثال را عوض کرد و گفت نفس چند قوه دارد که عدد بر قوه، بالذات عارض می شود ولی اگر عدد به لحاظ اثر بر قوه عارض شود عروضش بالعرض است. مثلا می گوییم دو قوه داریم ۱ــ مدرکه ۲ــ محرکه که عروض عدد بر قوه بالذات است اما گاهی به لحاظ اثر می گوییم این قوه متناهی است یا نامتناهی است در این صورت عروض عدد بر قوه بالعرض می شود

مصنف به طور مطلق می گوید که این عروض گاهی بالعرض و گاهی بالذات است و ما این مثالها را باید خودمان جستجو کنیم)

توضیع عبارت

(و اما التی لاحوال الاجسام فمثل الزمان و مثل اشیاء اخری تلحقها بالذات او بالعرض)

اما کمیتی که برای احوال اجسام است و عارض بر احوال اجسام می شود مثل زمان و اشیاء دیگر است که این کمیت، ملحق احوال می شود بالذات یا بالعرض، یا این زمان اشیاء اخری ملحق احوال می شوند بالذات یا بالعرض.

صفحه ۱۷۷ سطر ۵ قوله (واحوال الاجسام یلحقها الکم)

این عبارت ادامه مطلب دوم است که عبارت بود از عروض کمّ به احوال و اجسام است. عروض کمّ به اجسام آسان بود و گفتیم مثل اقطاری که همراه اجسام است. اما عروض کمّ که به احوال اجسام باشد نیاز به توضیح داشت و گفتیم مثل زمان و مقدار و عدد است که نحوه عروضش گاهی بالذات و گاهی بالعرض بود. حال بیانی که داریم این است که چرا به احوال اجسام، کمیت عارض می شود از کجا این کمیت بر احوال عارض می شود. تا الان می گفتیم که این کمیت بر احوال عارض می شود یا بالذات یا بالعرض. اما الان می خواهیم بگوییم واسطه عروض چیست؟ چه عاملی باعث می شود که ما بر احوال اجسام کمیت را عارض کنیم در حالی که احوال اجسام خودشان ممکن است از سنخ کم نباشد. البته گاهی می گویید زمان از احوال اجسام است در اینصورت زمان، خودش از سنخ کمّ است اما یکبار لون و قوه را می گویید از احوال اجسام است. اینها از سنخ کمّ نیستند. چگونه می شود اینهایی که از سنخ کم نیستند معروض کم قرار می گیرند.

مصنف می فرماید گاهی خود جسم باعث می شود که بر احوالش کمیت عارض شود. گاهی زمان و گاهی مقایسه (مقایسه حالت با اثرش یا مقایسه قوه با اثرش) باعث می شود.

پس سه عامل برای عروض کمیت بر احوال جسم درست می کند یک عامل، خود جسم است که باعث می شود بر حالت جسم کمیت عارض شود. و این جسم را دو گونه فرض می کند

۱ــ این جسم، محل برای احوالش باشد و همین محل بودن جسم برای احوال، منشا می شود که کمیت بر احوال عارض شود. مثل اینکه جسم، محل برای لونش (مثل سواد) است. کمیت (مثل عدد یا مقدار یا زمان) بر سواد عارض می شود به اعتبار جسم یعنی جسم واسطه می شود و باعث می شود که برای سواد، این کمّ ها عارض شوند و معلوم است که وقتی جسم باعث شود، عروض کمیت برای این لون، بالعرض است.

۲ــ این جسم، با احوال خودش همراه باشد نه اینکه محل برای احوالش باشد و همین همراهی جسم با احوال باعث شود که کمیت بر احوال عارض شود. مثل اینکه مسافتی با حرکت باشد. حرکت، حلول در مسافت نمی کند بلکه حلول در متحرک می کند ولی معیت با مسافت دارد در صورتی که حرکت حرکت إینی باشد روشن است که مسافت جسم است. پس مسافت، جسم است و این جسم، همراه حرکت است نه اینکه محل حرکت باشد آن وقت کمیتی که زمان است بر این حالتی که همراه جسم است (یعنی حرکت) عارض می شود به توسط جسم.

ص: ۴۰۸

توضیح عبارت

(واحوال الاجسام یلحقها الکم)

همانطور که کمّ به خود جسم لاحق می شود به احوال جسم هم لاحق می شود.

(اما من جهه کمیه الاجسام التی لها او معها)

یا اینکه لحوق کم به احوال از ناحیه کمیتی است که برای اجسام است (یعنی کمیت اجسام باعث شده که به احوالش هم کمیت عارض شود) اما اجسامی که برای احوال هستند (یعنی محل برای احوال هستند. مثل الوان که احوال جسم اند و اجسام محل هستند) یا اجسامی که معیت با احوال دارند (مثل حرکت که با مسافت است ولی در مسافت حلول نکرده است)

ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/فصل اول/ مقاله سوم/فن اول/ طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطر ۶ قوله (و اما من جهه الزمان)

موضوع: ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/فصل اول/ مقاله سوم/فن اول/ طبیعیات شفا

بحث در این بود که کم عارض بر احوال جسم می شود همانطور که عارض بر جسم می شود. عروض کم بر جسم را توضیح دادیم اما بحث ما در عروض کم بر احوال جسم بود. و گفتیم از سه جهت کم بر احوال جسم عارض می شود:

جهت اول: از جهت کمیت، احوال جسم دارای کمیت می شوند که این را توضیح دادیم

جهت دوم: زمان بر احوال جسم عارض می شود به لحاظ عروض زمان گفته می شود که این احوال دارای کمیت اند حالی که بر او زمان عارض می شود حرکت است. موجودات دیگر هم که حرکت دارند بتوسط زمان حرکت دارند پس تنها حالتی که به لحاظ زمان صاحب کم می شود حرکت است بعد از اینکه صاحب کم شد می توان صاحب عدد هم کرد یعنی برای حرکت به لحاظ قطعات فرضی که درست می کنیم می توانیم عدد را هم عارض کنیم که این بحث دیگری است چون بحث ما فعلاـ در عروض زمان به تنهایی است که زمان می تواند حالی از حالات جسم را متکمم (صاحب کم) کند. آن حالت عبارت از حرکت است و زمان بر این حرکت، بالذات عارض می شود.

ص: ۴۰۹

جهت سوم: مقایسه است. با مقایسه می توانیم کمّی را بر حالت جسم عارض کنیم. حالت جسم را فرض کنید که قوه است. قبلاـ گفتیم قوه از احوال جسم است چون در جسم حلول می کند مثلا قوه محرکه و قوه مدرکه. این قوه ها متصف به کمیت می شوند اما به لحاظ مقایسه، متصف به کمیت می شوند یعنی آنها را دارای اثر می کند و اثر آنها را به مقدار یا عدد متصف

می کنیم و مقـدار و عـدد، کم هسـتند و همین کمیتی که برای اثرشـان ثـابت است بالعرض برای خودشان ثابت می کنیم یعنی می گوییم قوه، متناهی التاثیر است یا نامتناهی است. پس قوه را متصف به متناهی المقـدار و العـدد یا نامتناهی المقـدار و العدد می کنیم.

در چنین حالتی گفته می شود که احوال جسم دارای کم هسـتند و این کم از مقایسه این حالت با ما یصدر عنه (یعنی با اثرش) پیـدا شـد وقتی مقایسه با اثرش کردیم دیـدیم که چون اثر دارای کمیت است او هم می توانـد دارای کمیت باشـد اما بالعرض است و بالذات نیست چون بالذات برای اثرش است.

نسبت بین این سه قسم:

این ، اقسـام عروض کم بر احـوال جسم بـود. که سه قسم شـد یـک قسم این بـود که چون اجسـام کمیت دارنـد احوالشـان هم کمیت پیـدا می کند قسم سوم این بود که چون اثر آنها کمیت دارند خودشان هم کمیت پیدا می کند پس در قسم اول گفتیم چـون معروض احوال، که جسم است کمیت دارد اینهـا هم کمیت پیـدا می کننـد. امـا در قسم سوم گفـتیم چون اثر این احوال کمیت دارنـد خودشـان کمیت پیـدا می کننـد. در قسم دوم گفـتیم خود احوال مسـتقیما کمیت پیـدا می کننـد امـا کمیت آنها عبارت از زمان است و آن حالتی که زمان را می آورد حرکت بود.

نکته مربوط به قسم دوم: حرکت را که از احوال جسم است معروض زمان قرار می دهد و می گوید حالتی از حالات جسم متکون شد. خود زمان هم از احوال جسم است اگر چه با واسطه حرکت است پس ممکن است در قسم دوم اینگونه بگوییم که به دو قسم تقسیم می شود الف: حالتی که کم را قبول می کند مثل حرکت

ب: حالتی که خودش کم است مثل زمان، که مرحوم آقا جمال این کار را کرده.

در قسم دوم، کمّ لاحق بر احوال می شود بالذات و در قسم اول و سوم، بالعرض عارض می شود در قسم اول کم عارض احوال می شود به خاطر عروضش بر اجسام اما در قسم سوم کم عارض احوال می شود به خاطر عروضش بر آثار احوال.

توضیح عبارت

(و احوال الاجسام یلحقها الکم اما من جهه کمیه الاجسام التی لها اومعها)

به احوال اجسام هم، کمّ ملحق می شود که سه نحو لحوق است

۱ـ لحوق به خاطر خود اجسام است که بیان کردیم

(و اما من جهه الزمان کما یلحق الحرکه)

۲ـ کم عارض می شود بر احوال از جهت زمان (یعنی زمان است که به اینها کمیت می دهد. چون زمان به حرکت ملحق می شود و حرکت از احوال جسم است. پس زمان به احوال جسم ملحق می شود.

(و اما من جهه القیاس الی عدد ما یصدر عنها او مقداره)

۳ـ بر احوال جسم، کم را عارض می کنیم چون این احوال (مثل قوی) را با آثار آن احوال مقایسه می کنیم. چون بر آثار، کمیت عارض می شود به این مناسبت بر احوال اجسام، کمیات را عارض می کنیم.

ص: ۴۱۱

ترجمه: کمیت عـارض احوال جسم می شود از جهت مقـایسه کردن آن احوال به عـددی که از آن صادر می شود یا مقـداری که از آن صادر می شود.

(ما یصـدر عنها) یعنی اثرش که از قوی صادر می شود و این اثر عـدد و مقدار دارد. ما آن احوال «یعنی قوی» را مقایسه با عدد آثار یا با مقدار آثار می کنیم. عدد و مقدار، کمّ هسـتند و برای آثار هسـتند ما این عدد و مقدار را که کم هسـتند و برای آثار ثابتنـد بالمقایسه برای قوی هم ثابت می کنیم و قوی صاحب عـدد و صاحب مقـدار می شونـد بالعرض، به این طریق کمیت بر احوال جسم (یعنی برقوی) عارض می شود.

(و هذا ابعد انحا لحوق الکم)

این قسم، دورترین انحائی است که کم بر آن عارض می شود.

توضـیح: در قسم اول گفـتیم بر رنـگ، کمیت عـارض می شـود به اعتبـار جسم یعنی اگر انـدازه جسم بزرگ است می گوییم رنگ هم بزرگ است و اگر انـدازه جسم کوچک است می گوییم رنگ هم کوچک است و همینطور قسم دوم هم به راحتی فهمیـده می شـود امـا در قسم سـوم می گوییم مردم عـادی نمی داننـد که این قوی متکمّم می شونـد بلکه بایـد در علم طـبیعی مطرح کنیم که قوی اثر دارند و اثرشان متکمم می شود پس خودشان هم متکمم می شود.

مراد از «ابعد» ابعد در مقام علم است یعنی حال اگر «ابعد» را به این معنی بگیرد که واسـطه در قسم سوم به راحتی فهمیده نمی شود چون اگر اثر بخواهد واسـطه می شود به راحتی فهمیده نمی شود اما در قسم اول اگر جسم بخواهد واسـطه شود به راحتی فهمیده می شود.

جسم اگر بخواهد واسطه شود برای اینکه احوال جسم، کم را بگیرند چون جسم با احوال التصاق دارد (یعنی احوال در جسم حلول کردند) سرایت دادن جسم به احوال خیلی آسان است چون جسم و احوال، حال و محل اند لذا به آسانی می توان وصفّ محل را به حال بدهیم. اما اگر اثر مطرح شود اثر، صادرِ از موثر و جدای از موثر است. نسبت دادن آثارِ اثر یا احوال اثر به موثر، کمی سخت است هم در مقام علم و هم در مقام واقع.

(و هذا کما یقال قوه متناهیه و قو غیر متناهیه)

این قسم سوم مثل این است که گفته می شود قوه متناهیه و قوه غیر متناهی، که این تناهی و غیر تناهی چه عددی باشد چه مقداری باشد درواقع وصف اثر و مایصدر است که به قوه (یعنی به این حالت جسم) اسناد داده می شود.

صفحه ۱۷۷ سطر ۸ قوله «و الاحوال التی»

در ابتدا که وارد بحث این فصل شدیم اشاره کردیم که در این فصل سه مطلب داریم

مطلب اول: بیان طبیعیات بود که منحصر در جسم و احوال جسم بودند.

مطلب دوم: بیان عروض کم بر جسم و احوال جسم بود که مطلب دوم هم تمام شود.

مطلب سوم: از عبارت «و الاحوال التی تعتبر للاجسام» وارد مطلب سوم می شود و مطلب سوم این است که جسم را با کمّی که ملحقش کردیم ملاحظه می کنیم تا الان جسم را ملاحظه می کردیم و کم را بر آن عارض می کردیم. احوال جسم را ملاحظه می کردیم و کم را بر آن عارض می کردیم. حال جسم به علاوه کم را ملاحظه کنیم و می خواهیم حالتی بر آن عارض کنیم. احوال جسم به علاوه کم را ملاحظه می کنیم و می خواهیم حالتی بر آن عارض کنیم. تا الان آن عارض، خود کم بود که عارض بر جسم یا بر احوال جسم می شد اما الان عارض خود کم است ولی عارض بر جسم به علاوه کم یا عارض بر احوال جسم به علاوه کم می شود یعنی معروض در مطلب دوم جسم یا احوال جسم بود اما معروض در مطلب سوم جسم به علاوه کم یا احوال جسم به علاوه کم است. یعنی جسمِ متکمم و احوال متکمم معروض می شود و عرض می خواهد بر اینها عارض شود.

یکبار آن احوال را بر جسمِ به علاوه کم عارض می کنیم یعنی جسم به علاوه کم معروض می شود و احوالی بر آن عارض می شود خود این، دو قسم می شود. یکبار هم این احوال را بر احوال اجسام به علاوه کم عارض می کنیم برای این هم دو نمونه می آوریم.

اما در جایی که بخواهد احوالی بر جسم به علاوه کم عارض شود دو قسم می باشد:

قسم اول: جسم ها را تک تک ملاحظه کنیم. کمیت به آن ها بدهیم بعدا احوالی را بر آن عارض کنیم.

قسم دوم: جسم ها را با هم مقایسه کنیم بعدا کمیت به آنها بدهیم بعدا احوالی را بر آن عارض کنیم.

پس یکبار جسم منفرد را با کم جمع می کنیم و احوال بر آن عارض می کنیم و یکبار جسم هایی که با هم قیاس شدند با کم جمع می کنیم و احوالی بر آن عارض می کنیم این احوال، بر جسم به لحاظ کمیتشان وارد می شوند اگر کمیت را از جسم بگیرید این احوال بر آنها وارد نمی شود.

در جایی که جسم را منفرد ملاحظه می کنید می گوییم این جسم آیا متناهی است یا نامتناهی است ملاحظه کنید جسمی داریم اگر به آن کمیت ندهیم حالتی که عبارت از تناهی است قبول نمی کند یا حالتی که عبارت از عدم تناهی است قبول نمی کند باید ابتدا کمیت را به جسم بدهیم تا بعدا ببینیم آیا حالتی که دارد تناهی است یا عدم تناهی است فرض کنید جسم، کمیت و مقدار ندارد مثل هیولی که تا وقتی صورت جسم به آن ملحق نشده مقدار ندارد نمی توانید بگویید متناهی یا نامتناهی است. جسم هم اگر مقدار نداشته باشد نمی توانید تناهی و عدم تناهی به جسم بدهید پس تناهی و عدم تناهی حالت جسم است وقتی که جسم را با کمیت ملاحظه کنید و این حالت برای جسم حاصل است بدون اینکه لازم باشد جسمی را با جسمی دیگر مقایسه کنید

ص: ۴۱۴

نکته: تناهی دو گونه مطرح می شود:

۱ـ تناهی در صغر و کبر: یعنی جسم را ملاحظه کنیم که از نظر طول و عرض و عمق متناهی باشد یا نامتناهی باشد.

۲ـ تناهی در انقسام: یعنی اگر این جسم را کوچک کنید دوباره قابل تقسیم است. گروهی گفتند این تقسیم در یک جا متوقف می شود و ادامه ندارد اینها جسم را از نظر انقسام متناهی می بینند اما گروهی می گویند این انقسام تا لا نهایه ادامه پیدا می کند اینها جسم را از نظر انقسام لا یتناهی می دانند. ما در این مقاله از هر دو بحث می کنیم.

قسم دیگر این است که احوال بر جسم عارض شود اما بعد از اینکه این جسم را با جسم های دیگر مقایسه کردید و این احوال هم مربوط به کمیتی باشد که جسم پذیرفته است که اگر کمیت را از آن بگیرید این احوال برای آن نیست مثال به تماس و موازات و محاذات می زند که عبارتند از احوال که بر جسم عارض می شوند ولی جسمی که با جسم دیگر سنجیده شود و بتوانیم بگوییم تماس، موازای، محاذات.

ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/فصل اول/ مقاله سوم/ فن اول/طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطح ۸ قوله (و الا حوال التی تعتبر للا جسام)

موضوع: ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/فصل اول/ مقاله سوم/ فن اول/طبیعیات شفا.

بحثی که در این فصل داشتیم گفتیم سه تا است

ص: ۴۱۵

مطلب اول: توضیح طبیعیات بود

مطلب دوم: کمیت هم ملحق به اجسام و هم ملحق به احوال اجسام می شود. این دو بحث تمام شد. حال وارد مطلب سوم می شویم.

مطلب سوم: مطلب سوم دو بحث دارد:

بحث اول: اجسام به لحاظ کمیت چه احوالی پیدا می کنند.

بحث دوم: احوال اجسام به لحاظ کمیت چه احوالی پیدا می کنند.

یعنی اگر اجسام را با کمیت جمع کردیم و مجموع را موضوع قرار دادیم چه محمولاتی را بر آن حمل می کنیم همینطور اگر احوال و اجسام را با کمیت جمع کردیم و بر مجموع خواستیم چیزی حمل کنیم چه چیزی حمل می کنیم.

توضیح بحث اول: بیان کردیم احوالی که برای جسم به لحاظ کمیت جسم داریم دو نوع احوال هستند:

۱ـ احوالی که بر جسم منفرد حمل می شوند.

۲ـ احوالی که بر جسم در حالی که مقیس به جسم دیگر است حمل می شوند.

مثال برای نوع اول: مثل تناهی چه تناهی در عظم چه تناهی در صغر باشد. بیان کردیم که دو گونه تناهی داریم

الف: تناهی و عدم تناهی در عظم به این معنی که جسم به لحاظ اندازه اش آیا تناهی است یا نامتناهی است بدون اینکه این جسم را تقسیم و کوچک کنیم بلکه همانطور که هست لحاظش کنیم

ب: تناهی و عدم تناهی در صغر به این معنی که جسم را کوچک کنیم بر اثر تقسیمی که می کنیم و در این انقسام، اجزاء جسم کوچکتر می شوند. آیا ما می توانیم این صغر را تا بی نهایت ادامه بدهیم یعنی جسم را تقسیم کنیم به طوری که تقسیمش هرگز تمام نشود یا اینکه این تقسیم، متناهی است و به یک جا می رسیم که در آنجا این تقسیم نمی شود. این تناهی و عدم تناهی در صغر و کبر حمل می شوند بر جسمی که صاحب کمیت اند. اگر از جسم، کمیت را بگیریم هیچکدام از این مقولات را ندارد.

مثال برای نوع دوم: مثل تماس که یکی از این احوالی است که بر جسمی وارد می شود به شرطی که با جسم دیگر سنجیده شود ولی حتما کمیت لحاظ می شود. مثلا تماس دو سطح، که سطح، کمّ است. زیرا دو جسم وقتی می خواهند با هم تماس بگیرند با سطح خودشان تماس می گیرند. یا مثلا دو جسم می خواهند در جسمیت خودشان تتالی پیدا کنند. (گاهی تتالی در انسانیت است و گاهی تتالی در جسمیت است. اگر تتالی در جسمیت بود آن کمیت هم لحاظ می شود. در هر صورت اینها احوالی هستند که بر جسمِ صاحبِ کمیت عارض می شوند ولی به شرطی که جسم را با جسم دیگر بسنجیم. این بحث اول بود که در مطلب سوم گفته شد.

توضیح عبارت

(و الاحوال التی تعتبر للاجسام من کمیتها)

در مطلب دومی که در این فصل مطرح کردیم احوالی که بوجود آمدند احوالی بودند که کمیت را برای جسم درست می کردند یا احوالی بودند که خودشان صاحب کمیت می شدند یعنی جسم را موضوع قرار می دهیم و احوالش را ملاحظه می کردیم اما در این احوالی که الان می خواهیم مطرح کنیم جسم را موضوع قرار نمی دهیم بلکه جسم صاحب کم را موضوع قرار می دهیم و احوالش را بحث می کنیم به عبارت دیگر در بحثی که قبلا داشتیم بحث در این بود که کمیت عارض بر جسم می شود یا عارض بر احوال جسم می شود یعنی محمول ما، کمیت بود چه محمول به جسم می شد چه محمول بر احوال جسم می شد. اما در مطلب سومی که می خواهیم الان مطرح کنیم بحث ما کمیت نیست بلکه کمیت، جزء موضوع است یعنی جسم به علاوه کمیت احوالی دارد. و احوال جسم به علاوه کمیت احوالی دارد.

ص: ۴۱۷

ترجمه: احوالی که برای اجسام از ناحیه کمیت اعتبار می شوند (چون جسم دارای کمیت است این احوال را پیدا کرده است)

(اما احوال یصح ان تکون بانفراد جسم جسم)

یا احوالی هستند که بر جسمِ منفرد می توانند حمل شوند و احتیاج به مقایسه نیست.

ترجمه: احوالی که امکان دارد (یصح به معنای یمکن است) که ملحق به جسم شوند به انفرادِ جسم جسم (یعنی جسمی را ملاحظه کنید به تنهایی، جسم دیگر را هم به تنهایی ملاحظه کنید می بینید این احوال بر آنها مترتب می شود.

(مثل حال التناهی و اللاتناهی فی العظم و حال التناهی و اللاتناهی فی الانقسام و الصغر)

مثل حال تناهی و لا تناهی در عظم و حال تناهی و لا تناهی در انقسام و صغر

(و اما احوال تکون بقیاس بعضها الی بعض مثل التتالی و التماس و التشافع و اللاتناهی و الاتصال و ما یجری مجراها)

و یا آن احوالی که بر اجسام حمل می شوند ولی با کمیتِ اجسام حمل می شوند احوالی هستند که حاصل می شوند اگر مقایسه کنی بعض اجسام را با بعض (یعنی در مقایسه با اجسام آن احوال حاصل می شوند نه اینکه بر اجسامِ منفرد حمل شود) مثل تتالی و تماس و تشافع و لا تناهی و اتصال و آنچه جاری مجرای اینها است مثل تلاصق و تداخل و محاذاه و موازاه که در فصل بعدی بحث می شود.

صفحه ۱۷۷ سطر ۱۰ (و اما احوال الاجسام)

این عبارت، عطف بر جایی نیست. در ابتدا بحث امروز گفتیم «و الاحوال التی تعتبر للاجسام من کمیتها» اما الان می گوییم «اما احوال الاجسام»

توضیح بحث دوم: اما احوال اجسام را از حیث کمیت ملاحظه کنیم باید ببینیم اینها چه محمولاتی دارند. یعنی احوال را به علاوه کمیت موضوع قرار بدهیم و محمولاتشان را جستجو کنیم، یکی از احوال اجسام حرکت و یکی زمان است این دو را با هم بحث می کنیم یکی دیگر از احوال اجسام قُوی است که جداگانه بحث می کنیم پس دو حال از احوال اجسام را مطرح می کند ۱ــ حرکت و زمان ۲ــ قوی.

در قسم اول که حرکت و زمان را مطرح می کند دو قسم می شود الف: حالتی که کمیت دارد (که مراد حرکت است) ب: حالتی که خودش کم است (که مراد زمان است) می گوییم محمولاتی که بر این حالات بار می شوند چه می باشند؟

مصنف می فرماید این محمولات را مطرح می کنیم که آیا حرکت و زمان ابتدای زمانی دارند یا ندارند؟ آیا منقطع می شوند که انتهای زمانی داشته باشند یا خیر؟

از جمله احوال جسم، قُوای جسم است و باید این را هم مطرح کنیم که اگر قوای جسم را به لحاظ کمیتشان ملاحظه کنیم چه حالاتی بر آنها بار می شود. کمیتی که ما برای قوی قائل بودیم کمیت بالعرض بود. قوی از احوال جسم بود چون حلول در جسم کرده بودند اما کمیتی که بر این قوی عارض کردیم کمیت بالعرض بود نه کمیت بالذات یعنی به لحاظ اثرشان کمیت را بر آنها بار کردیم و گفتیم اثرشان یا مقدار دارد یا عدد دارد. این مقدار و عدد که برای اثر است به خود این موثر که قوی است نسبت داده می شود و این قوی کمیت بالعرض پیدا می کنند حال با توجه به همین کمیت بالعرضی که قوی دارند بحث می کنیم و محمولاتی بر قوی بار می کنیم به حیث کمیتشان می گوییم این قوی که کمیت و اثر دارند می توانند اثر نامتناهی العدد یا متناهی العدد صادر کنند و همینطور می گوییم می توانند اثر نامتناهی المقدار یا متناهی المقدار صادر کنند مثلا این قوه می تواند در زمان بی نهایت اثر کند یا باید در زمان متناهی اثر کند (که به لحاظ مقدار است) آیا آثاری که از این صادر می شود تعدادش متناهی است یا می تواند نامتناهی باشد. می توان همین قوی را به لحاظ کمیتی که دارند موضوع برای محمولی قرار داد و محمول این است «این قوی متناهی التاثیرند یا نامتناهی التاثیرند» که تناهی و عدم تناهی را بر این قوی حمل می کنیم. تناهی و عدم تناهی محمولاتی هستند که بر این قوی حمل می شوند به لحاظ کمیتی که این قوی دارند. می توان اینطور گفت (به همان عبارتی که خود مصنف فرموده) این قوی محاذی با اموری (یعنی اثر) هستند آیا این محاذاتشان ابدی است یا متناهی است. اگر خود محاذات را ملاحظه کنید می بینید که کمیت را در این قوی ملاحظه می کنید چون محاذات یک نوع کمیت است اگر چه محاذات در اصل وضع است ولی صاحب کمی محاذات پیدا می کند، مراد مصنف این نیست که محاذات را منشا اثر قرار بدهد او می گوید این قوی منشا اثرند و اثرشان عدد یا زمان دارد و به خاطر این اثر آنها را متصف به تناهی یا عدم تناهی می کنیم یعنی زمان اثرشان و عدد اثرشان متناهی یا نامتناهی است این احوال چون به حیث کمیتشان بر قوی عارض می شوند مثل خود کمیت می مانند همانطور که کمیت بالعرض است این هم بالعرض است یعنی این تناهی و عدم تناهی در واقع برای آثار است و ما برای قوی اثبات می کنیم.

توضیح عبارت

(و اما احوال الاجسام فالحرکه و الزمان منها تعتبر من احوال کمیتها)

نسخه صحیح «کمیتهما» است که ضمیر به زمان و حرکت بر می گردد.

ضمیر «منها» به «احوال» بر می گردد.

ترجمه اما احوال اجسام که از جمله آنها زمان و حرکت است پس اعتبار می شود به لحاظ کمیت آنها می شوند.

(انهما هل لهما ابتداء زمانی و هل ینقطعان)

محمولاتی که بر این احوال به لحاظ کمیتشان حمل می کنیم این است که برای حرکت و زمان، ابتدا زمانی است (یا ازلی اند و ابتداء زمانی ندارند) و آیا قطع می شوند و انتهای زمانی دارند (یا ابدی اند و انتهاء زمانی ندارند)

(او لیس کذلک)

این جمله مربوط به هر دو جمله است یعنی «هل لهما ابتداء زمانی اولیس کذلک» یعنی ابتدا زمانی ندارند و «هل ینمطعان اولیس کذلک» یعنی قطع می شوند و انتها زمانی دارند یا اینگونه نیستند.

(بل لا نهایه لهما)

این عبارت، تاکید برای «لیس کذلک» است.

ترجمه: حرکت و زمان نهایت ندارند. (یعنی می گوییم آیا حرکت و زمان ابتدا زمانی دارند یا این چنین نیستند بلکه بی نهایت هستند و می گویم آیا حرکت و زمان انتهای زمانی دارند یا این چنین نیستند بلکه بی نهایت هستند)

(و اما القوی منها فیعتبر من احوال الکمیات فیها)

اما قوی که از جمله احوال اجسام است پس اعتبار می شود از جمله احوال کمیاتی که در این قوی است.

(انها کیف تحاذی امورا ذوات نهایه او غیر ذوات نهایه)

ص: ۴۲۰

این قوی چگونه محاذی با امور (یعنی چگونه این قوه، افعال و آثاری را صادر می کند. مراد از محاذات یعنی اینکه مصدر و صادر یک نوع محاذاتی دارند) و مصدر امور می شوند.

ترجمه: این قوی چگونه محاذی می شوند با امور و آثاری که این آثار دارای نهایت اند یا دارای نهایت نیستند (نهایت زمانی یا نهایت عدد و عدم نهایت زمانی و عدم نهایت عددی، چون گاهی گفته می شود نیروی فلک در زمان بی نهایت فلک را می چرخاند. گاهی هم گفته می شود تعداد چرخش افلاک بی نهایت است یعنی هم با عددِ نامتناهی و هم با زمانِ نامتناهی بکار می برند. در اجسام دیگر گفته می شود این آثاری که از این قوه صادر می شود تعداد متناهی دارد یا در زمان متناهی این آثار را صادر می کند و در زمان دیگر نمی تواند صادر کند مثلا فرض کنید قوه مولده یا نامید انسان، در زمان محدودی کار می کند اما قوه غاذیه تا آخر عمر انسان کار می کند و چون عمر انسان محدود است آن قوه غادیه هم محدود می شود می توان این قوه را متصف به تناهی در عدد و زمان کرد مثلا قوه نامیه و مولده انسان، در زمان متناهی فعالیت می کنند.

(و کیف یمکن ذلک فیها)

«ذلک» به لحاظ ظاهر عبارت هم به صدور امور متناهی اشاره می کند هم به صدور امور نامتناهی اشاره می کند ولی صدور امور متناهی مورد بحث نیست چون مشهود است اما صدور امور نامتناهی باید بحث شود که اگر این شیء که جسم است و آن نیرویی که می خواهد اثر کند حالٌ در جسم است نیروی جسمانی خواهد بود. آیا نیروی جسمانی می تواند اثر نامحدود کند یا نه؟ بعضی از نیروهای جسمانی می توانند اثر نامحدود کنند در این صورت سوال می کنیم که «کیف ذلک» یعنی چگونه این نیرو با اینکه جسمانی است می تواند اثر نامحدود کند؟ بعدا جواب می دهیم که عقل مدد می کند. مثل نیروی جسمانی فلک که اثر نامحدود دارد. به قول مشاء حرکتی که ازلی و ابدی است انجام می دهد. این نیرو با اینکه جسمانی است چگونه ممکن است اثر نامتناهی داشته باشد؟ جواب می دهند که مدد عقل است که به آن کمک می رساند.

ترجمه: چگونه ممکن است صدور امور نامتناهی در قوی

صفحه ۱۷۸ سطر اول قوله (فصل فی التتالی)

در این فصل که فصل دوم از مقاله سوم است بحث در این اصطلاحاتی داریم که در عنوان فصل آمده است این اصطلاحات سه قسم اند

۱ـ تتالی و تماس و تشافع و تلاحق و اتصال

۲ـ وسط و طرف

۳ـ معا و فرادی

خود مصنف در توضیح بحث کلمه «ان تعرف» را سه بار تکرار می کند روشن است که مصنف این الفاظ را از سه باب قرار می دهد ما در فصل دوم می خواهیم این اصطلاحات را توضیح بدهیم.

کیفیت ورود مصنف در فصل دوم: ما در این مقاله سوم دو بحث مهم داریم :

۱ـ تناهی اجسام به لحاظ کِبر

۲ـ تناهی اجسام به لحاظ صغر

یعنی یکبار نگاه می کنیم که بزرگی این جسم آیا می تواند نامتناهی باشد یا حتما باید متناهی باشد. یکبار جسم را تقسیم می کنیم و آن را صغیر می کنیم می خواهیم ببینیم این جسم در صغر تا بی نهایت می رود و می توانیم تا بی نهایت آن را تقسیم کنیم یا در صغر تا بی نهایت نمی رود. مصنف می فرماید قبل از اینکه ما در تناهی به حیث کبر بحث کنیم سزاوار است قبل از بحث در تناهی به حسب کبر، بحث از تناهی به حسب صغر کنیم وقتی خواستیم متناهی به حسب صغر را بحث کنیم احتیاج به بعضی الفاظ و معانی مثل تتالی و تماس و... پیدا می کنیم و لذا سزاوار است که این بحثها را مطرح کنیم بنابراین این مباحث به ترتیب مطرح می شود ۱ـ بحث در این اصطلاحات می کنیم ۲ـ بحث در تناهی و عدم تناهی به لحاظ صغر ۳ـ بحث در تناهی و عدم تناهی به لحاظ کبر، این سه بحث در مقاله سوم مطرح می شود بحث اول در این فصل دوم مطرح می شود و دو بحث بعدی در فصول بعدی مطرح می شوند.

توضیح عبارت

(فصل فی التتالی و التماس و التشافع و التلاحق و الاتصال و الوسط و الطرف و معا و فرادی

این عنوان فصل دوم از مقاله سوم است

(و قبل ان نتکلم فی امر تناهی الاجسام و احوالها فی الاعظام فحقیق بنا ان نتکلم فی تناهیها و لا تناهیها فی الصغر و الانقسام)

«احوالها» عطف بر «الاجسام» است یعنی «و تناهی احوالها»

«فی الاعظام» یعنی در بزرگی.

ضمیر در تناهیها و لا تناهیها به اجسام برمی گردد.

(و قبل ذلک فحقیق بنا ان نعرف التتالی و التماس و التداخل و التشافع و التلاصق و الاتصال و ان نعرف الوسط و الطرف و ان نعرف معا فی المکان و فرادی)

«قبل ذلک» یعنی قبل از اینکه در تناهی و عدم تناهی به لحاظ صغر بحث کنیم.

توجه شود عنوانی که در فصل آورده به سه بحث تقسیم می شود لذا مصنف در توضیحی که آورده این سه بحث را با «ان تعرف» جدا کرده است و نشان داده همه این مباحث اگر چه مربوط به جسم هستند اما با هم تفاوتی دارند.

تعریف تتالی/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۷ قوله (فنقول)

موضوع: تعریف تتالی/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا

بنا شد قبل از ورود در بحث، در این فصل دوم بعضی اصطلاحات را توضیح دهیم البته بعضی از اصطلاحاتی را که توضیح می دهیم در عنوان فصل آوردیم. در داخل فصل، بعضی اصطلاحات دیگر را هم توضیح می دهیم که درعنوان فصل دوم نیامدند مثلا مداخله که در عنوان فصل نیامده مگر اینکه کسی مداخله را با تشافع یکی کند.

ص: ۴۲۳

تعریف تتالی: دو شیء وقتی تتالی دارند که بین آنها چیزی از جنس خودشان فاصله نشده باشد. اعتبار نمی کنیم که فاصله بین این دو شیء چقدر باشد آنچه که اعتبار می کنیم این است که چیزی از جنس خود شان فاصله نشده باشد. مثلا توجه کنید که

دو خانه نزدیک یکدیگر ساخته شدند و بین این دو خانه، هوا فاصله است و خانه ای بین این دو خانه وجود ندارد. اگر فاصله این دو خانه کم باشد مثلا یک متر فاصله باشد یا زیاد باشد مثلا ۱۰۰ متر فاصله باشد تتالی صدق می کند.

در هر دو صورت، تتالی هست چون بین این دو چیزی از جنس آنها نیست.

اقسام تتالی: تتالی دو قسم است

۱ـ گاهی تتالی بین دو شی از یک نوع است مثل بیت و بیت که هر دو تتالی دارند و از نوع بیت هستند.

۲ـ گاهی تتالی بین انواع مختلف است مثلا انسان و فرس و کوه و درخت داریم که در یک صف کنار هم قرار گرفتند حال این صف به هر صورت که می خواهد باشد مثلا یکی سمت راست دیگری و یکی سمت چپ دیگری باشد یا صف طوری باشد که یکی در جلو و یکی در عقب باشد.

حکم قسم اول: در قسم اول روشن است که می گوییم این بیت تالی آن بیت است.

حکم قسم دوم: این فرس تالی انسان است اما در چه چیز تالی انسان است؟

وقتی می گوییم بیت، تالی بیت است چیزی اضافه نمی کنیم می گوییم بیت، تالی بیت است در بیت بودن یا در قرار گرفتن یا در مکان. اما قسم دوم نیاز به قید دارد نمی توان گفت فرس تالی انسان است یا باید بگوییم در صف، تالی انسان است یا در ایستادن یا در جسمیت یا در سفید بودن تالی انسان است. یعنی باید یک چیزی اضافه کنیم. لذا باید به دنبال امر عامی باشیم که هر دو را شامل شود. الان در این صف که ترتیب دادیم ۴ چیز وجود دارد که عبارتند از انسان، حیوان، نبات (شجر)، جماد (جبل). عامی که بتواند این ۴ تا را شامل شود جسمیت است جسمیت عام است ولی ذاتی این ۴ تا است یک عام دیگر ممکن است پیدا کنید که ذاتی این ۴ تااست یک عام دیگر ممکن است پیدا کنید که عَرَضِ این ۴ تا باشد مثلا همه آنها دارای لون خاصی باشند مثلا فرض کنید این اسب، قهوه ای است و آن انسان، سبزه است و جبل هم به رنگ خاک است و درخت را هم فرض کنید که در زمستان قرار گرفته و به رنگ قهوه ای است. گاهی در یک امری که حلول ندارد مشترک می کنیم مثلا می گوییم همه در یک صف ایستادند. که ایستادن یک نوع فعل است و عرض می باشد. یا می گوییم همه در یک صف بودند که این بودن یک نوع وضع است و عرض می باشد. ولی حالت عرضیت را لحاظ نکن و بگو در این صف واحد متتالی اند گاهی عام را از این هم ضعیف تر می کنیم و می گوییم در حجم های شخصی اشتراک دارند یعنی انسان یک حجم شخصی است. فرس هم یک حجم شخصی دارد و هکذا جبل و شجر. یعنی حجم های شخص را لحاظ می کنیم بدون اینکه حجم را تعیین کنیم، انسان با جبل از نظر حجم تفاوت دارند ولی ما به مقدار حجم کاری نداریم به اصل حجم کار داریم و می گوییم انسان، یک شخص از حجم است و فرس هم یک شخص دیگر از حجم است.

ص: ۴۲۴

این در صورتی است که ما بین متتالیها جستجو کنیم و امر عامی را بیابیم در اینصورت آنها را در این امر عام متتالی می کنیم چه امر عام ذاتی باشد چه عرضی باشد اما اگر هیچکدام از امور عامه را نیافتیم (البته جسمیت امری است که در همه جا یافت می شود ولی جسمیت را لحاظ نکن چون این ۴ چیز که در یک صف قرار می گیرند لااقل باید مادی باشند و اگر مادی باشند جسم خواهند بود) یعنی ذهنِ ما آن امر عام را نیافت یا اگر هم آن امر عام را یافت آن را لحاظ نکرد در اینصورت آیا راهی وجود دارد؟ می فرماید راهی وجود دارد و آن اینکه به خود این اشیا که در صف هستند نظر می کنیم. حیثِ نظر خودتان را معیار قرار بدهید. یکبار به اینها نظر می کنید و می گویید به اعتبار اینکه اشخاصی هستند که قائم می باشند. نمی خواهیم قیام در صف را ما به الاشتراک قرار بدهیم. در اینصورت می توان گفت «هذا یتلو صاحبه» (عنوان اضافه ای هم نیاورید) یکبار این اشیاء را نه به عنوان اینکه اشخاصی قائم هستند ملاحظه کنیم بلکه به عنوان اشخاصِ حیوانی ملاحظه کنید. در اینصورت می توان فرس و انسان را تالی یکدیگر قرار بدهید اما نمی توانید جبل یا شجر را تالی قرار بدهید چون این صف را به عنوان حیوان لحاظ کردید پس باید وصف تتالی را در همان ملحوظات (حیوانها) بیاوری یکبار این ۴ تا را به عنوان اینکه انسان هستند ملاحظه می کنید در اینصورت وصف تتالی را نمی توانید بیاورید چون وقتی یک انسان در صف وجود دارد باید انسان دیگر هم باشد تا وصف تتالی بیاید.

ص: ۴۲۵

نکته ۱: در اطلاقات فلسفی این دقت ها ملاحظه می شود در عرف هم این دقت ها ملاحظه می شود ارتکازا یعنی اگر عرف را متوجه کنی و به او اشکال کنی از خودش دفاع می کند مثلاـ بگویی که چرا کوه را تالی فرس قرار می دهی؟ این دو با هم مناسبت ندارند عرف می گوید منظورم این است که هر دو جسم اند و الاـ عرف و فلسفه، این نکات رارعایت می کنند فیلسوف رعایت می کند متوجِّها و عرف رعایت می کند ارتکازا.

نکته ۲: تتالی بین غیر اجسام واقع نمی شود اصطلاحا گفته نمی شود عقل با انسان تتالی دارد. چون نمی توان مجرد را با مادی در یک صف قرار داد تا بعدا گفت تتالی دارند. نسبت مجرد به مادی از همه طرف مساوی است. حال اگر کسی خواست تسامحا بگوید عقل و انسان تتالی دارند، در جوهریت تتالی خواهند داشت. از طرفی بحث ما در مقاله سوم در طبیعیات است و عقل را دخالت نمی دهیم نه اینکه دخالت ندارد شاید شما بگویید (تسامحا یا حقیقتا) عقل با نفس یا جسم در جوهریت تتالی دارد. بر فرض این را بتوانید بگویید در بحث ما داخل نیست اما اگر بخواهید بین جسم و نور تتالی درست کنید در ماهیت داشتن یا در وجود داشتن. اگر هم نتوانستید در چیزی تتالی درست کنید می گویید این تالی صاحبش است بالاخره هیچ وقت نمی شود که عام نداشته باشیم.

توضیح عبارت

ص: ۴۲۶

(فتقول ان المتتالیین هما اللذان لیس بین اولهما و ثانیهما شی من جسمهما مثل البیوت المتتالیه)

متتالیین دو چیزی هستند که بین اول آن دو و دوم آن دو، چیزی از جنسشان فاصله نباشد مثل بیوت متتالیه

(فان التالی منهما للاول هو الذی لیس بینه و بین الاول شیء من جنسهما)

«التالی منهما» یعنی تالی از این دو بیت که تالی اول است

(و قد تکون متفقه مثل بیت و بیت و تکون مختلفه النوع مثل صف من انسان و فرس و جبل و شجره)

نسخه صحیح این است «و قد تکون متفقه النوع مثل بیت و بیت و قد تکون... و فرس و جبل و شجره»

(فحینئذ لا تکون متتالیه من حیث هی مختلفه النوع)

چون مختلفه النوع متتالی نیست باید تحت جامعی ببریم و در آن جامع متتالی کنیم.

ترجمه: در این هنگام که این اشیا مختلفه النوع اند متتالی نیستند اگر به حیث مختلفه النوع لحاظ شوند و تحت جامع نروند و اختلافشان باقی بماند.

(بل من حیث یجمعها امر عام ذاتی کالجسمیه او عرضی کالبیاض او القیام صفا او الشخوص حجما)

بلکه از این جهت تتالی دارند که این ۴ تا مختلف را امر عامی جمع می کنند چه آن امر عام ذاتی باشد مثل جسمیت یا عرضی باشد مثل بیاض یا حتی مانند قیام در یک صف باشد.

«صفا» و «حجما» تمییز هستند. عبارت اینگونه معنی می شود: اشیایی که در یک صف قائمند. اشخاص حجمی که در کنار هم قرار گرفتند. یعنی یکبار اینطور لحاظ می کنیم. «صف قائم یا «قائم فی الصف» که در هر ۴ امر وجود دارد یا «حجم های شخصی» که شامل هر ۴ امر می شود.

ص: ۴۲۷

ادامه تعریف تتالی/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۱ قوله (و اذا لم یکن)

موضوع: ادامه تعریف تتالی/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا.

بحث ما در تفسیر تتالی بود متتالیین را تفسیر کردیم تا از تعریف متتالیین، تفسیر تتالی معلوم شود. گفتیم متتالیین دو شیئی هستند که بین اول و دومشان فاصله است ولی فاصله ای که از جنس این دو باشد وجود ندارد. اینکه می گوییم «فاصله است» به خاطر این است که مماس را خارج کنیم چون در مماس، بین دو شی تماس نیست. اما در تتالی فاصله است ولی این فاصله را چیزی پُر کرده که از جنس متتالیین نیست توضیح دادیم و گفتیم این متتالیان می توانند از یک نوع باشند مثل بیت و بیت، و می توانند از انواع مختلف باشند مثل انسان و فرس و جبل و شجر. و اضافه کردیم که این متتالیان یا متتالیات می توانند به این صورت قرار بگیرند که یکی سمت راست یا سمت چپ دیگری باشد و می تواند یکی مقدم و یا موخر دیگری باشد و می تواند یکی در بالا و یکی در پایین باشند. نحوه و قوعشان مهم نیست آنچه مهم است ردیف بودن آنها است در اینصورت با هم تتالی دارند به شرطی که آن فاصله از جنس خودشان نباشد. در ادامه، به بحث از متتالیان رسیدیم که از نوع واحد نیستند. گفتیم در تتالی اینها شرط می شود که جامعی را اخذ کنیم و تتالی را در آن جامع قرار بدهیم مثلا انسان و فرس و جبل و شجر با هم واقع شدند و کنار هم ردیف شدند و بین آنها از جنس خودشان وجود ندارد تتالی دارند ولی از یک نوع نیستند.

ص: ۴۲۸

در چنین حالتی ما باید یک امر عامی را که ذاتی یا عرضی است پیدا کنیم و بگوییم تتالی در آن امر عام است مثلا بگوییم این چند امر در جسمیت تتالی دارند. جسمیت امری است که ذاتی هر ۴ تا است یا بگوییم در فلان رنگ این ۴ تا تتالی دارند که رنگ، عرضی است که در همه حاصل است.

حال اگر امر جامع پیدا نکردیم یا نخواستیم به امر جامع توجه کنیم. در اینصورت می گوییم دومی، تالی اولی است یا اشاره می کنیم (و از عدد اول و دوم استفاده نمی کنیم) و می گوییم «هذا یتلو صاحبه» که جامعی نیاوردیم. در این فرض که جامع نمی آوریم این موجوداتی که جامع آنها را نیافتیم یا نخواستیم به جامع توجه کنیم (تعبیر مصنف این است که جامعی نباشد. مثل جوهر و عرض که جامعی ندارند مگر اینکه جامعی را جعل کنیم مثلا ماهیت داشتن یا وجود داشتن را لحاظ کنیم. یا در یک صف قرار داشتن. اینکه تعبیر کردیم به اینکه «به جامع توجه نکنیم» به خاطر این است که ما بالاخره می توانیم یک جامعی جعل کنیم لااقل این است که بگوییم در یک صف قرار دارند.) در چنین حالتی می توانیم بگوییم «هذا یتلو صاحبه» در چنین حالتی این اشیاءِ ردیف شده را که با هم یکسان نیستند می توانیم به نحوه های مختلف لحاظ کنیم. یعنی مثلا همه را به عنوان اینکه اشخاص هستند ببینیم یا به عنوان اینکه حیوان هستند لحاظ کنیم یا به عنوان اینکه انسان هستند ببینیم به دو تا از این ۴ تا که نگاه می کنیم می بینیم حیوان هستند می توانیم این دو را عنوان قرار بدهیم و بگوییم در حیوانیت تتالی دارند. اما یکی از این ۴ تا را که ملاحظه می کنیم می بینیم انسان است. می توانیم انسان را لحاظ کنیم. پس این ۴ امر را به ۴ صورت

می توان لحاظ کرد

ص: ۴۲۹

۱ـ اشخاص اند ۲ ـ حیوان اند ۳ ـ انسان اند. اگر بخواهیم تتالی را در فرضی که همه را اشخاص می گیریم درست کنیم هر ۴ تـا تتـالی دارنـد یعنی می گوییم انسـان تـالی فرس است و فرس تالی جبل است و جبل تالی شـجر است. هر کـدام را با کنار خـودش بسـنجیم. در اینصـورت نمی تـوانیم بین انسـان و جبـل، تتـالی قائـل شـویم چون بین این دو، فرس قرار دارد که فرس، شخص است و از جنس این دو است. البته منظور مصـنف همان چیزی است که در جلسه قبل گفتیم. نظر مصـنف این است که این ۴ تا چون به عنوان اشخاص ملاحظه شدند می توانیم و صف تتالی را بیاوریم.

اگر این ۴ تـا را به عنوان حیوان لحـاظ کنیم فقط انسان و فرس، حیوان هسـتند. و تتالی را بین انسان و حیوان قائل هستیم و بین انسان و شـجر قائل نیستیم. اما اگر فقط انسان را ملاحظه کنیم تتالی باید بین انسان و انسان باشد و ما انسان دیگری نداریم پس در اینجا اصلا تتالی وجود ندارد.

از این کلاـم مصـنف مطلبی اسـتفاده می شود و آن اینکه: در جایی که تتالی است در پایان بایـد همه متتالی ها را به نوع واحد برگردانیم اگر از ابتدا نوع واحد هستند مثل بیت و بیت مساله، آسان است اما اگر از ابتدا نوع واحد نیستند. باید جامعی در نظر بگیریم و آن جامع را نوع همه آنها قرار بدهیم و بگوییم جسمیت یا لون

ص: ۴۳۰

توضیح عبارت

(و اذا لم یکن بینهما من المقول علیه الامر المعتبر عاما شیء)

«الامر المعتبر عاما» امری که ما آن را عام دیدیم و آن را عام برای این دو قرار دادیم.

«المقول علیه» یعنی الذی یحمل علیه.

«الامر المعتبر» نائب فاعل «المقول» است.

«عاما» تمییز است. «شی» اسم برای لم یکن است. و «بینهما... عاما» خبر برای «لم یکن» است.

اگر بین این دو امری که ما آنها را متتالیان حساب می کنیم از آن چیزهایی که بر آن چیزها، امرِ عام صدق می کند وجود نداشته باشد (امر عامی انتخاب کردیم و آن امر عام را اطلاق بر این دو می کنیم و بین این دو، مصداق آن امر عام وجود ندارد.)

ترجمه: بین این دو امر از آنچه که حمل می شود بر آن چیز، امری که به عنوان عام، اعتبارش کردی (یعنی یک امر عامی را لحاظ کردیم و بر متتالیان، صدق دادیم. الان بین المتتالیین از این ام،ر شیء وجود ندارد مثلا فرض کنید که یک امرعامی(مثل انسان یا حیوان) را ملاحظه کردیم در اینصورت بین انسان و فرس، از آن امر عام چیزی وجود ندارد یعنی حیوان دیگری بین آنها نیست و لو چیز دیگری هم هست ولی آن امری که ما به عنوان عام ملاحظه اش کردیم بین دو متتالی وجود ندارد.

(قیل للما خوذ منهما ثانیا ان هذا یتلو صاحبه مثلا)

به آن چه که از بین این دو، به عنوان ثانی اخذ می شود (چون ممکن است این دو شی که کنار هم در یک ردیفند از سمت راست شروع کنید مثلا انسان و فرس هست. و اگر از سمت چپ شروع کنید مثلا فرس و انسان هست)

ص: ۴۳۱

«مثلا» قیـد برای «صاحبه» است یعنی می توان به جای «صاحبه» بگویی «ان هـذا یتلو ردیفه» می توان آن را قیـد «اذا اخذت» هم گرفت

(اذا اخذت هذه الاشیا من حیث هی اشخاص منتصبه)

حـال بـا توجه به مثـالی که گفتیم مطلب را بیان می کنیـد و می گویـد این اشـیاء را می توانیم به حیث های مختلف اخـذ کنیم یعنی می توانیم این اشخاص را تحت عناوین جامع ببریم. عناوین جامع هم مختلف است یعنی عنوان اشخاص و حیوان یا انسان به آنها بدهیم.

مراد از «منتصـبه» قیام است. قیامی است که در قائمش هیچ خفائی نباشد یعنی کاملا صاف ایستاد باشد به طوری که دیده شود نه اینکه خمیـده باشـد چون اگر خمیده باشد در آن قسـمتِ انحنا یک خفائی است. چون قسـمت منحنی را نمی توان دید زیرا زاویه ای درست می شود لذا وقتی می گویند صورتی در ذهن منتصب می شود معنایش همین است که قائم می شود به طوری که کاملا دیده می شود و هیچ زاویه در آن دیده نمی شود.

(کان الفرس یتلو الانسان و الجبل و الشجره)

فرس، تالی انسان و جبل و شجر می شود.

ظـاهر این عبـارت این است که فرس، تـالی سه چیز می شود که عبارتنـد از انسـان و جبل و شـجر. اگر فرس بتوانـد کنار انسان بایستد و بعدا کنار جبل و کنار شجر بایستد مشکلی نیست چون می تواند تالی همه اینها به حساب بیاید. اما اگر فرس را بعد از انسـان قرار دادیم یعنی بین انسـان و جبل قرار دادیم فرس، تالی انسان و جبل است اما تالی شـجر بودنش مطرح است. مصـنف قبلا قاعده ای گفت که اگر آن قاعده بخواهد اجرا شود فرس نمی تواند تالی شـجره باشد. ما نمی توانیم ظاهر کلام مصنف را بـا مطلب قبلی جمع کنیم چون در قبل می گفت نبایـد بین متتالیان چیزی از جنسـشان فاصـله شود اما دراینجا، جنس عبارت از اشخاص شد و بین فرس و شجر، جبل فاصله است و جبل هم شخص است یعنی از جنس خود فرس و شجر است.

ص: ۴۳۲

دو توجیه می کنیم.

توجیه اول: منظور مصنف این است که اگر ما همه این ۴ تا را به عنوان اشخاص ببینیم می توانیم فرس را با انسان به تنهایی بسنجیم و بگویم متتالیان انـد می توانیم فرس را با جبل به تنهایی بسنجیم و بگوییم متتالیان انـد می توانیم فرس را با شجره به تنهایی بسنجیم و بگوییم متتالیان اند. یعنی این ۴ تا را ردیف نکنیم بلکه هر یک را کنار دیگری قرار بـدهیم یعنی یکبار فرس را کنار انسان قرار بـدهیم به طوری که بین آنها فاصـله نباشد یکبار فرس را کنار جبل قرار بدهیم به طوری که بین آنها فاصـله نباشد یکبار فرس را کنار شجر قرار بدهیم به طوری که بین آنها فاصـله نباشد. یعنی متتالیات را ملاحظه نکنیم بلکه متتالیان را ملاحظه کنیم یعنی دو تا دو تا بسنجیم نه اینکه هر ۴ تا را با هم بسنجیم.

توجیه دوم: در نسخه خطی، نسخه بـدل وجود دارد به این صورت «کان الفرس یتلو الانسان و الجبل الشجره یتلوان» که این نسخه صحیحی و لـذا این توجیه دوم بهتر از توجیه اول است موید توجیه دوم هم در ادامه آمده «لمن یمکن الجبل و الشجره یتلوان» لذا بهتر است که کلمه «یتلوان» را در کتاب اضافه کنیم.

(و ان اخذت من حیث هی حیوانات کان الفرس یتلو الانسان و لم یکن الجبل و الشجره یتلوان)

اگر این ۴ امر را به عنوان حیوان ملاحظه کنی فرس، تالی انسان است ولی تالی جبل و شجره نیست

ص: ۴۳۳

(و ان اخذت من حیث هی ناس لم یکن هناک شی یتلو شخص الانسان الا الانسان)

اگر اجسام از حیث ناس بودن اخذ شوند چیزی تالی شخص انسان نیست مگر انسان دیگر که وجود ندارد. پس در اینجا تتالی وجود ندارد.

ادامه تعریف تتالی/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۷۸ سطر ۱۵ قوله (و اما المماس)

موضوع: ادامه تعریف تتالی/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا.

بحث ما در کلماتی بود که در این مقاله بکار می روند. از جمله آنها تتالی بود که توضیح آن را گفتیم و قبل از ورود در لفظ تماس، مطالبی مربوط به تتالی باقی مانده که آنها را باید بیان کنیم. سوالاتی در بحث تتالی شده که به آنها جواب می دهیم.

سوال: آیا بحث تتالی در مجردات مطرح می شود؟

گفتیم که بین موجودات می توانیم امر عامی را ملاحظه کنیم و تتالی را در آن امر عام قرار بدهیم. خود مصنف هم این مطلب را بیان کرد. سپس مثالهایی زده شد. از جمله آن مثالها این بود که بین موجود مادی و موجود مجرد تتالی است مثلا تتالی در عالِم بودن داشته باشند. حتی در یک مثالی زدیم خدا «تبارک» را هم مطرح کردیم.

جواب: تتالی وجود ندارد چون

اولاً: تتالی، اصطلاحی برای اجسام است و بحث ما هم همانطور که اشاره کردیم در طبیعیات است و بحث از مجردات نمی کنیم. بحث ما در تتالی بین مجردات و مادیات نیست.

ص: ۴۳۴

حال فارغ از این مطلب، آیا تتالی بین مجردات و مادیات ممکن هست یا ممکن نیست.

عبارت مصنف اگرچه در تتالی بین طبیعیات است و ما نمی توانیم از این عبارت برای تتالی بین مادیات و طبیعیات استفاده کنیم ولی بدون توجه به این مطلب، می خواهیم بررسی کنیم که آیا امکان دارد یا ندارد؟

از کلام مصنف استفاده می شود که باید امر عامی هر دو متتالی را شامل شود و این دو متتالی در آن امر عام با هم شریک باشند. بدون شک، امر عامی که بتواند شامل واجب و ممکن بشود نداریم مثلا واجب تعالی، ممکن نیست با کسی در چیزی شریک باشد مگر مفهوم جعلی درست کنیم در اینصورت در مصداقیت تتالی پیدا می کنند. این مصداق، تالی آن مصداق می

شود مثلا ـ مفهوم وجود بر ذات باریتعالی صدق می کند اولاً و بر موجودات دیگر صدق می کند ثانیا، در اینجا تتالی در مفهوم وجود است که خارج از ذات است. نمی توانیم تتالی بین خود خدا «تبارک» و موجودات قرار بدهیم (و لو تتالی را بین مجردات و مادیات قبول کنیم) چون در مورد واجب تعالی، امر عامی نداریم که بخواهد هم شامل واجب و هم شامل ممکن شود مثلا «عالِم» هم بر خدا «تبارک» و هم بر بشر صادق است ولی مصداقا با هم مشترک نیستند فقط مفهوما می توان گفت خدا و انسان عالِم است اما به لحاظ مصداق، علم او با علم ما تباین دارد همانطور که وجود او با وجود ما تباین دارد البته این بر طبق نظر مشاء است و ما هم مبنای مشاء را می خوانیم (مبنای تشکیک را نمی گوییم).

ص: ۴۳۵

پس هیچ شیء عامی نمی توانیم پیدا کنیم که خدا «تبارک» با آن شیء در آن امر عام، مشترک باشد. به عبارت دیگر ما نمی توانیم ماهیتی پیدا کنیم که خدا «تبارک» با دیگران در آن ماهیت، مشارک باشد والا آن ماهیت، ماهیت نوعیه می شود و خدا «تبارک» فردی از نوعی می شود و فردِ دیگرِ همان نوع، مماثل خدا «تبارک» می شود در حالی که خدا «تبارک» مثل ندارد چون دو فرد از یک نوع با هم مماثلند.

بله اگر دو چیز، مصداق برای یک مفهوم باشند آنها را مماثل نمی گوییم ولی دو فرد یک ماهیت را مماثل می گوییم. لفظ «شیئیت» که بر خدا «تبارک» و موجودات صادق می شود مفهوم است و اشکال ندارد.

سوال: آیا تتالی بین مادی و مجردی که غیر از خدا «تبارک» است وجود دارد؟ مثلا در جوهریت بگوییم که هم عقل و هم انسان جوهرند آیا می توان گفت انسان، تالی عقل است در وجود.

جواب: ظاهراً ایرادی ندارد. مثلاـ گفته می شود که عالم مثال، تالی عالم عقل است و عالم ماده، هم تالی عالم مثال است در اینجا، تتالی را در عوالم درست کردیم در حالی که عالم عقل، مجرد است و عالم مثال آن تجرد را ندارد. اینها را در تحت عنوان جامعی مثل «وجود امکانی» می بریم و منظورمان از «تالی»، «معلول بودن» باشد.

اما اگر تتالی را توسعه دهیم به طوری که شامل علت و معلول هم بشود می توان گفت این موجودات، تالی آن موجودات هستند یعنی این موجودات معلول آن موجودات هستند. ولی ظاهراً تتالی در جایی که علت و معلول باشد گفته نمی شود اگر هم گفته شود با توسعه دادن در مفهوم تتالی گفته می شود.

ص: ۴۳۶

پس با این توضیحات معلوم شد که بین واجب و ممکن بلکه حتی بین مجرد و مادی اگرچه هر دو ممکن باشند تتالی جاری نیست.

البته اگر جسمی با جسم دیگر مماس باشد علاوه بر تماس، تتالی هم دارند در جایی که تماس صدق کند تتالی هم صدق می کند در حالی که تماس بین مجرد و مادی صدق نمی کند. تتالی در جایی صدق می کند که تماس بتواند صدق کند و تماس بین مجرد و مادی صدق نمی کند.

سوال: مراد از جنس در تعریف تتالی چیست؟ اینکه گفتیم بین دو شی متتالی، از جنس خودشان فاصله نشود. آیا مراد از این جنس، جنس منطقی است یا عرفی است؟

جواب: اگر مراد از این جنس، جنس منطقی باشد می گوییم جنس دو بیت، جسم است که هوا بین آنها فاصله است و هوا هم جسم است پس بین دو بیت، از جنس بیت که همان هوا است فاصله شده چون هوا هم جسم است لذا نمی توان آن بیت را تالی این بیت قرار داد. باید گفت هوا تالی بیت اول است و بیت دوم تالی هوا است. پس نمی تواند مراد از جنس، جنس منطقی باشد بلکه باید مراد از جنس، جنس عرفی باشد یعنی از نوعشان نباید چیزی باشد. یعنی بین این دو بیت، چیزی از نوع بیت وجود ندارد چون هوا از نوع بیت نیست.

سوال: در عبارت مصنف آمده بود که «اگر دو امر مختلف را جامع ذاتی جمع کرد می توانیم آن دو امر مختلف را تالی یکدیگر بدانیم» مثلاـ انسان با حجر را ملاحظه می کنیم نمی توانیم بگوییم انسان، تالی حجر است مگر اینکه جامعی بین این دو درست کنیم (گاهی این جامع، ذاتی است و گاهی ذاتی نیست) مثلاـ جسمیت را لحاظ کنیم و بگوییم انسان با حجر در جسمیت تتالی دارند. در اینصورت اشکال وارد می شود که بین انسان و حجر، هوا هم فاصله است که آن هم جسم است. چگونه می توانید بگویید انسان تالی حجر است چطور این واسطه را به حساب نیاوردید.

جواب: از بیاناتی که گفتیم معلوم می شود که می توانیم اینطور بگوییم به شرطی که تتالی را اعم از تماس بدانیم (که بحث این را بعداً می گوییم) می توانیم بگوییم هوا تالی انسان است و حجر هم تالی هوا است و در جسمیت مشترکند. در اینصورت، حجر را تالی انسان قرار نمی دهیم مگر اینکه جامع را چیز دیگری بگیریم مثلا جامع را «فشردگی» بگیریم که هوا فشرده نیست بلکه لطیف است لذا انسان تالی حجر است از نظر فشردگی. اما اگر تماس را مزاحم تتالی بدانیم هوا را تالی قرار نمی دهیم بلکه حجر را تالی انسان قرار می دهیم.

سوال: تتالی آنات چگونه گفته می شود؟

جواب: تشافع آنات و تتالی آنات هر دو گفته می شود.

تشافع آنات یعنی دو «آن» کنار هم بچسبند که این را تشافع و جفت شدن می گویند. این، غیر از تتالی است. این را بعداً بحث می کنیم که با تماس هم سازگار است.

اما تتالی چگونه در آنات ممکن است؟ می توان تتالی در آنات را اینگونه تصویر کنید که «آن»ی هست و بعد از «آن»، زمانی وجود دارد و بعد از زمان، دوباره «آن» هست. در اینجا می گوییم «آنِ» دوم، تالی «آنِ» اول است. این، صحیح است و وجود خارجی هم دارد. چون یک جایی از زمان را در فرض خودتان قطع می کنید که «آن»ی را در ابتدا ی آن و «آن»ی را در انتهای آن قطعه ملاحظه می کنید این «آنِ» انتها، تالی «آنِ» ابتدا است و در وسط این دو «آن» زمان وجود دارد که از جنس «آن» نیست.

اما اینکه می گویند تتالی آنات محال است به چه معنی می باشد؟ به این معنی است که دو «آن» کنار هم بیاید. معلوم می شود که تتالی آنات، تصور می شود ولی واقعیت نـدارد. همین که تصور می شود معلوم می گردد که اطلاق تتالی در اینجا صـحیح است با اینکه یک «آن» به «آنِ» دیگر چسبیـده است. (اطلاق تشافع هم می توان کرد) اما چگونه تتالی آنات شد، در حالی که بین این دو «آن» اصلا فاصله نشده است. نه از جنس خودشان و نه از غیر جنسشان.

عبارت مصـنف، جواب این سوال را می دهـد چون می فرماید «شـیئی از جنس آن دو چیز، بین آنها نباشد» این عبارت، مرکب است یعنی هم بیـان می کنـد که شـیئی بین آنهـا نباشـد هم بیان می کنـد از جنسـشان نباشـد. حالا اگر شـیئی بین آنها بود و از جنسـشان بود تتالی نیست و اگر شیئی بین آنها بود و از جنسشان نبود تتالی هست. و اگر اصلا شیئی بین آنها نبود باز هم تتالی هست.

آنچه را که مصنف، مزاحم تتالی می بیند این است که «شیئی از جنسشان بین آنها باشد». در بین دو «آن» که به هم می چسبند اصـلا شـیئی نیست پس تتالی صدق می کند. اگر «آن» اول با «آن» سوم را بسـنجی، بین این دو، شیئی وجود دارد که از جنس این دو «آن» است و لذا بین «آن» اول و «آن» سوم تتالی نیست. اما اگر «آن» اول و «آن» دوم را بسـنجی که بین آنها زمان است بین «آن» اول و «آن» دوم شیئی است ولی از جنس این دو نیست باز هم تتالی وجود دارد.

ص: ۴۳۹

پس تتـالی اعم از تمـاس می شود. دو جسـمی که به هم چسبیدنـد می توان گفت دومی مماس اولی است و همینطور می توان گفت که دومی تالی اولی است.

پس آنچه برای مصـنف مهم است اینکه «فاصـله ای از جنس آن دو نباشد» اگر فاصـله نباشد (چه اصـلا فاصله نباشد چه فاصله باشد ولی از جنس آن دو نباشد) تتالی حاصل است.

بعضـی از افراد پیشـنهاد کردند برای اینکه این مفهومی که بیان کردیم فهمیده شود خوب است عبارت مصنف را عوض کنیم. عبارت مصـنف این بود «لیس بین اولهما و ثانیهما شـیء من جنسـهما». اینطور عوض کنیم «کان بینهما شی من غیر جنسهما». با توضـیحی که گفتیم کلام مصـنف، این معنی را می رساند ولی کلام، کلام ابن سینایی است و تا می تواند مطلب را سخت می آورد. البته این عبارت جدید، صورتی را که بین دو شی تماس باشد شامل نمی شود.

نکته: در سطر ۱۲ صفحه ۱۷۸ اینچنین گفتیم که انسـان و فرس و جبل و شـجر را ردیف می کنیم و اینها را به عنوان اشـخاص منتصـبه لحـاظ می کنیم که فرس، تـالی این سه تـا می شود مـا اینهـا را در توجیه اولی که در جلسه قبـل کردیم دو به دو تـالی گرفتیم و گفتیم فرس، تالی انسان شـد. جبل، تالی فرس شـد و شـجر، تالی فرس شد. پیشـنهاد شد که چه اشـکال دارد فرس را یک شـی حساب کنیم و آن سه تا را با هم یک شـی دیگر حساب کنیم و بگوییم این دو تا با هم تتالی دارند. به اینصورت که منتصب به معنای ایستاده است و فرس، ایستاده نیست و حالت افقی دارد ولی آن سه تای دیگر حالت عمودی دارند (ما منتصبه را به معنای قائمه گرفتیم که ایستادن مراد باشد نه به معنای صاف ایستاده باشد تا فرس را شامل نشود).

ص: ۴۴۰

می گوییم این تفسیر صحیح نیست چون اگر جامع را اشخاص منتصبه بگیریم باید فرس هم در این جامع داخل شود اگر منتصبه را به معنایی که گفته شد بگیریم فرس، داخل این ۴ تا نمی شود و طرف تتالی قرار نمی گیرد برای اینکه فرس بتواند طرف تتالی قرار بگیرد باید کاری کنیم که عنوان منتصبه شامل او هم بشود پس باید منتصبه را همانطور که ابتدا معنی کردیم معنی کنیم نه آن طور که پیشنهاد شده بود.

تعریف مماس/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعات شفا ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۱۵ قوله (و اما المماس)

موضوع: تعریف مماس/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعات شفا

بعد از اینکه «تتالی» توضیح داده شد به توضیح اصطلاح «مماس» می پردازیم.

تعریف مماس: دو شیء را وقتی مماس می گویند که دو طرف آن طوری به هم متصل شوند که بین آنها شیءِ ذو وضع نباشد.

پس در تماس، اتصال دو طرف لازم است اما هر اتصالی کافی نیست. اتصالی لازم است که اجازه ندهد بین متصلین، شیء دو وضعی فاصله شود. دو وضع به معنای قابل اشاره حسی است.

به تعبیر دیگر: متماسان دو چیزی هستند که به طرف مجاورشان یک اشاره می شود. اگر دو جسم داشته باشیم و وسط آنها هوا باشد ما به طرف جسم سمت راست (طرف به معنای انتهاء است) یک اشاره می کنیم و به طرف جسم سمت چپ هم اشاره دوم می کنیم و به هوایی که در وسط وجود دارد اشاره سوم می کنیم. سه تا اشاره حاصل می شود. در اینصورت، تماس حاصل نیست. اما اگر طرف و انتهای این دو جسم به یکدیگر بچسبند ما یک اشاره می کنیم حتی دو تا اشاره هم نمی توانیم بکنیم چه رسد به سه اشاره. یعنی فقط اشاره به محل اتصال می کنیم. نمی توانیم اشاره به طرف جسم سمت راست و طرف جسم سمت چپ کنیم چون طرفها به یکدیگر چسبیدند و تقریبا بمنزله یک سطح شدند و ما به یک سطح، فقط یک اشاره می کنیم.

ص: ۴۴۱

بله ممکن است شما در ذهن خودتان اینها را جدا فرض کنید و با دو اشاره، اشاره کنید یعنی با یک اشاره، به طرف این جسم اشاره کنید و با یک اشاره، به طرف آن جسم دیگر اشاره کنید. این اشاره، اشاره حسی نخواهد بود بلکه اشاره با توجه است که اشاره عقلی یا خیالی است.

سوال: آیا می توان گفت متماسان دو جسمی هستند که دو طرف آنها در مکان واحد است؟ ما گفتیم متماسان دو جسمی

هستند که دو طرف آنها یک وضع و یک اشاره دارند اما آیا می توان گفت دو طرف آنها یک مکان دارد؟

جواب: مصنف می فرماید نمی شود. چون طرفِ جسم، در مکان واقع نمی شود. اگر ۱۰۰ تا طرف داشته باشیم در مکان واقع نمی شوند چون طرف، نه طول و نه عرض و نه عمق دارد مثلاـ نقطه، که در مکان واقع نمی شود ولی قابل اشاره حسی است. فرق نقطه با وحدت و عقل این است که در نقطه می گویند قابل اشاره حسیه است اما عقل و وحدت، قابل اشاره حسی نیست.

اما وجه اشتراک این است که نقطه و عقل و وحدت قابل انقسام نیستند و ابعاد ندارند.

سطح را اگر ملاحظه کنید به لحاظ عمقش، مکان ندارد چون اصلا عمقی ندارد. هکذا طول و عرضِ سطح هم مکان ندارد. خط هم همینطور است که از نظر طول مکان ندارد.

توضیح عبارت

(و اما المماس فهو الذی لیس بین طرفه و طرف ما قیل انه مماس له شی ذو وضع)

ص: ۴۴۲

«شیء ذو وضع» اسم برای «لیس» است.

اما مماس، شیئی است که بین طرف و انتهایش، و بین طرف و انتهای آن چیزی که گفته می شود مماس با این شیء است، شیء ذو وضع نیست یعنی شیئی که قابل اشاره حسی باشد نیست.

مصنف، با این عبارت، مماس را تعریف می کند. متماسان را تعریف نمی کند. چون مماس را تعریف می کند. لذا می گوید «فهو الشی الذی ...» یعنی مماس را صفت شیء واحد قرار می دهد. اما در متماسان می گوید دو شی هستند که طرفشان یک وضع دارد. (الف، مماس با ب و ب مماس با الف است اگر هر دور ابا هم ملاحظه کنید مماسان می شوند).

(فالمتماسان هما اللذان طرفاهما معا لا فی المکان بل فی الوضع الواقع علیه الاشاره)

متماسان دو شیئی هستند که طرف و انتهای آنها با هم است.

آیا در مکان، با هم هستند تا یک مکان داشته باشند یا در وضع، با هم هستند تا یک اشاره حسی را بپذیرند؟ مصنف جواب می دهد که «لا فی المکان» یعنی با هم بودنشان در یک مکان نیست بلکه با هم بودنشان در وضعی است که واقع می شود بر آن وضع، اشاره.

چرا مصنف تعبیر به «الوضع الواقع علیه الاشاره» می کند؟ بیانی که گفتیم این بود «وضع به معنای قابل اشاره حسی است» می توانست بگوید «لا فی المکان بل فی الوضع». چرا تعبیر به این عبارت نکرد.

معلوم می شود که اشاره غیر از وضع است. ما وضع را به اشاره معنی نکردیم بله به قابلیت اشاره معنی کردیم. پس وضع باید چیز دیگری باشد که آن چیز، قابل اشاره است. مصنف در اینجا به آن نکته اشاره می کند. وضع دارای سه معنی است معنای سوم همین قابلیت اشاره حسی است که برای شیئی است که یکی از آن دو معنای وضع را داشته باشد. پس اگر دو معنای وضع حاصل باشند اشاره بر آن دو معنی واقع می شود و آن دو معنی، این اشاره را می پذیرد. و آن دو معنی عبارتست از «وضع جزء مقوله» و «وضع تمام مقوله».

ص: ۴۴۳

تعریف «وضع جزء مقوله»: شیئ مرکبی داشته باشیم و اجزاء آن را با هم نسبت بدهید. نسبتی که بین اجزاء برقرار می شود وضع می گویند مثلا سر انسان در بالای بدن قرار دارد و بدن در زیر سر قرار دارد. این بالا بودن، یک نسبتی است که به آن وضع می گویند هکذا زیر بودن را وضع می گویند. نسبت اجزاء به یکدیگر (یعنی خود نسبت) را وضع می گویند.

حال اگر این بالا بودن و پایین بودن هر دو را با هم ملاحظه کنیم اضافه می گویند اما اگر تنها ملاحظه کنیم وضع می گویند زیرا اضافه، نسبت متکرّره است یعنی باید دو نسبت با هم ملاحظه شوند تا گفته شود که اضافه می باشد. یعنی بالا بودن سر و پایین بودن بدن هر دو ملاحظه شود تا اضافه حاصل گردد اما اگر فقط بالا بودن سر یا فقط پایین بودن بدن ملاحظه شود، وضع خواهد بود نه اضافه.

تعریف «وضع تمام مقوله»: خواجه در شرح اشارات اینگونه معنی می کند که نسبت اجزاء به هم و نسبت کل مجموع به خارج لحاظ شود.

مثلا اینطور می گوییم «انسانی پشت درب ایستاده است» ما انسان را به درب نسبت می دهیم می گویم پشت درب است. این پشت درب بودن خودش یک نسبت است. سپس می گوییم این انسان ایستاده است خود ایستادن هم یک نوع نسبت است. ایستادن، نسبت اجزاء به یکدیگر است. یعنی اینطور ایستاده که سر او در بالا و بدن در پایین قرار گرفته است.

پس انسانی که پشت درب ایستاده دو نسبت در آن است ۱ _ نسبت اجزاء بدن به یکدیگر ۲ _ نسبت کل بدن به درب. لذا اگر بگوییم انسانی پشت درب، دستها اروی زمین گذاشته و پاهایش را به سمت بالا برده، این انسان، انسان پشت درب هست ولی با آن انسان اولی که سر او بالا و بدنش پایین است فرق می کند. چون انسان اولی اجزائش طوری به هم نسبت داشت و این انسان دومی هم اجزائش طور دیگر به هم نسبت دارد. بله در هر دو صورت هم انسان اوّلی و هم انسان دومی به درب یک نسبت دارند و آن این است که هر دو پشت درب هستند. ولی نسبت اجزاء با هم فرق می کند. پس نسبت اجزاء به هم باید باشد و نسبت کل هم به خارج باید باشد تا وضع تمام مقوله درست شود. البته در بعضی عبارتها تسامح است و شنیده شده که می گویند نسبت کل به خارج، وضع تمام مقوله است و نسبت اجزاء به هم را ضمیمه نمی کنند بلکه آن را وضع جزء مقوله می گویند. در حالی که خواجه می فرماید وقتی جزء و کل را با هم مقایسه کردی وضع تمام مقوله است.

پس اینطور می گوییم: انسان در حالی که رویش به درب است پشت درب قرار گرفته است وانسان در حالی که پشتش به درب است پشت درب فرار گرفته است. پس نسبت جزء مقوله این دو انسان فرق کرد اما نسبت کل انسان به خارج در هر دو مثال یکی است زیرا هر دو پشت درب هستند.

ص: ۴۴۵

هر چیزی که وضع تمام مقوله یا جزء مقوله داشته باشد قابلیت اشاره حسی دارد.

آیا می توان فرض کرد جایی را که وضع تمام مقوله داشته باشد ولی وضع جزء مقوله نداشته باشد؟ می گوییم وجود دارد مثل نقطه که وضع تمام مقوله دارد ولی وضع جزء مقوله نـدارد چون اجزاء نـدارد. لذا می توان نقطه را به امر خارجی نسبت داد و گفت نقطه را روی صفحه یا زیر صفحه قرار دادیم.

هر چیزی که حسی باشـد (مثل نقطه که حسیِ غیر قابل انقسام است تا جسم که حسی قابل انقسام است) وضع دارنـد حال یا وضع جزء مقوله دارنـد یا وضع تمام مقوله دارنـد یا هر دو را دارند. و همین باعث می شود که به آن اشاره کنیم. قابلیت اشاره برای چیزی است که دارای وضع باشـد. پس آن دو وضع (جزء مقوله و تمام مقوله) اگر موجود باشـند وضع به معنای سوم که قابلیت اشاره است موجود می باشد.

مصنف می گوید این دو طرفی که با هم تماس پیدا کردند در وضعی که اشاره بر آن واقع می شود شریکند. این دو شی، یک وضع و نسبتی به هم دارنـد مثلاـ این شـیء جلوی آن شـیء است یـا این شـیء عقب آن شـیء است. یـا یکی سـمت راست و دیگری سـمت چپ است. پس مراد از «وضع» که مصـنف در این عبارت گفته وضع تمام مقوله یا جزء مقوله است که اشاره بر آن واقع می شود یعنی وضع به معنای سوم را دارد.

ص: ۴۴۶

«بل فی الوضع الواقع علیه الاشاره»، ترجمه: بلکه دو طرف شـیء مماس با هم هستند اما در وضع با هم هستند. وضعی که اشاره بر آن واقع می شود.

«الواقع علیه الاشاره» قیـد احترازی نیست چون نمی توانیـد وضـعی پیدا کنید که قابل اشاره نباشد بلکه هر جا وضع است قابلیت اشاره هم هست. در جایی که قابل اشاره حسی نباشد وضع هم نیست مثل مجردات.

(فان الاطراف لیست فی مکان البته و لها وضع ما)

این عبارت، دلیل برای «لا فی المکان بل فی الوضع» است. دلیل برای «لا فی المکان» فقط نیست. یعنی هم توضیح می دهد که اینها در یک مکان نمی توانند باشند هم توضیح می دهد که یک وضع می توانند داشته باشند.

ترجمه: اطراف در مکان نیستند ولی برای اطراف، یک وضعی است (یعنی با هم نسبتی دارند مثلا یکی در جلوی دیگری است یا سمت راست آن است).

(و النقطه ایضا لها وضع)

این عبارت دفع توهم است. می گویـد فکر نکن بعضـی اطراف، وضع دارند. بلکه همه اطراف وضع دارند حتی نقطه که طرفِ خط است هم وضع دارد. و وقتی نقطه وضع داشت خط و سطح هم به طریق اولی وضع خواهند داشت.

(فان الوضع هو ان یکون الشی بحیث یمکن ان یشار الیه انه جهه مخصوصه)

نسخه صحیح «انه فی جهه» است.

این عبـارت، دلیـل بر این است که می توان به طرف، بـا اشاره حسـی اشاره کرد یا به عبارت خود مصـنف، طرف دارای وضـع است. امـا چرا طرف دارای وضع است. دو مقـدمه می آورد و آن دو مقـدمه این است. که یـک مقـدمه را با همین عبارت بیان می کند و مقدمه دوم را با عبارت «و المتماسان» بیان می کند.

ص: ۴۴۷

چرا وضع برای نقطه یا اطراف دیگر وجود دارد؟ زیرا وضع این است که شیء طوری باشد که بتوان به آن اشاره کرد که در طرف خاصی قرار گرفته است.

(و المتماسان تقع هذه الاشاره علی طرفهما معا)

متماسان اینگونه هستند که اشاره بر هر دو طرفشان واقع می شود و این اشاره با هم واقع می شود یعنی یک اشاره به هر دو طرف می شود. پس صحیح است که می گوییم دارای وضع هستند و هر دو با هم در وضع هستند.

تعریف مداخله/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعات شفا. ۹۲/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۴ قوله (و اذا کان)

موضوع: تعریف مداخله/ فصل دوم/ مقاله سوم/ فن اول/ طبیعات شفا.

دو کلمه از کلمات که تتالی و تماس بود را معنی کردیم الان می خواهیم کلمه سوم را مورد بحث قرار بدهیم که در عنوان فصل نیاورده بودیم.

تعریف مداخله: مداخله یک نحوی تماس است ولی اسم آن را مماسه نمی گذاریم بنابراین در عنوان فصل داخل است ولو به آن تصریح نشده است. مداخله همان ملاقاتی است که بین دو جسم در طرفشان بود ولی این ملاقات ادامه پیدا کند و در ذات یکدیگر نفوذ کند یعنی این دو جسم به ملاقاتی که با طرف خودشان کردند اکتفا نکنند بلکه این ملاقات را ادامه بدهند و در یکدیگر نفوذ کنند به طوری که ذات یکی با تمام ذات دیگری ملاقات کند یعنی جزء جزء این ذات با جزء جزء آن ذات تماس پیدا کنند. پس مداخله، تماس است اما نه تماس دو طرف با هم، بلکه تماس تمام اجزاء با هم باشد.

ص: ۴۴۸

مطلب اول: بیان مداخله و توضیح اینکه مداخله متقوم به چه چیز است؟

مطلب دوم: آیا در مداخله وحدت مکان شرط است یا نه؟ آیا وحدت مکان جزء مقومات مداخله است یا امر لازمِ خارجِ از مداخله است.

توضیح مطلب اول: بحث ما در مداخله تامه است والا مداخله احتیاجی ندارد که ذات این با تمام ذات دیگری ملاقات کند. همین اندازه که بعضی اجزاء این شی با بعض اجزاء آن شی ملاقات کردند و این دو امرِ ملاقی، از تماس طرفین گذشتند و مقداری داخل یکدیگر شدند و اجزاء داخلی آنها با هم تماس پیدا کردند صدق مداخله می کند اما این مداخله، مداخله ناقصه است و مداخله تامه نیست و بحث ما در مداخله تامه است یعنی تمام ذات این شی با تمام ذات آن شیء مداخله کند و چیزی اضافه نداشته باشد. اگر مثلا اولی چیزی بر دومی اضافه داشت یا دومی بر اولی اضافه داشت به طوری که یکی از این

دو شیء نتوانست بعضی شیء دیگر را ملاقات کند مداخله تامه نیست و مورد بحث ما نیست.

مصنف می فرماید بحث ما در حقیقت مداخله است و حقیقت مداخله تطبیق بر مداخله تامه می کند و بر مداخله ناقصه تطبیق نمی کند. مداخله ناقصه را تسامحا مداخله می گوییم.

توضیح عبارت

(و اذا کان شیئان یتعدی لقاء کل منهما طرف الاخر حتی یلقی ذات الاخر باسره لم یکن ذلک مماسه بل کان مداخله)

«کان» تامه است ضمیر در «یلقی» به «کل منهما» بر می گردد.

«طرف الاخر» می تواند مفعول «لقاء» باشد و می تواند مفعول «یتعدی» باشد.

اگر مفعول «لقاء» باشد اینگونه معنی می شود: اگر دو شـیء داشته باشیم که ملاقات هر یک با طرف دیگری تعدی کند (یعنی این ملاقات، در طرف باقی نماند بلکه از طرف هم تجاوز کند و وارد جسم شود)

اگر مفعول «یتعدی» باشد اینگونه معنی می شود: اگر دو شـی داشته باشیم که لقاء هر یک، تعدی کند از طرف دیگری، (یعنی لقائی که با طرف دیگری حاصل شده در آن طرف باقی نماند بلکه این لقاء، از طرف تعدی کند و واردِ مُلاقی شود.

«حتی یلقی ذات الاخر باسره»: به طوری که هر یک از آن دو با تمام ذات دیگری ملاقات کند.

«لم یکن ذلک...» اگر چنین امری اتفاق افتد که ملاقات دو شـیء، در طرف ختم نشد بلکه نفوذ کرد و به داخل رفت. اینچنین ملاقـاتی ممـاسه نامیـده نمی شود بلکه مـداخله نامیـده می شود. (البته مماسه هست چون هر جزئی از این با جزئی از آن تماس پیدا می کند ولی این را تماس نمی گوییم بلکه مداخله می گوییم

(فانه لیست المداخله الا ان تدخل کلیه ذاتٍ فی الاخر)

مراد از «الاخر» یعنی «ذات الاخر» است.

شـان این است که مـداخله صـدق نمی کنـد مگر اینکه داخـل شود تمـام یک ذات در ذات دیگر (نه اینکه بعض یک ذات در ذات دیگر برود)

البته منظور از مداخله، مداخله تامه است. این را مصنف بعدا اشاره می کند. منظور از مداخله اصل مداخله نیست چون در اصل مـداخله، احتیـاج نیست که این دو جسم، یکی بتمامه داخل در تمام دیگری شود بلکه همین انـدازه که از ملاقات عبور کنـد و مقـداری از این شـی وارد شـی دیگر شود مـداخله صدق می کند ولی این مداخله، تسامحی و مجازی است اما مداخله حقیقی این است که تمام این جسم در تمام جسم دیگر داخل شود.

ص: ۴۵۰

مراد از «ذات» خود همان شی است. ذات جسم، همان جسم است. مراد از ذات در اینجا ماهیت نیست که بگوییم ماهیت این شی در ماهیت آن داخل شده است. اگر چه ذات، اطلاق بر ماهیت می شود ولی این، اراده نشده. بلکه مراد از ذات این است که خود این جسم در خود آن جسم دیگر داخل شود. منظور این نیست که مثلا در فصل آن یا جنس آن یا لوازم یا وجود آن شی داخل شود

نکته: گفته شده که تداخل، محال است اما الان ما تداخل را تصویر می کنیم و می گوییم مداخله حاصل است.

تداخل دو گونه است:

۱ــ شیئی در شیئی داخل شود به طوری که مدخول فیه بزرگترین نشود.

۲ــ شیئی در شیئی داخل شود و مدخول فیه بزرگتر شود.

حکم صورت دوم: این تداخل جایز است و هیچ شرطی ندارد.

البته گاهی جسمی را در هوا می گذاریم و این جسم، هوا را پَس می زند و جا را خالی می کند و خودش در آن جای خالی قرار می گیرد. این، تداخل نیست. در تداخل باید، جسمِ داخل، در جسم مدخول فیه کاملا وارد شود به طوری که جزء جزءِ این جسمِ داخل، با جزء جزء جسم مدخول فیه تماس بگیرد. پَس زدنِ یک جسم و قرار گرفتن در جای یک جسم را تداخل نمی گویند مثال برای صورت دوم: آبی را در آبی مخلوط می کنیم آن آب ریخته شده در آن آب موجود تداخل کرده و جسم، بزرگتر شده و لیوانی که نصف آن آب داشت الان پر شده است گاهی شکر یا نمک را در آب می ریزید و مخلوط می کنید تا شکر در آب حل شود.

حکم صورت اول: در اینجا باید تفصیل بدهیم چون خودش دو حالت پیدا می کند

حالت اول: اینکه جسمی در جسمی داخل شود و مدخول فیه بزرگ نشود.

حکم حالت اول: محال می باشد.

حالت دوم: اینکه سطحی در سطحی داخل شود. البته از آن طرفی که بُعد دارد داخل شود و شیء، اضافه نشود. یعنی سطحی به سطحی از طرف طول یا عرض به هم بچسبد و سطح اول بزرگتر نشود. این محال است اما اگر سطحی را روی سطحی بگذاری چون سطح عمق ندارد اگر اسم آن را تداخل بگذاریم بر عمق سطح اولی چیزی اضافه نمی شود. اینگونه تداخلی که فقط در ناحیه عمق باشد اشکال ندارد.

البته این موارد، تداخل نیست چون تداخل وقتی است که دو سطح را روی هم می گذاریم تا تمام اجزاء طول و اجزاء عرض با هم تداخل می کنند اما عمق آنها بزرگتر نمی شود چون عمقی ندارند.

در خط هم همینطور است که اگر دو خط را روی هم انداختید به لحاظ عرض و عمق، چیزی بر دیگری اضافه نمی کند اما اگر در امتداد قرار بدهید اضافه می کند.

مثال واضحتر، مثال به دو نقطه است که اگر دو نقطه را با هم تداخل بدهید مدخول فیه بزرگتر نمی شود. به قول مصنف اگر هزار نقطه را کنار هم بگذارید یا روی هم قرار دهید هیچکدام بزرگتر نمی شود اگر چه تداخل صورت می گیرد.

این، اشکال ندارد آنچه اشکال دارد تداخل جسمین است چنانچه در شوارق الالهام خواندید تداخل جسمین، موضوعیت ندارد آنچه که موضوعیت دارد تداخل بُعدین است که محال است ولو از یک بُعد خالی باشد و از یک بُعد خالی نباشد مثل سطح و خط. یعنی لازم نیست جسم باشد تا نتوانند تداخل کنند بلکه اگر چنین بُعد داشته باشد (مثل سطح و خط) نمی توانند تداخل کنند. پس اگر در دو سطح، عمق تداخل کند و در دو خط، عمق یا عرض، تداخل کند محال نیست چون چیزی به عمق اضافه نمی شود فقط آنچه که گفتند تداخل در آن محال است تداخل جسمین یا (به عبارت وسیعتر) تداخل بُعدین محال است.

نکته: نور که از شیشه عبور می کند اگر عَرَض باشد آن را تداخل نمی گویند چون بُعد ندارد اما اگر نور، بُعد داشته باشد اشکال دارد مگر اینکه بگوییم از منافذ شیشه عبور می کند. و اگر نور در آب داخل می شود از منافذ آب عبور می کند. البته در کتاب نفس شفا، درمقاله چهارم یا سوم بحث مبصرات است وضوء را مطرح می کند و باید بحث شود که ضوء، جسم است یا نیست.

(و لیس ذلک الدخول الا ان یلقی احدهما کل ما قیل انه مداخل فیه)

این دخولی که اشاره کردیم (که دخول کلیه ذات فی الآخر بود) حاصل نمی شود مگر اینکه یکی از این دو شی با تمام آنچه که گفته می شود این شیء اول در آن، مداخل است ملاقات کند یعنی با تمام مدخول فیه ملاقات کند.

(فان ساواه کان لاشی من هذا الا و هو ملاق للاخر)

ضمیر مستتر «ساواه» به «احدهما» بر می گردد و ضمیر بارز به «ما قیل انه مداخل فیه» که همان مدخول فیه است بر می گردد.

ترجمه: اگر آن داخل با مدخول فیه مساوی بود هیچ جزئی از آن احدهما نیست مگر اینکه با شیء دیگر ملاقات کرده است (یعنی هیچ قسمتی اضافه نیامده است نه از داخل و نه از مدخول فیه.

(و ان فصل احدهما لم یکن داخله کله بل داخله ما یساویه منه)

نسخه صحیح «فضل» است ضمیر «لم یکن» به «احدهما» برمی گردد.

ص: ۴۵۳

اگر یکی از این دو بردیگری اضافه داشت آن داخل در کل این چیزی که اضافه دارد داخل نشده بلکه در بعض آن داخل شده است و بعضِ دیگرِ مدخول فیه خالی مانده است.

ترجمه: اگر یکی از این دو بر دیگری اضافه داشت و این احدهما داخل در کل دیگری نشده بلکه داخل در دومی شده به مقداری که این اولی مساوی با دومی است. (یعنی این جسم اولی در کل جسم دومی داخل نشده بلکه در جسم دومی داخل شده یعنی جسم دومی بزرگتر از جسم اولی است)

(فحقیقه المداخله ان یکون لا شی من ذات هذا الا و یلقی ذات الاخر)

کلمه «حقیقه» نشان می دهد که مصنف می خواهد مداخله تامه را بگوید یعنی آنچه حقیقهً مداخله است.

ترجمه: آنچه که حقیقهً مداخله است این است که هیچ قسمتی از ذات این یکی وجود نداشته باشد مگر اینکه با ذات دیگری ملاقات کند

(فلایری شیء لایلقی الاخر)

دیده نمی شود از این دو جسم، قسمتی که ملاقات با دیگری نکرده باشد (در صورتی که مداخله تامه واقع شده باشد قسمتی از این را نمی بینیم که با دیگری ملاقات نکرده باشد.

تا اینجا مطلب اول تمام بشد. پس تداخل یعنی ملاقات بالتمام.

(و اما کون المتداخلین فی مکان واحد فهو امر یلزم المداخله)

از اینجا وارد مطلب دوم می شود و آن این است که آیا وحدت مکان در متداخلان، شرط است؟ می گوییم بله شرط است اما آیا مقوم است؟ می گوییم اگر این دو شیء که متداخلان هستند مکان داشتند مثلا نقطه نباشد (چون نقطه، اگر چه جهت دارد ولی مکان ندارد هکذا سطح و خط هم مکان ندارند چون در جلسه قبل خواندیم که اطراف، مکان ندارند ولی جهت دارند زیرا می توان به آنها اشاره کرد) اگر چیزی مکان داشت در وقتی که تداخل کرد باز هم همان مکان را دارد یعنی وحدت مکان در متداخلان حاصل است. ولی این وحدت مکان، جزء قوام تداخل نیست بلکه لازمه تداخل است. وقتی دو شیء تداخل کردند قهرا مکانشان هم یکی خواهد شد. در وقتی که تداخل را تعریف می کنیم کاری به وحدت مکان نداریم چون جزء مقومات نیست ما در تعریف باید مقومات را بیاوریم. این از لوازم است و لوازم در تعریف نمی آید مگر اینکه تعریف، تعریف رسمی باشد. پس می توان گفت وحدت مکان شرط است ولی نمی توان گفت وحدت مکان از مقومات است.

ص: ۴۵۴

ترجمه: اما بودن متداخلین در مکان واحد امری است که لازم می باشد مداخله را(نه اینکه ذاتی مداخله باشد و در مفهوم مداخله داخل باشد).

(و لیس هو مفهومها)

وحدت مکان، مفهوم مداخله نیست (یعنی ذات مداخله نیست) و جزء مفهوم مداخله است

(بل مفهومها الملاقاه بالاسر)

بلکه مفهوم مداخله، ملاقات بالتمام است.

بیان حکمِ تداخل جسم سوم در متداخلان/ بیان تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ /طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۹ قوله (و اذا کان)

موضوع: بیان حکمِ تداخل جسم سوم در متداخلان/ بیان تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ /طبیعیات شفا.

بعد از اینکه تتالی و تماس را توضیح دادیم به بحث از مداخله پرداختیم.

مطلب اول: تعریف مداخله بود که گفتیم وقتی دو شی با هم تماس پیدا می کنند اطرافشان به همدیگر متصل می شود حال اگر این اتصال، اکتفا به اطراف نکرد بلکه به داخل نفوذ کرد و هر جزء جزء از این جسم با جزء جزء آن جسم تماس پیدا کرد به طوری که تماس این جسم با تمام آن جسم دیگر ملاقات کرد اصطلاحا می گویند مداخله حاصل شد و جسمی در جسم دیگر داخل شد و آن جسم دیگر درآن جسم داخل شد. مداخله طرفینی است و هر دو در یکدیگر تداخل می کنند.

مطلب دوم: آیا در مداخله وحدت مکان شرط است یا جزء مقومات مداخله است؟ بیان کردیم که مکان، یکی است ولی وحدت مکان درمداخله دخالت ندارد یعنی ذاتیِ مداخله نیست بلکه لازمه مداخله است. تا اینجارا در جلسه قبل گفته بودیم ولی قبل از ورود در مطلب سوم توضیحی را نسبت به مطالب جلسه قبل بیان می کنیم.

ص: ۴۵۵

اگر مداخله، مداخله جایز باشد یعنی به طوری باشد که اگر جسمی در جسم دیگر داخل شد آن جسم اولی بزرگتر شود.این مداخله، مداخله جایز بود در اینصورت وحدت مکان وجود ندارد. مکانی را که جسم اول اشغال می کرد دو جسم مداخل اشغال نمی کنند بلکه مکان بیشتری اشغال می شود ولی وحدت مکان برای این دو است. یعنی این دو جسم که مداخله کردند فعلا یک مکان را اشغال کردند ولو این مکانی که الان اشغال شده با مکانی که تک تک آنها قبلا اشغال کرده بودند ممکن است متفاوت باشد. از نظر حجم متفاوت نیست بلکه از نظر شخص متفاوت است یعنی آن جسم در نصف لیوان بود و جسم

دیگر در نصف لیوان دیگر بود و هر کدام مکانی را اشغال می کردند حال این دو را با هم مخلوط می کنیم هر دو یک لیوان را اشغال می کنند. شخصِ مکان ها عوض شده ولی حجم مکانها عوض نشده پس وحدت مکان به لحاظ حجم هنوز هم باقی است اما وحدت مکان به لحاظ شخص باقی نیست. این، در تداخلی بود که جایز باشد.

اما در تداخل غیر جایز یعنی جسمی در جسم دیگر داخل شود و جسمِ مدخولٌ فیه بزرگتر نشود. گفتیم این صورت باطل است. در اینجا وحدت مکان را داریم هم شخصا و هم حجما. (یک تداخل جایز داشتیم که تداخل اصطلاحی هم بود و آن تداخل دو نقطه یا دو خط بود. آیا در ما نحن فیه هم وحدت مکان داریم) قبلاً گفتیم برای اطراف، مکان نداریم پس در اینجا بحث وحدت مکان جا ندارد پس وحدت مکان درجه جایی است؟

ص: ۴۵۶

ما گفتیم تداخل جایز داریم. در اینجا وحدت مکان نداشتیم.

و گفتیم تداخل اصطلاحی داشتیم به صورتی که مدخول فیه بزرگتر نشود و این را به دو قسم کردیم که یا تداخل اجسام است یا تداخل اطراف است، تداخل اطراف جایز است اما تداخل اجسام جایز نیست در تداخل اطراف اصلا مکان نداریم تا وحدت مکان باشد اما در تداخل اجسام، مکان و وحدت مکان داریم یعنی تداخل اجسام باطل است پس وحدت مکان در چه جایی اتفاق می افتد که مصنف می فرماید وحدت مکان، لازمِ تداخل است؟

در جایی که تداخل جسمین به تداخل عرفی باشد وحدت مکان نیست و در جایی که تداخل جایز است مثل تداخل اطراف، اصلاً مکان نیست.

فقط یک صورت باقی می ماند که تداخلِ اصطلاحیِ باطل باشد که هم مکان است و هم وحدت مکان است.

از این بیان که کردیم معلوم می شود که مصنف می فرماید:

بر فرضی که تداخل حاصل شود وحدت مکان، لازم تداخل است و ذاتیِ تداخل نیست چون فقط تداخل در جایی است که جسمی در جسمی داخل می شودو هیچ بزرگی و کوچکی اتفاق نمی افتد. و این چنین تداخلی در خارج واقع نمی شود. پس عبارت مصنف اینگونه است «اگر تداخلی باشد وحدت مکان است ولی این وحدت مکان، ذاتی تداخل نیست بلکه خارج و لازمه تداخل است».

یک مطلب باقی می ماند و آن این است که جسمی در جسم دیگر داخل شود وآن جسم دیگر بزرگتر شود. مجموع الجسمین اشغال کنند مجموع جایی را که تک تک اشغال می کردند. این، تداخل جایز است. بحثی که می خواهیم مطرح کنیم این است که آیا این تداخل وجود دارد یا ندارد؟ و مصنف به این توجه دارد یا ندارد؟

مصـنف تعریفی که برای تـداخل کرد شامل اینجا نمی شود چون تـداخل این است که تمام این جسم با تمام آن جسم ملاقات کنـد نـه اینکه تمـاس برقرار کنـد. ملاقـات کردن به معنـای این است که ذره ذره این جسم در ذره ذره آن جسم نفـوذ کنـد و اینچنین نفوذی، تـداخل محـال درست می کنـد نه تـداخل جـایز. در تـداخل جایز ولو این جسم را جزء جزء کنی ولی اجزاء با یکـدیگر مماس می شونـد و کنارهم قرار می گیرنـد و در یکـدیگر نفوذ نمی کننـد. اگر می خواسـتند در یکـدیگر نفوذ کنند انـدازه این دو ملاقی بزرگـتر از حـالت اول نمی شـد وقـتی انـدازه، بزرگـتر می شـود معلوم می گردد که اجزاء کنـار هم قرار گرفتند و با هم فقط در اطراف تماس پیدا کردند نه اینکه در یکدیگر نفوذ کنند. پس مصنف اصلا تداخلِ جایز را مطرح نمی کنـد، آن تـداخلی که مطرح می شود تـداخل غیر جایز است و تـداخل اگر تـداخل در جسـمین باشد غیر جایز می باشد و اگر تداخل در اطراف باشد جایز می باشد. حال اگر در جایی ما تداخل جایز را مطرح کردیم تسامح است.

بحث امروز:

مطلب سوم: بیان حکم تداخل جسم سوم در متداخلان.

در مطلب سوم بحث می کنیم که اگر شـی ثالثی خو است در این دو ملاقی که تـداخل کردنـد وارد شود چه حکمی پیـدا می کنـد. تـا الان مصـنف دو جسم را لحاظ کرد که با هم تـداخل کننـد الان جسم سوم می خواهـد در این دو جسـمی که ملاقی شدند و تداخل کردند وارد بشود. این چگونه اتفاق می افتد و حکمش چیست؟

ص: ۴۵۸

مثلا نقطه سوم اگر بخواهد در دو نقطه ای که با هم ملاقات کردند وارد بشود اشکالی ندارد و جایز است. اگر نقطه در خارج داشته باشیم هزار نقطه را می توان باهم ملاقات داد و در واقع یک ذره حجم پیدا نمی شود چون نقطه ها حجم ندارند ولی الان ما بحث را روی جسمین می بریم و تداخل را فرضاً بحث می کنیم چون تداخل جسمین باطل است.

مصنف می فرماید اگر دو جسم تداخل کردند و تداخل متقوم به این بود که تمام این جسم با تمام آن جسم تداخل کند به طوری که یکی اضافه بر دیگری نداشته باشد تا آن بخشِ زائد، خالی باشد. چون اگر بخش زائد خالی باشد تداخل تام نیست و بحث ما در تداخل تام است. تداخل ناقص این بود که قسمتی از این جسم در قسمتی ازآن جسم داخل شود یا جسم کوچکتری بخواهد در جسم بزرگتر داخل شود به طوری که قسمتی از جسم بزرگتر، خالی بماند. این تداخل ناقص بود و مورد بحث ما نیست. مورد بحث ما تداخل تام بود.

حال اگر جسم سومی وارد می شود و فرض این است که تداخل، تام است باید جسم سوم با هر دو جسم اولی و دومی کاملا برخورد کند به طوری که هیچ جزئی خالی نماند نه آن دو جسم از این جسم سومی خالی بمانندو نه جسم سومی بزرگتر باشد تا از آن دو جسم خالی بماند در چنین صورتی تداخلِ دیگری اتفاق افتاد.

ص: ۴۵۹

نکته ۱: مصنف بحث نمیکند که تداخل محال است یا محال نیست چون بحث مصنف در حکم تداخل نیست. بلکه می خواهد اصل تداخل را مطرح کند. در اینجا مصنف می خواهد بفرماید تداخل چگونه اتفاق می افتد و اگر جسم سومی بخواهد با متداخلان تداخل کند چه اتفاقی می افتد؟

نکته ۲: جریان الکتریسیته که درداخل سیم تداخل می کند چگونه است؟آیا تداخل دو جسم هست یا نه؟

می گوییم جریان الکتریسیته، انرژی است اما اگر جسم باشد و بخواهد در جسم دیگر وارد شود تداخلِ محال است که امروزه آن را جایز می دانند. اما اگر جریان الکتریسیته جسم نباشد بلکه نیرو باشد نیرو اگر بخواهد در جسمی وارد شود جسم را بزرگ نمی کند. احتمال هم دارد که الکتریسیته، جسم باشد و جسم دیگر (مثلا سیم) را بزرگ کند ولی بزرگی آن محسوس نباشد.

الکتریسیته، جسم نیست چون جسم باید قابل ابعاد ثلاثه باشد حال بعضی می گونید اگر این نیروها را کنار هم جمع کنیم و متراکم بگردانیم جسم می شوند و این، نشان می دهد که اگر تراکمش جسمی را می سازد پس خود الکتریسیته بُعد دارد چون اگر هیچ بُعدی نداشت باید تراکمش هم بُعد درست نمی کرد مثل نقطه که بُعد ندارد و هر چه متراکم کنیم جسم نمی سازد.

امکان هم دارد که بگوییم الکتریسیته جسم نباشد یا ممکن است جسم باشد و در منافذ خالی سیم وارد می شود یعنی جاهای خالی را پُر می کند لذا سیم، اضافه حجم پیدا نمی کند.

ص: ۴۶۰

در هر صورت تا مطلب کاملاـ روشن نشود نمی توانیم بگوییم مطالب قدما مردود است. قدما می گویند دو جسم، تداخلِ محال ندارند ما در صورتی می توانیم نمونه ای بر علیه قدما بیاوریم که از همه جهت صحیح باشد، یعنی ثابت شود که الکتریسیته جسم است و سیم، پُر است و هیچ جای خالی در سیم وجودندارد. اگر چنین چیزی ثابت شد تداخلی که قدما می گفتند محال است معلوم می شود که محال نیست آنچه که مهم است دقت شود این است که تداخل بُعدین محال است نه تداخل جسمین. حتی وجود ماده لازم نیست و صرف بُعد کافی است.

بحثی که ما مطرح کردیم این بود که شی ثالثی بخواهد با متداخلین تداخل کند. گفتیم که اگر این شیء ثالث توانست با شیء اولی و شیء دومی کاملاـ ملاقات کند تداخل سوم اتفاق افتاده است اما اگر نتوانست ملاقات کند بلکه با یک جسم، کاملا ملاقات کرد و با جسم دیگر، کاملا ملاقات نکرد، تداخل دوم اتفاق نمی افتد و این کشف می کند که تداخل اولی هم اتفاق نیفتاده است چون می گوییم ملاقی با یک چیزی ملاقات کرد و به فرض تمام این جسم وارد تمام آن جسم دومی شد که تلاقی کل این جسم با کل آن جسم شد به تعبیر مصنف، تلاقی بالاسر شد. سپس جسم سوم را وارد کردیم و به تمام بدنه خودش وارد شد اما با همه جسم اول ملاقات کرد و با بخشی از جسم دوم ملاقات کرد و نتوانست بخش دیگر جسم دوم را پُر کند معلوم می شود که جسم اولی هم، جسم دومی را پُر نکرده بود چون جسم سومی با تمام جسم اولی ملاقات کرده ولی نتوانست با تمام جسم دومی ملاقات کند. معلوم می شود که جسم اولی هم نتوانست با تمام جسم دومی ملاقات کند. پس آن تداخلِ اولی هم تداخلِ تام نبوده است اگر تداخلِ اول، تداخلِ تام باشد تداخلِ دوم هم باید تداخلِ تام باشد. مصنف این بحث را با چندین عبارت بیان کند.

ص: ۴۶۱

توضیح عبارت

(و اذا کان شی یلاقی الآخر بالاسر)

اگر شیئی به تمامش با شی دیگر ملاقات کند (شیء اول را ملاقِی می گویند و شیء دوم را ملاقا می گویند. عکس این هم صادق است که شی دوم را ملاقِی بگویند و شی اول را ملاقا بگویند. چون تداخل است نه دخول، و تداخل طرفین است. حال ما شیء اول را اول و شیء دوم را دوم می گوییم.

(و الآخر لا یفضل علیه)

و شیء دوم اضافه نمی آورد بر آن شیئی که ملاقی بوده است. این ملاقی با تمام شیء دوم ملاقات می کند به طوری که هیچ بخشی از دومی خالی نمی ماند تا بگوییم دومی، آن بخش را از اولی اضافه دارد.

(فما یلقی الآخر یلقی الاول)

ابتدا تداخل بین دو شیء درست کرد حال با این عبارت می خواهد تداخل شیء سوم را مطرح کند. «ما» کنایه از جسم سوم است.

ترجمه: پس جسم سومی که با جسم دوم ملاقات می کند با جسم اول هم ملاقات می کند، یعنی این جسم سوم که با ملاقا ملاقات می کند با ملاقِی هم ملاقات می کند. با ملاقا به تمام ملاقات می کند پس با ملاقِی هم به تمام ملاقات می کند.

(و الا فسیوجد فیه بالملاقاه شیء خالیا عن الاول)

«و الا»: اگر ملاقاتِ جسم سومی تام نباشد.

ضمیر «فیه» به «آخر» بر می گردد.

ترجمه: اگر ملاقات جسم سومی تام نباشد. لازم می آید که در آن جسمِ دیگر به وسیله ملاقات، شیئی یافت شود که خالی از اول باشد. (مصنف فرض می کند که جسم دوم بزرگتر از جسم اول است که ملاقات با این شیء ثالث می کند ولی شیئی خالی می ماند از جسم اول یعنی جسم اولی با تمام جسم دومی ملاقات نکرده است و الا اگر جسم اولی با تمام جسم دومی ملاقات کرده بود این جسم سوم که با تمام جسم دوم ملاقات می کرد با تمام جسم اول هم ملاقات می کرد. در حالی که می بینیم با جسم اولی ملاقات نمی کند. پس معلوم می شود که خود جسم دومی هم با جسم اولی ملاقات نکرده.

(و قیل ان الاول لاقاه کله)

«واو» حالیه است.

ترجمه: در حالی که گفته شد اولی ملاقات کرد کل جسم دوم را.

(و لم یفضل عن الثانی علیه)

و از جسم دومی، چیزی اضافه نیامد بر اولی. (این، فرض ما بود که جسم اولی با تمام جسم دوم ملاقات کرد. به طوری که چیزی از جسم دوم، اضافه بر جسم اول نداشت که جسم اولی با آن ملاقات نکرده باشد بلکه جسم اولی با تمام جسم دومی ملاقات کرده حال جسم سومی پیدا شده که با جسم دومی ملاقات می کند و با بعض جسم اولی ملاقات نمی کند معلوم می شود که بعض جسم اولی با جسم دوم ملاقات نکرده بود و الا همانطور که جسم سومی، تمام جسم دومی را گرفته باید تمام جسم اولی را هم می گرفت).

نکته: البته توجه شود که در اینجا لازم نیست که ما جسم ها را بزرگ یا کوچک قرار بدهیم ممکن است جسمها مساوی باشند ولی ملاقات کامل نباشد یعنی مثلا جسم اول با جسم دوم هر کدام ۱۰ سانتی متر مکعب باشند اما ۷ سانتی متر آنها تداخل کرده باشد و بقیه آنها ملاقات نکرده باشند. و ممکن است یک جسم ۷ سانتی متر باشد و یک جسم دیگر ۱۰ سانتی متر باشد در اینجا یکی کاملا ملاقات کرده و دیگری اضافه دارد که آن اضافه ملاقات نکرده.

(هذا خلف)

این، خلف است و خلف باطل است. پس ممکن نیست جسم سومی بیاید و ملاقات تام نکند.

(فالمتلاقیات بالاسر ایّ شی لاقی احدهما لاقی الآخر و لا یحجب واحد منهما عن مماسه الاخر)

ص: ۴۶۳

در نسخه ای «فالمتلاقیان» آمده هر دو نسخه صحیح است اما مصنف در عبارات بعدی فقط دو متلاقی را فرض می کند و ضمایر را تثنیه می آورد لذا نسخه متلاقیان را ترجیح می دهیم. اگرچه متلاقیات هم صحیح است یعنی حکم درباره متلاقیات است.

«ای شی»: ما یک کلمه در تقدیر می گیریم و می گوییم «ای شیء ثالث».

ترجمه: متلاقیانِ بالاسر، هر شی سومی که با یکی از آن دو ملاقات کند با دومی ملاقات خواهد کرد و هیچکدام از این دو تا نمی توانند آن جسم آخر (جسم سومی) را از مماسه منع کند. جسم سومی هم که می آید با همه آنها مماسه می کند. (مراد از مماسه) مماس به طور کامل است که همان تداخل می باشد. تعبیر به مداخله نکرد چون از مماسه همان مقدمه تداخل را اراده کرده که با همین تماس، تداخل اتفاق می افتد).

(و لا یزداد الحجم باجتماع الف منها)

مصنف دو حکم بیان می کند حکم اول را با «لایحجب» بیان کرد و حکم دوم را با همین عبارت بیان می کند. یعنی:

جسم سوم که می آید، دو جسم اول آن را منع نمی کنند و جسم سوم که می آید حجم را اضافه نمی کند. همانطور که جسم دومی وارد جسم اولی شد اضافه حجم درست نکرد.

ضمیر «منها» به «متلاقیات» بر می گردد.

(و هذا هو سبیل الف نقطه لو اجتمعت)

این وضعی است که اگر در هزار نقطه جمع شود اتفاق می افتد. یعنی اگر دو نقطه را ملاقات بدهید تداخل می کنند. نقطه های بعدی را هم اگر اضافه کنی تداخل می کنند و هکذا همه نقاط با هم تداخل می کنند. و آن دو حکم (لایحجب و لایزداد الحجم) در آن اتفاق می افتد.

ص: ۴۶۴

بیان لوازم تداخل (لازم دوم: اگر شی ثالثی با دو شیئی که با هم ملاقی کردند ۹۲/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۲ قوله (و اذا کان)

موضوع: بیان لوازم تداخل (لازم دوم: اگر شی ثالثی با دو شیئی که با هم ملاقی کردند ملاقات کند در آنها تداخل می کند) / بیان مداخله / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعات شفا.

بحث در مداخله داشتیم گفتیم مداخله با تماس فرق دارد. البته فرق بیشتر این دورا در آخر همین بحث مطرح می کنیم یعنی بعدا خود شیخ مداخله را با تماس مقایسه می کند. گفتیم در تماس، دو شیء طرف خودشان را به هم متصل می کنند به طوری که این دو طرف، وضع واحد دارند اگر چه مکان واحد ندارند. اما در تداخل این چنین نیست که ملاقات، اختصاص و اکتفا به طرف دو جسم پیدا کند بلکه این دو جسم در یکدیگر وارد می شوند به طوری که جزء جزء این جسم با جزء جزء آن جسم ملاقات می کنند. کلّ این ذات با آن ذات ملاقات می کند. در توضیحاتی که برای مداخله می دادیم گاهی اینچنین می گفتیم که جزء جزء این جسم با جزء جزء آن جسم تماس پیدا می کند. کلمه «تماس»، کلمه خوبی نبود باید عوض شود و به جای آن کلمه «ملاقات» گذاشته شود چون همه اجزاء این در اجزاء آن فرو می روند نه اینکه تماس پیدا کنند. چون اگر تماس پیدا کنند این دو جسم بزرگتر می شوند در حالی که در تداخل هر دو همان اندازه اولی را دارند یعنی مدخولٌ فیه بزرگتر از حجم اوّل خودش نمی شود. لذا کلمه «تماس» را که بکا بردیم باید به جای آن کلمه «ملاقات» را بگذاریم.

ص: ۴۶۵

مداخله را توضیح دادیم سپس وارد بیان احکام مداخله شدیم یعنی لوازم آن را شروع کردیم.

لازم اول: یکی از لوازم آن این بود که مکان متداخلان، واحد است گفتیم وحدتِ مکان در ذاتِ تداخل دخالتی ندارد اما لازم تداخل است.

لازم دوم: لازم دومی را که برای تداخل ذکر کردیم این بود که اگر شیء ثالثی با این دو ملاقی، ملاقات کرد او هم با این دو تداخل می کد (به شرطی که ملاقات، ملاقات تام باشد. نتیجه این ملاقات کردن ها این است که چیز اضافه ای پیدا نمی کنیم. اگه سه جسم هستند که تداخل کردند در واقع یک جسم می شوند. اگر سه نقطه هستند که تداخل کردند یک نقطه می شوند. البته این مباحث، فرضی است و بعداً ثابت می کنیم که اینها محال است.

اما اگر تداخل را فرض کردیم این احکام را خواهد داشت. و این احکام بر آن واقعا خواهد بود یعنی متداخلان واقعا مکاب واحد دارند و متداخلان اگر با شیء سومی ملاقات کردند شیء سومی هم در اینها تداخل می کند. اینطور نیست که این احکام و لوازمی که می گوییم فرضی باشند.

توضیح لازم دوم: اگر شیء سومی با متداخلان ملاقات کرد او هم با متداخلان تداخل می کند و ملاقاتِ تام پیدا می کند.

نتیجه این ملاقـات تام این است که نقطه های متلاقی متعـدد نمی شونـد بلکه یک نقطه انـد و اجسام متلاقی متعـدد نمی شوند بلکه یک جسم انـد لـذا وقتی دو جسم، تداخل کنند هزار تا جسم، یک جسم می شوند بدون اینکه بُعدی پیدا کنند تا اینجا را در جلسه قبل گفتیم.

ص: ۴۶۶

این شی دومی که در شیء اولی تداخل کرد مانع ورود سومی و حاجب سومی نمی شود و اجازه می دهد سومی تداخل کند مثل خود دومی که تداخل کرده بود. شیء چهارمی هم که می آید تداخل می کند و شیء دومی و سومی حاجب نمی شود و هکذا

و به عبارت بهتر اگر شیء اولی و شیء دومی ملاقات تام کردند سومی هم ملاقات تام با هر دو شیء می کند نه اینکه فقط با شیء دومی ملاقات تام کند و با اولی ملاقات تام نکند. اگر با دومی ملاقات تام کرد و با اولی ملاقات تام نکرد معلوم می شود که دومی با اولی ملاقات تام نکرده بود والا ممکن نبود که جسم سومی با جسم دومی ملاقات تام کند و با جسم اولی که با جسم دومی ملاقات تام داشته، ملاقات تام نکند.

بیان مثال: (ما مثال به جسم می زنیم اما نقطه و خط هم همینطور است)

دو جسم را فرض کنید که هر دو ۱۰ سانتی متر هستند یکی از این دو را روی زمین بگذارید و دیگری را روی اولی بگذارید و فشار دهید تا وارد جسم اولی شود. فرض کنید ۸ سانتی متر از جسم دومی وارد جسم اولی شد یعنی ۲ سانتی متر تا زمین فاصله دارد حال جسم سومی را که ۱۰ سانتی متر است می آوریم و روی جسم دومی می گذاریم (این جسم دومی ۲ سانت از آن، بیرون از جسم اولی است) و فشار می دهیم تا به طور تمام وارد جسم دومی شود یعنی تمام ۱۰ سانتی مترِ جسم سومی وارد تمام ۱۰ سانتی متر جسم دومی شود و آن را اشغال کند ولی بخش بالای جسم دومی (که ۲ سانتی متر بود و وارد جسم اولی نشده بود) با این جسم سومی ملاقات کرده است. در این صورت جسم سومی نتوانسته با تمام جسم او لی ملاقات کند چون در جسم دومی وارد شده و نتوانسته در ۲ سانتی متر از جسم اولی وارد شود لذا ملاقات جسم سومی با جسم اولی تمام نبوده بلکه با جسم دومی ملاقات بالتمام داشته لازمه این مطلب این است که جسم دومی با جسم اولی ملاقات بالتمام نداشته باشند یعنی از جسم دومی، ۲ سانتی متر باقی مانده که با جسم اولی ملاقات نکرده است. یعنی جسم اولی با ۲ سانتی متر از قسمت بالای جسم دومی ملاقات نکرده و جسم دومی با ۲ سانتی متر از قسمت پایین جسم اولی ملاقات نکرده. پس قسمتی از جسم دومی خالی از ملاقات بوده و آن، اضافه ای است که جسم دومی می دارد. جسم سوم با جسم دوم به طور تمام ملاقات کرده است اما فضلی از جسم دومی باقی مانده (که همان ۲ سانتی متر از قسمت بالای جسم دوم است) که ملاقات دوم (یعنی ملاقاتی که بین جسم سومی و جسم دومی بوده) این فضل را پُر کرده است ولی ملاقات اول (یعنی ملاقاتی که بین جسم اول و جسم دوم بوده) این فضل را نگرفته است. یعنی قسمت بالای جسم دوم را پُر نکرده است و از اینجا کشف می کنیم که ملاقات اول هم تام نبوده است. اگر ملاقات اول تام بود یعنی جسم دومی به طور تمام در جسم اولی وارد می شد جسم سوم که جسم دومی را پُر می کرد قهرا جسم اولی را هم پُر می کرد. هکذا جسم چهارمی و پنجمی، تمام جسم اولی را پر می کرد و اضافه حجم پیدا نمی کردند.

توضیح عبارت

(و اذا کاد شی یلاقی شیئا)

نسخه صحیح «و اذا کان» است.

اگر شیئی (که ما اسم آن را جسم دومی می گذاریم) با شیئی (که اسم این شیء را جسم اولی می نامیم) ملاقات کرد (یعنی جسم دومی با جسم اولی ملاقات کرد)

(و یلقی الملاقی شئ لایلقی الاول)

ضمیر «لایلقی» به «شیء» بر می گردد.

مراد از ملاقی، جسم دوم است و مراد از شیء، جسم سوم است

ترجمه: و با آن ملاقی (شیء دوم) شیء ثالثی ملاقات کرد که این شیء ثالث با شی اول، ملاقاتِ کامل نکرد.

(فهناک فضل فی ذاته عما لاقی الاول)

در چنین جایی، اضافه ای در ذات آن ملاقی است. (مراد از ملاقی، جسم دوم است)

معلوم می شود که در ذات آن ملاقی (یعنی جسم دوم) اضافه ای است از آنچه که با اولی ملاقات کرده است. (۲ سانتی متر بالایی را بیان می کند که در جسم دومی اضافه آمده است که با جسم اولی ملاقات نکرده).

(ذلک الفضل یناله الملاقی الثانی فارغا عن الملاقاه الاولی)

«فارغا» حال برای «الفضل» است.

آن فضلی که برای جسم دومی است (یعنی ۲ سانتی متر بالایی در جسم دوم) ملاقی ثانی (که مراد از ملاقی ثانی جسم سوم است چون ملاقات اول بین جسم اول و جسم دوم واقع شد اما ملاقات ثانی بین جسم ثانی و ثالث واقع شد پس ملاقی ثانی غیر از ملاقاتِ ثانی است) به این فضل می رسد در حالی که آن فضل، خالی از ملاقاتِ اُولی است. (ملاقاتِ اُولی که بین جسم اولی و جسم دومی واقع شده بود آب فضل را نگرفته بود. یعنی از جسم دومی، اضافه ای آمده بود که جسم اولی آن اضافه را پُر نکرده بود ولی جسم سومی آن اضافه را پُر کرده است.

ترجمه: این اضافه ای که برای جسم دومی است ملاقی ثانی (یعنی جسم ثالث) به آن رسیده در حالی که آن فضل، از ملاقاتِ اُولی خالی بوده است و ملاقاتِ اُولی با آن واقع نشد. (معلوم می شود که تداخل جسم اول و دوم، تام نبوده اگر تام می بود جسم سوم هم تداخل تام کرده بود و سه تا جسم، یک جسم می شوند)

(و هذه الاشیاء کلها بینه فی العقل)

این مطالبی که گفتیم مطالب روشنی است که اگر تصور شود تصدیق می گردد. همانطور که دقت کردید ما فقط توضیح دادیم و استدلال بر آن نکردیم پس معلوم می شود که مطلب، بیِّن است ولی فقط باید تصور شود تا تصدیق گردد.

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۴ قوله (و کذلک)

تا اینجا بحث در این بود که جسم دومی بیاید و شاغلِ اولی شود و جسم سومی بیاید و شاغلِ جسم دومی یا جسم اولی و دومی شود. آن که وارد در جسم می شود را شاغل می گویند. تا اینجا بحث در شاغل بود اما از اینجا بحث در مشغول است. یعنی جسم اول را داریم و جسم دوم را وارد جسم اول می کنیم. به جسم اول، مشغول می گویند و به جسم دوم شاغل می گویند. تا الان بحث ما در این بود که جسم دوم چگونه به جسم اول وارد می شود تا اضافه حجم پیدا نشود و راه برای ورود جسم دوم و سوم و... باز باشد. اما الان بحث درباره مشغول می کنیم که چه وضعی دارد. مشغول، یکبار وقتی شاغل در آن وارد شد شاغل را در خودش حل می کند به طوری که اصطلاحا نمی توان به جسم اول مشغول گفت چون جسم اول، پُر نشده. زیرا جسم دیگر که وارد شده، در جسم اولی حل شده در اینصورت نمی توان به جسم اولی، مشغول بگوییم ولو مشغول شد اما چون جسم دوم را در خودش حل کرد الان مشغول نیست و مثل حالت اولش می شود و اجازه می دهد جسم سوم وارد شود و جسم سوم را در خودش حل کند. هکذا جسم چهارم و پنجم و... را اجازه می دهد.

ص: ۴۶۹

اما یکبار مشغول بما اینکه مشغول است ملاحظه می شود. یعنی جسم اول را داریم و جسم دومی در آن وارد می کنیم و می گوییم جسم اولی، پُر شد.

آیا این جسم اول که پُر شد، جسم سومی را قبول می کند یا نه؟ اگر فارغ و خالی بود سومی را قبول می کرد ولی آیا الان جسم سومی را قبول می کند یا نمی کند؟ می گوییم قبول نمی کند چون فارغ نیست بلکه مشغول است. مشغول است یعنی پُر است و از غیر، اِعراض دارد. یعنی جسم دومی را پذیرفت و از غیر جسم دومی اِعراض کرده است. («شغل» که با «عن» متعدی شده به معنای اِعراض است) مگر اینکه بخشی از جسم اولی خالی مانده باشد یعنی جسم دومی که وارد شده همه جسم اولی را پُر نکرده باشد.

در اینصورت بخشی از جسم اولی مشغول است و بخش دیگرش، فارق است و آن بخش فارق را جسم سومی می تواند بگیرد و این، اشکال ندارد اما این، ملاقات بالتمام نیست. یعنی بین اولی و دومی ملاقات بالتمام نبوده بین اولی و سومی هم ملاقات بالتمام نبوده. بین سومی و دومی که اصلا ملاقات نبوده بلکه فقط تماس است چون هر دو در اولی وارد می شوند و خودشان در یکدیگر وارد نمی شوند. جسم دومی در جسم سومی وارد نمی شوند بلکه دومی در بخشی از جسم اولی وارد می شود و جسم سومی در بخش دیگر از جسم اولی وارد می شود. و جسم دومی و سومی در دو بخش جسم اولی با هم ملاقات و تماس پیدا می کنند ولی در یکدیگر وارد نمی شوند و ملاقات هم ملاقات تام نخواهد بود. اگر بخواهد ملاقات تام باشد و دومی، اولی را پُر کند و اولی، مشغول شود سومی را قبول نمی کند.

ص: ۴۷۰

نتیجه ای که می گیرید این است که آیا می توانیم بگوییم که این جسم اولی مشغول است نسبت به جسم ثانی، و فارغ است نسبت به جسم ثالث یا نمی توانیم بگوییم؟ یعنی آیا می توانیم جسم اولی را با دو چیز بسنجیم. یکبار با دومی و یکبار با سومی بسنجیم؟ با دومی که می سنجیم متصف به مشغول کنیم با سومی که می سنجیم متصف به فارغ کنیم. یعنی آیا می توان دو صفت متقابل (مشغول و فارغ) در جسم اولی بیاوریم؟ اگر این را بگوییم معلوم می شود که جسم سومی هم می تواند وارد شود چون نسبت به جسم سومی فارغ است اگرچه نسبت به دومی مشغول است و قبول نمی کند.

توجه شود که جسم دوم در جسم اول وارد شده است و ورودش در جسم اول هیچ مشکلی نداشته است. حال جسم سومی هم می خواهد وارد شود. همانطور که جسم دومی توانست وارد شود و جسم اولی ابا نکرد و نگفت تداخل محال است جسم سومی هم می تواند وارد شود و بگوید تداخل محال نیست هکذا چهارمی و... . یعنی اگر تداخل برای مرتبه اول محال نبود برای مراتب دوم و سوم و... هم محال نیست. چون در همه وقت تداخل حاصل می شود یعنی جسم دوم اگر توانست در جسم اول تداخل کند جسم سوم هم می تواند در جسم اول تداخل کند.

جواب این است که اگر شاغل (واردها) را ملاحظه کنید همینگونه است. جسم اول که اجازه داد جسم دوم وارد شود سومی و چهارمی را هم اجازه می دهد ولی بحث ما در شاغل نیست بحث آن گذشت الان وارد بحث مشغول شدیم. مشغول وقتی پُر می شود اگر توانست دومی را در خودش حل کند بمنزله فارغ می شود و سومی را هم قبول می کند اما اگر نتوانست حل کند، سومی را هم قبول نمی کند. پس دقت شود که فرض شاغل با فرض مشغول خَلط نشود. در صورتی که شاغل بخواهد بیاید و ما مشغول را بما هو مشغول ملاحظه نکنیم، شاغلِ اول (جسم دوم) و شاغلِ دوم (جسم سوم) می توانند بیایند. اما اگر مشغول را به عنوان اینکه مشغول است ملاحظه کنیم در اینصورت اگر جسم دومی، اولی را مشغول کرد جسم سومی نمی تواند وارد شود. پس نگویید که اگر جسم دومی، وارد شد و تداخل اشکال نداشت سومی هم وارد می شود. این کلام شما نشان می دهد که شما جانب شاغل را ملاحظه می کنید و ما بحثمان در جانب مشغول است و اگر مشغول را ملاحظه کنید اجازه ورود به جسم ثالث را نمی دهید.

ص: ۴۷۱

اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود یا نمی شود؟/ بیان مداخله/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۴ قوله (و کذلک)

موضوع: اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود یا نمی شود؟/ بیان مداخله/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

در باب مداخله دو بحث داریم:

بحث اول: درباره شاغل بحث کردیم و گفتیم اگر شاغلی با چیزی ملاقات کرد و ملاقاتش ملاقات تام بود تداخل اتفاق می افتد و در واقع آن دو شی (که یکی شاغل و یکی مشغول است) یک چیز می شود و چون دو شی یکی می شوند مانعی وجود ندارد که شیء سوم با هر دو ملاقات کند یعنی شاغل در مشغول حل می شود و نمی تواند ممانعت از ورود شیء سومی کند. شیء سومی هم که وارد شد ملاقاتِ تام می کند و باز هم در دو شی قبلی حل می شود و مقاومتی در برابر شاغلهای بعدی ندارد و به قول مصنف هزار تا نقطه هم که جمع شوند همان یک نقطه اول است یا اگر تداخل را در اجسام اجازه دهیم اگر ۱۰۰۰ جسم با هم تداخل کنند همان یک جسم اول می شود. بحث در شاغل تمام شد.

بحث دوم: بحث از مشغول است. در مشغول هم همین اتفاق ممکن است بیفتد که شاغلی وارد مشغول شود و در مشغول حل شود و ما نع برای شاغل بعدی نشود اما اگر مشغول را به عنوان اینکه مشغول است ملاحظه کردیم یعنی واقعا پُر است و جا برای بعدی نمی گذارد در اینصورت اجازه نمی دهد که بعدی وارد شود. پس دقت شود که یک وقت شاغل را ملاحظه می کنیم در این صورت شاغل وقتی آمد مشغول آن را حل کرد دوباره شاغل بعدی می آید، مشغول را بما اینکه مشغول است ملاحظه نمی کنیم بلکه شاغل را بما اینکه شاغل است ملاحظه می کنیم. شاغل کار خود را می کند و شاغل بعدی می آید. اما وقتی مشغول را ملاحظه می کنیم به دو صورت ملاحظه می کنیم یکبار به لحاظ اینکه مشغول است ملاحظه می کنیم و یکبار به لحاظ اینکه مشغول نیست ملاحظه می کنیم. وقتی به لحاظ اینکه مشغول نیست ملاحظه می کنیم مورد بحث ما نیست اما وقتی به لحاظ اینکه مشغول است ملاحظه می کنیم مورد بحث ما است. چون وقتی مشغول است پُر می باشد و اجازه نمی دهد که موجود دیگر درآن داخل شود حالا اگر کلِّ آن مشغول است تماس یا ملاقاتی با هیچ جسم دیگر ندارد جون یا به تماس، مشغول است یا به ملاقات، مشغول است اگر به تماس، مشغول است تماسِ دیگر را اجازه نمی دهد به شرطی که تمام اطرافش مماس باشد مثلا اگر ۴ طرف دارد ۴ طرفش تماس داشته باشد در اینصورت طرف دیگر باقی نمی ماند که بخواهد مماسهای دیگر پیدا کند. اگر به ملاقات مشغول است ملاقات دیگر را اجازه نمی دهد. مثلا تمام درون آن، مشغولِ ملاقات باشد اجازه ملاقات بعدی را نمی دهد پس چه مشغول تماس باشد چه مشغول ملاقات باشد و این اشتغال هم اشتغال کل باشد اجازه هیچ ملاقات یا تماس دیگر داده نمی شود اما اگر بعض آن جسم، مشغول تماس یا مشغول ملاقات بود اجازه ملاقات دیگر یا تماس دیگر نسبت به آن بعض خالی داده می شود. این، حکم شیئی است که مشغول بشود.

ص: ۴۷۲

توضیح عبارت

(و کذلک اذا کان الشی مشغولاً بالملاقاه)

بعضـی از محشـین در اینجا تعبیر خوبی دارند و فرمودند «سواء کان بالمداخله او بالتماس» که این شـغل چه بالمداخله باشد چه بالتمـاس باشـد. همانطور که توضـیح دادیم ما هم بحث را عام کردیم وخود مصـنف، بحث را عام می کنـد و مصـنف تعبیر به ملاقـات و مماسه هر دو دارد لـذا در این بحثی که الان می کنیم فرق نمی کنـد که شـغل این شـی مشـغول به مـداخله باشـد یا بالتماس باشد.

«کذلک»: یعنی حکم مشـغول هم مثل شاغل است یعنی شاغل هم اگر حل نشود اجازه ورود شاغل بعدی را نمی دهد. مشغول هم اگر شاغـل را حل نکنـد اجازه ورود بعـدی را نمی دهـد هم در این مساله شاغل و مشـغول شبیه هم هسـتند و هم اینکه این شاغل می توانـد شاغل کل باشد یا شاغل بعض باشد همینطور مشـغول هم می تواند کل آن مشـغول باشد یا بعض آن مشـغول باشد. بسیاری از مطالبی که در مورد شاغل گفتیم درمورد مشغول هم می گوییم.

مشغول با شاغل این فرق را دارد که شاغل وقتی وارد شود اگر آن مشغول را لحاظ نکنید این شاغل کاری نکرده است اشکال نـدارد که یکی دیگر شاغل شود اما اگر مشـغول را ملاحظه کنیـد و بگویید با شاغل اول، پر شد دیگر شاغل دوم نمی آید. در فرض قبلی مـا فقـط به شاغـل کـار داشتیم و به مشـغول کار نـداریم یعنی مشـغول را فرض نمی کردیم که پر شـده است. دائماً مشـغول را فارغ ملاحظه می کردیم و قید مشغول را نمی آوردیم شاغل ها می آمدند و تاثیری نداشتند اما در این بحثی که می کنیم مشـغول را به عنوان اینکه مشـغول است ملاحظه می کنیم در اینصورت مشـغول جای خالی نـدارد که اجازه بدهـد شاغل دیگر وارد شود فرق در اینجـاست. لـذا در شاغـل گفت اگر ۱۰۰۰ تـا جمع شود مانعی نـدارد اما در مشـغول این را نمی گوید چون یکی که آمـد، پُرمی کنـد و دومی را اجازه نمی دهـد مگر اینکه قیـد مشـغول را بر داریـد و فارغ حساب کنیـد و بگویید شاغـل می آیـد و حـل می شـود ایـن دو جسـم، یـک جسم می شونـد یعنی جسمِ داخـل و جسم مـدخول فیه یکی می شونـد، همانطور که این جسم در وقتی که فارغ بود شاغل را قبول کرد الان این دو تا هم که یکی شدنـد و فارغ هسـتند شاغل را قبول می کند.مثلا اگر کاسه آبی را پر از آب کردیم اگر آب جدید داخل آن بریزید آب جدید را قبول نمی کند چون پُر است اما اگر آب کـاسه توانست این آب را در خودش حل کنـد آب دوم و آب سوم هم می توان در این کاسه ریخت. نبایـد شاغل را ملاحظه کرد اگر شاغل را ملاحظه کنیـد می گوینـد اگر اولین ملاقات را قبول کرد ملاقات بعـدی را هم قبول می کند اما اگر مشغول را ملاحظه کنید معنی ندارد که بعد از اولی، دومی بیاید چون اولی این جسم را پُر کرد و دومی نمی تواند بیاید. توجه کنید که به سراغ شاغل نروید به سراغ مشغول بروید.

ص: ۴۷۳

(حتی تکون الملاقاه تمنعه عن ملاقاه شی آخر)

و همچنین است زمانی که شی مشغول باشد به ملاقات به این شرط که او را منع کند از ملاقات شی دیگر (به این صورت نباشد که شاغل در مشغول حل شود و بر مشغول، اطلاقِ مشغول نشود. اگر بر مشغول، اطلاق مشغول نشد بلکه توانستیم اطلاق فارغ کنیم ملاقات بعدی را اجازه می دهیم اما اگر بر آن اطلاق مشغول شد با قید مشغول بودن و پُر بودن، ملاقات بعدی را اجازه نمی دهد. لذا مصنف قید می زند که ما در این فرض بحث می کنیم که ملاقاتِ اولی او را از ملاقات شی دیگر منع کند یعنی مشغول بودن و پُر بودنش و جا نداشتنش را لحاظ کنیم.

(فاما ان یکون مشغول کله او بعضه)

در چنین حالتی که مشغول، پُر است یا کلِّ آن پُراست یا بعض آن پُر است.

(فان کان کله لم یماسّه ثالث)

اگر کلّ آن، مشغول باشد سومی با آن تماس پیدا نمی کند (مراد از تماس اعم از مداخله است یعنی نه تماس پیدا می کند نه مداخله پیدا می کند یعنی در جایی که تماسِ آن شی، پُر است تماس پیدا نمی کند و در جایی که درون آن شی، پُر است مداخله پیدا نمی کند.

(و ان کان بعضه الاول)

در نسخه صحیح کلمه «الاول» وجود ندارد لذا باید حذف شود.

می توان اینگونه خواند «و ان کان بعضَه» که «بعضَه» خبر «کان» است یعنی مشغول، بعضِ این جسم باشد. می توان اینگونه خواند «و ان کان بعضُه» که «مشغول» خبر است و حذف شده.

ص: ۴۷۴

اگر آن مماس یا مشغول، بعضِ این شی باشد (مصنف تعبیر به جسم نمی کند بلکه تعبیر به شیء می کند تا شامل جسم و نقطه و سطح و خط بشود ولی ما تطبیق به جسم می کنیم.)

(فلا یکون لا الشغل و لا المماسه شغلا بالاسر او مماسه بالاسر)

مصنف نفرمود «فلا یکون الشغل و المماسه شغلا بالاسر او مماسه بالاسر» بلکه می خواهد تاکید کند لذا اسم «فلا یکون» را با تکرار «لا۔» می آورد و می گوید «فلا۔ یکون لا۔ الشغل و لا المماسه...» که گویا عبارت اینگونه است «فلا یکون الشغل شغلا بالاسر و لا یکون المماسه مماسه بالاسر»، ولی «لایکون» را یکبار آورده و دو اسم و دو خبر آورده است.

(و هذه مقدمات بینه بنفسها)

این مطالبی که گفتیم چه درباره شاغل چه درباره مشغول، مقدماتی هستند که بنفسها بیّن هستند.

مقدمه گاهی به دلیل، بیّن می شود در اینصورت آن مقدمه را اصطلاحاً مبیَّن می گوییم، گاهی هم بنفسها مبیّن است یعنی احتیاج به دلیل ندارد اینگونه مقدمه را بیّن می گوییم.مصنف در اینجا می فرماید این مقدمات بیّن بنفسها هستند یعنی بدون احتیاج به دلیل، مطلبشان روشن است.

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۶ قوله (و ما ورد من النقض لها)

بر این مقدماتی که ما گفتیم نقضی واردشده است.

مصنف می فرماید آن نقض بر این مقدماتی که ما گفتیم وارد نیست. این مقدمه ای که ما بیان می کنیم (چون مقدمه ای که ما گفتیم در باب ملاقات بود چه ملاقات به نحو تماس باشد چه ملاقات به نحو مداخله باشد) خاص است و در تحت مقدمه عامّ مندرج می شود. بر این مقدمه خاصّی که ما گفتیم اعتراضاتی شده است مصنف می فرماید این اعتراضات بر آن مقدمه عام وارد شده و بر مقدمه خاصی که ما گفتیم هیچکدام وارد نیست.

ص: ۴۷۵

مقـدمه عام: مقدمه عام این است که یک شـی نمی تواند دو وصف متقابل را بالقیاس الی شـیئین قبول کند یعنی یک شـیء را نمی توانیـد با شیئی مقایسه کنیـد و در این مقایسه به شـیء اول، وصـفی بدهید و با شـیء دیگر مقایسه کنید و در این مقایسـه دوم، وصف دیگر بدهید. یعنی یک شـیء را با دو شـی مقایسه کنید و در هر مقایسه بر این یک شی که مقیس است صفتی را قرار بدهید تا در نهایت، دوصـفت متقابل در این شیء مقیس جمع شود، یکی به اعتبار قیاس با مقیسٌ الیه اول و یکی به اعتبار قیـاس بـا مقیسٌ الیه دوم. در این مقـدمه عـام بحث نکرده که این قیاس کردن در باب ملاقات باشـد یا در باب علم باشـد یا در باب اضافه باشد بلکه به طور مطلق گفته که یک شـی را نمی توانید به دو شـیء نسـبت بدهید ودر هر نسـبتی صـفتی برای این شیء منسوب بیاورید.

بر این مقدمه عام چندین نقض وارد کردند.

نقض اول: نفسی را ملاحظه کنید که نسبت به امری عالم است و نسبت به امر دیگر جاهل است. این نفس که شیء واحد است مجمع دو صـفتِ متقابل (یعنی علم و جهل) شده. این مقیس که نفس است دو صـفت متقابل پیدا کرده بالقیاس الی شیئن. این چه اشکالی دارد؟

نقض دوم: این شـیء اول، یمینِ آن شـی دوم است و یمین شـیء سوم نیست. الان به شـیء اول هم گفته می شود یمین است و هم گفته می شود یمین نیست اما بالقیاس الی شیئین گفته می شود.

ص: ۴۷۶

معترض می گوید. نقض سومی هم وارد است که تمام مباحث در این نقض سوم است مصنف قبول دارد که مقدمه کلی نقض می شود نقض اول و دوم را قبول دارد معترض نقض سوم را وارد می کند.مصنف این نقض سوم را قبول نمی کند.

نقض سوم: شیء واحد مشغول است نسبت به امری و فارغ است نسبت به امر دیگر.

توضیح: فرض کنید جسم اول خالی است و جسم دوم شاغل است و وارد جسم اول شد و مداخله درست شد. الان شیء اول(جسم اول)، مشغول به شیء دوم(جسم دوم) شد. حال شیء سوم می خواهد بیاید.مصنف فرمود شی سوم نمی تواند بیاید چون شیء اول مشغول شده است معترض می گوید شیء اول نسبت به شیء دومی مشغول شده است اما نسبت به شی سومی فارغ است پس شیء سومی می تواند بیاید. سپس اینگونه می گوید که یک شیء (یعنی جسم اول) نسبت به دو شیء سنجیده شد و دو صفت متقابل پیدا کرد. نسبت به شی دومی مشغول شد و نسبت به شیء اولی شاغل شد. این چه اشکالی دارد؟ همانطور که نفس ما نسبت به این شی عالم است و نسبت به آن شی جاهل است همانطور که این جسم نسبت به این یمین است و نسبت به آن، لا یمین است چه اشکالی دارد که بگوییم این جسم نسبت به جسم دومی مشغول است و نسبت به جسم سومی فارغ است.

مصنف می فرماید مقدمه کلی نقض شد ولی این مقدمه جزئی نقض نمی شودیعنی نوعی از آن مقدمه کلی که مورد بحث ما است ناقض ندارد و حرف صحیحی است، بعضی از انواع آن مقدمه کلی مثل نوعی که در باب علم داشت یا نوعی که در باب یمین داشت تخلف کرده بود اما این نوع بحث ما تخلف نمی کند و آن قاعده کلی درباره این نوع مورد بحث ما جاری است یعنی اگر این جسم متصف به مشغول شد نمی تواند بالقیاس به شی دیگر، متصف به فارغ شود اگر مشغول است نسبت به همه چیز مشغول است. این جسم اول اگر به وسیله جسم دوم پُرشد باید گفت مطلقا مشغول است نمی توان گفت که مشغول است نسبت به جسم دوم، و فارغ است نسبت به جسم سوم.

ص: ۴۷۷

ما بیان مصنف را به هم ریختیم و به ترتیبی که مصنف وارد شده بود وارد نشدیم حال می خواهیم به ترتیبی که مصنف وارد شده وارد شویم لذا می گوییم:

مصنف می گوید نقض هایی بر بحث ما وارد شده چون اینطور گفتیم که اگر جسمی مشغول به جسم دوم شد شاغلِ دیگر نمی پذیرد یعنی نسبت به هر جسمی ملاحظه کنی مشغول است و اجازه ورود جسم دیگر نمی دهد و آن را متصف به فارغ نکردیم. آن جسم اول را که متصف به مشغول کردیم متصف به فارغ نکردیم و گفتیم هر چیزدیگر بخواهد جسم اول را پُر کند جسم اول می گوید پُرشدم. یعنی صفت مشغولیت خودش را حفظ می کند و هیچوقت صفت دیگری غیر از مشغولیت ندارد. پس صفت فارغ را نمی گیرد لذا اجازه ورود جسم بعدی را نمی دهد. این بحثی بود که ما کردیم معترض می گوید چه اشکال دارد که این جسم نسبت به جسم دومی مشغول باشد اما نسبت به جسم سومی فارغ باشد. چون نسبت به جسم دومی مشغول است لذا دومی را نمی پذیرد اما نسبت به جسم سومی فارغ است لذا آن را می پذیرد. سپس معترض می گوید نظیر این را هم داریم که شخص نسبت به چیزی عالم است و نسبت به چیز دیگر جاهل است. نظیر دیگری هم داریم که جسمی نسبت به جسمی یمین است و نسبت به جسم دیگر لا یمین است سپس می گوید «فکذلک» یعنی همانطور که یک نفر می تواند نسبت به دو شیء، عالم و جاهل باشد و یک شیء تواند نسبت به دوشیء، یمین و لا یمین باشد همینطور این یک جسم که ما داریم نسبت به دو شیء، فارغ و مشغول باشد.

ص: ۴۷۸

مصنف می فرماید اشکالی که معترض کرده بر آن مقدمه کلی وارد می شود اگر کسی آن مقدمه کلی را بگوید می توان مثال علم و مثال یمین را به عنوان نقض بر او وارد کرد اما ما مقدمه کلی را نگفتیم ما نوعی از آن مقدمه کلی را گفتیم یعنی همان مقدمه کلی را در باب ملاقات مطرح کردیم که نوعی از مقدمه کلی می شود.نقض های معترض بر مقدمه کلی وارد است اما بر مقدمه ما که نوعی از آن مقدمه کلی است وارد نیست یعنی معترض می تواند بگوید مواردی داریم که شیئی، دو صفت متقابل نسبت به شیئین دارد اما نمی توانی بگویی مواردی داریم که یک شیء، صفت ملاقات و فراغت را نسبت به دو شی دارد این مقدمه را نمی توان نقض کرد. این مقدمه، کلی است و اگر یک شی متصف به مشغولیت شد متصف به فراغ نمی شود. بله اگر بعض آن شی مشغول باشد و بعض آن شی فارغ باشد می توان گفت دو صفت دارد اما این دو صفت برای خود این شی نیست این دو صفت برای بعض آن است که بعض آن جسم، صفت مشغول دارد و بعض آن جسم صفت فارغ دارد و آن بعض که صفت مشغول دارد چیزی را قبول نمی کند و آن بعض که صفت فارغ دارد چیز دیگر را قبول می کند ولی این در صورتی است که ملاقات بالتمام نباشد در حالی که بحث مادر جایی است که ملاقات بالتمام باشد اگر ملاقات، بالتمام بود می توان این مقدمه را گفت که فقط مشغول است نه اینکه مشغول و فارغ نسبت به دو چیز باشد.

پس این نقض در باب مشغول مطرح شد اما اگر کسی در باب شاغل، مشغول را ملاحظه کند این نقض می آید و جواب ما همین جوابی است که دادیم.

توضیح عبارت

(و ماورد من النقض لها)

ضمیر «لها» به «مقدمات بینه» بر میگردد.

ترجمه: آنچه که وارد شده که عبارت از نقض این مقدمات بینه است.

(فهو نقض مقدمات اعم منها)

ضمیر «فهو» به «ماورد» بر می گردد.

آن «ماورد»، نقضِ مقدماتِ اعم از این مقدمات بینه است (یعنی خود این مقدمات بینه را نمی تواند نقض کند بلکه مقدمه ای که اعم از این مقدمات بینه است را نقض می کند و ما آن مقدمه اعم را نگفتیم بلکه این مقدمه خاص را گفتیم.

(و هو ما یقال من ان الشی قد یکون کله معلوما بالقیاس الی شی و عند شیء مجهولا بالقیاس الی آخر و عند آخر من غیر انقسام)

ضمیر «هو» به نقض بر می گردد یعنی آن نقضی که به مقدمات اعم وارد می شود چیست؟

آن نقض این است که شی خارجی، کُلَّش معلوم است نسبت شخصی (استاد مثال به نفس زدند که عالم و جاهل است این مثال صحیح است ولی مصنف مثال به شیءِ بیرونی می زند و می گوید شی بیرونی نزد نفس من معلوم است و نزد نفس دیگری مجهول است که این شیءِ بیرونی هم صفت معلوم را دارد هم صفت مجهول را دارد) و مجهول است نسبت به شخص دیگری. پس این شی بیرونی بالقیاس به دو شیء، دو صفت متقابل (یعنی معلوم و مجهول بودن) پیدا کرد.

ص: ۴۸۰

«الی شـیء و عند شـیء»: مصـنف این شـی را دو گونه مقایسه می کند یکبار با «الی» مقایسه می کند یکبار با «عند» مقایسه می کند یعنی این شـی بالقیاس الی شـیء معلوم است یا عند شـیء معلوم است.مراد از عند الشی یعنی عند نفسٍ معلوم است و عند نفسٍ مجهول است اما بالقیاس الی شـی معلوم است و بالقیاس الی شـی مجهول است مانند ابوت که وقتی با بنوت مقایسه کنید معلوم است چون در مضافـان بایـد دو چیز را بـا هم معلوم کنیم. ابوت به تنهایی معلوم نمی شود بنوت هم به تنهایی معلوم نمی شود.حـال این ابوت بالقیـاس الی بنوت معلوم است امـا بالقیـاس الی اخوت مجهول است. این صـحیح است چون ابوت اگر با اخوت مقایسه شود معلوم نیست باید با بنوت مقایسه شود تا معلوم گردد.

«من غیر انقسام»: یعنی اینچنین نیست که ما این شـیء معلوم را دو بخش کنیم و بگوییم این بخشِ آن شـیء، معلوم است و آن بخش دیگرش مجهـول است. تقسـیم نمی کنیم بلکه کـلِّ آن را می گـوییم معلوم است و کـلِّ آن را می گوییم مجهول اسـت پس درکلِّ این شـی دو صفت متقابل می آوریم نه اینکه در جزء این شیء یک صفت بیاوریم ودر جزء دیگرش صفتِ متقابلِ صفتِ اول بیاوریم.این اشکال ندارد بلکه باید بدون اینکه این شیء را منقسم به دو بخش کنیم باید بگوییم کل این شی معلوم است بالقیاس الی شیء و کل این مجهول است بالقیاس الی شی آخر.

ص: ۴۸۱

مصنف تا اینجا نقض اول را گفت.

(و یکون الشیء یمین شیء و لیس یمین شیء من غیر انقسام)

این عبارت نقض دوم را می گوید. یعنی شیءِ اول را می بینیم که در طرفِ راستِ شیءِ دوم قرار گرفته ولی در طرفِ راستِ شیءِ سوم قرار نگرفته است.

«من غیر انقسام»: بدون اینکه منقسم شود یعنی اینطور نیست که بخشی از آن، یمین باشد و بخشی از آن، یمین نباشد بلکه همه این جسم، هم یمین است هم لا یمین است.

(و لذلک یکون مشغولا باسره بالقیاس الی شیء فارغا بالقیاس الی شی آخر من غیر انقسام)

نسخه صحیح «فکذلک» است.

کلِّ شی واحد، بدون اینکه آن را منقسم کنیم و بگوییم بعض آن مشغول است و بعض آن فارغ است می توانیم بگوییم کلِّ آن مشغول است نسبت به شیئی، و کلِّ آن فارغ است نسبت به شیء دیگر.

در اینصورت کلام شما (که گفتید اگر شیء، مشغول شد چیز دیگررا قبول نمی کند) حرف باطلی است چون با اینکه مشغول شده ممکن است نسبت به شیء دیگر فارغ باشد و شیء دیگر را قبول کند. می شود که یک شیء هم مشغول باشد و هم فارغ باشد، به اعتبار مشغول بودنش دومی را قبول کرده و به اعتبار فارغ بودنش سومی را قبول کند اینکه شمای مصنف گفتید اگر دومی را قبول کرد نمی تواند سومی را قبول کند حرف باطلی است. این اشکالی است که بر مصنف وارد شده است.

ص: ۴۸۲

ادامه بحث اینکه اگر شاغلی وارد مشــغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود؟/بیان مــداخله/فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۹ قوله (فاول ما یغلطون)

موضوع: ادامه بحث اینکه اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود؟/بیان مداخله/فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

گفتیم اگر چیزی بالملاقات مشغول شود چه ملاقات به نحو مداخله باشد چه به نحو مماسه باشد این مشغولیت او مانع می شود که بتواند به چیز دیگری مشغول شود. معترض گفت که چه اشکال دارد بگوییم این شیء نسبت به این چیز مشغول است و نسبت به چیز دیگر فارغ است و قهراً می تواند چیز دیگر را قبول کند. این چیز را که قبول کرده دیگر نمی تواند قبول کند چون نسبت به آن مشغول است اما نسبت به چیزهای دیگر فارغ است و می تواند چیزهای دیگر را قبول کند نظیر اینکه شیئی نسبت به انسانی معلوم باشد و نسبت به انسان دیگر مجهول باشد شیئی نسبت به چیزی یمین او باشد اما نسبت به چیز دیگر، یمین آن نباشد. در اینجا هم اینگونه می گوییم که این شیء نسبت به چیزی مشغول است و نسبت به چیز دیگر فارغ است. این مطلبی بود که گفته شده بود. مصنف این مطلب را رد می کند و می گوید اگر ما قاعده کلی را بیان کرده بودیم شما می توانستید این موارد را که موارد نقص است بر ما وارد کنید اما ما قاعده کلی نگفتیم بلکه مطلبی گفتیم که اخصّ از قاعده کلی بوده و خصوصیتی در این کلام ما بود که در آن قاعده کلی نبود. قاعده کلی این است که اگر کسی اینچنین بگوید «یک شی نمی تواند دو وصف متقابل داشته باشد بالقیاس الی شیئین» ما می گوییم می تواند اینگونه باشد چون شیء خارجی دو وصف متقابل دارد یعنی هم معلوم است و هم مجهول است اما بالقیاس الی شیئین. می توان گفت که این شی خارجی دارای دو وصف متقابل است هم یمین است هم لا یمین است اما نسبت به دو شیء.

ص: ۴۸۳

ولی ما این قاعده را بر باب ملاقات بیان کردیم و ملاقات، خصوصیتی دارد که آن خصوصیت باعث می شود که این شیء که ملاقاتی دارد و به وسیله آن ملاقات مشغول شده، نتواند دو حیث را بپذیرد یعنی هم مشغول باشد و هم فارغ باشد. خصوصیت ملاقات این است که نمی گذارد این شیء ملاقی هم وصف ملاقی را داشته باشد هم وصف فارغ را داشته باشد اگر این ملاقی، جزئش با شیئی تلاقی کرده باشد و جزئی از آن ملاقات نکرده باشد در اینصورت می توانیم بگوییم هم ملاقی است هم فارغ است یعنی به اعتبار یک جز ئش بگوییم ملاقی است و به اعتبار یک جزئش فارغ است. اما اگر به تمامش ملاقات کرده و تمامش پُر شده است. دیگر نمی توانیم بگوییم شیئی که پُر شده نسبت به چیز دیگر خالی است. یا اینکه اگر شیئی تماس پیدا کرده (البته اگر تماسش به تمام جهات باشد) جا برای تماس بعدی باقی نمی ماند یعنی اگر جسم مکعبی ۶ جهت دارد و ۶ جسم با آن تماس پیدا کرده جایی برای تماس جسم هفتم باقی نمی ماند چون آن مماس ها، این جسم را پُر کردند. نمی توان به این شیئی که از تمام جهات تماس پیدا کرده بگوییم «من جههٍ» مشغول است و «من جههٍ» فارغ است، چون فارغ

نـدارد و همه جـای آن مشـغول است بله اگر تماسـش از بعض نواحی باشـد و از بعض دیگر فارغ باشـد می توان گفت که هم مشغول است و هم فارغ است ولی این مورد بحث ما نیست زیرا بحث ما در مماسه تام بود که جایی برای تماس بعدی نگذارد.

ص: ۴۸۴

پس آن نقضی که وارد شده بر ما وارد نیست بر کسی وارد است که قاعده را به صورت کلی بگوید ولی ما قاعده کلی نگفتیم بلکه چیزی گفتیم که بمنزله نوع است.

توضیح عبارت

(فاول ما یغلطون فی هذا)

اولین اشتباهی که در این نقض وارد شده این است.

«فاول»: کلمه «اول» که بکار رفته بدنبالش «ثانی» نمی آید یعنی بیان نمی کند که اشکال دومی هم وارد است. «اول» به معنای این است که اشکالِ واضح و ابتدایی بر اینها وارد است. چون «اول» به راحتی در اختیار قرار می گیرد تا «ثانی» زیرا باید «اول» را بگذرانیم تا به «ثانی» برسیم.

(ان هذا ینقض قول قائل من جهه اخری)

«هذا» یعنی این اشکال.

«من جهه اخری» قید «نقض» نیست بلکه قید «قائل» است به معنای این نیست که نقض از جهت دیگر کند بلکه آن قائل از جهت دیگر گفته است. یعنی با لحاظ دیگری این کلام را گفته.

ترجمه. این اشکال ،قول قائل را نقض می کند (که قول قائل قاعده کلی است و جنسِ این قاعده ای است که ما گفتیم) که به حیث دیگری حرف زده (یعنی از جهت کلی حرف زده است ولی ما از جهت جزئی حرف زدیم)

(انه لا یجوز ان یکون الشی بأسره ذا امرین متقابلین بالقیاس الی شیء)

نسخه صحیح «الی شیئین» است.

این عبارت، بیان قاعده کلی است.

نمی تواند یک شی بتمامه دارای دو امر متقابل باشد نسبت به دو شیء (تا بالقیاس به شیئی دارای این متقابل شود و بالقیاس به شیئی دارای آن متقابل شود.

ص: ۴۸۵

(و هذا مسلم)

ظاهر عبارت نشان می دهد که قول قائل مسلم است. ولی مراد این نیست. مراد از «هذا» این است: منقوض بودن قول قائل مسلم است.

(انما المنکر ما نسبته الی هذه المقدمه نسبه النوع مثلا)

مراد از «المنکر» یعنی آنچه که منقوض بودنش مقبول ما نیست.

آن منقوض بودن شیئی را انکار می کنیم که آن شیء، جزئی این چیزی است که قائل گفته است.

مراد از «ما» در «مانسبته» قاعده یا قول است.

«هذه المقدمه» یعنی قول قائل که به صورت کلی گفت.

ترجمه: منکر، منقوض بودن قاعده ای است که نسبت آن قاعده به این مقدمه کلیه نسبت نوع است (یعنی آن مقدمه ای که ما میگوییم نوعی از این مقدمه کلی است که این قائل گفت. قول این قائل را قبول داریم که منقوض است ولی آن قاعده که ما می گوییم نسبتش به این قاعده ای که این گوینده می گوید نسبت نوع است. منقوض بودن آن قاعده ای که بمنزله نوع این گفته است نزد ما منکر است یعنی قول قائل که کلی است بمنزله جنس است و این قاعده ای که ما درباره آن بحث می کنیم و طرفداری می کنیم بمنزله نوع و جزئی است. در اینصورت، منقوض بودن آن کلی مسلم است اما منقوض بودن این که بمنزله نوع است منکر است.

مصنف تعبیر به «نسبه نوع مثلا» کرده و از کلمه «مثلا» استفاده کرده است نمی گوید آنچه که من می گویم حتما نوعِ همان چیزی است که گفته است به عنوان مثال، تعبیر به نوع کرده. می توان مثال به صنف زد بالاخره قول قائل اشمل است وقول ما شامل است. حال هر نسبتی که باشد.

ص: ۴۸۶

(و هو انه اذا اشتغل باسره عن ان یماس لم یمس فی جهه دون جهه)

ضمیر «هو» به «ما» در «ما نسبته» بر می گردد و مراد از «ما» همان قول قائل و مقدمه کلیه بوده. «لم یمس» جواب «اذا» است.

اگر شیئی بتمامه اِعراض از تماس کرده باشد یعنی چنان مماسه پیدا کرده باشد که از تماس جدید اِعراض کرده باشد مثلا یک شیئی که مثل مکعب است و ۶ جهت دارد از هر ۶ جهت، تماس پیدا کرده به طوری که تماسش تام باشد در اینصورت از تماس اِعراض می کند و نمی توان گفت که در حیثی تماس پیدا می کند و در حیثی تماس پیدا نمی کند یعنی دو صفت متقابل (که یکی تماس پیدا کردن و یکی تماس پیدا نکردن است) را نمی توان به او نسبت داد و گفت بالقیاس الی جهتین یعنی به جهتی تماس پیدا می کند و به جهتی تماس پیدا نمی کند. چون همه جهاتش پُر است چگونه می خواهد به جهتی تماس پیدا کند و به جهتی تماس پیدا نکند. قاعده کلی را لحاظ کنید که می گفت یک شی نمی تواند دو وصف متقابل بگیرد بالقیاس الی شیئین. اما در مانحن فیه یک شیء است که جسم مکعب می باشد و تمام جهت ۶ گانه اش پُر است. می گوییم این شی نمی تواند دو وصف متقابل (تماس پیدا کردن و تماس پیدا نکردن) بگیرد بالقیاس الی جهتین (از شیئین تعبیر به جهتین می کنیم). یعنی نمی توانیم بگوییم بالقیاس الی جهه می تواند مماس شود و بالقیاس الی جهه نمی تواند مماس شود بلکه باید بگوییم بالقیاس به همه جهات چون مماس است نمی تواند تماس بگیرد. پس آن قاعده در باب مماس صحیح است چون شیء واحد (مثلاً مکعب) دارای دو وصف متقابل تماس و عدم تماس نمی شود پس آن قاعده کلی که آن قائل گفت، جزئی آن که در باب تماس است صحیح می باشد .

ص: ۴۸۷

ترجمه: آن مطلبی که نسبتش به قول قائل، نسبت نوع است (همان که ما منقوضیتش را انکار می کنیم) این است که اگر شیئی بتمامه از تماس (یا ملاقات)اِعراض کرده باشد نمی توان گفت این از جهتی تماس دارد و از جهت دیگر تماس ندارد (تا بالقیاس الی جهتین دو وصف متقابل برای آن بگذاریم)

سوال: وقتی که جسمِ وسط که به شکل مکعب است را با ۶ جسم دیگر مماس کردیم مثلاً به طرف راست این جسمی که در وسط قرار گرفته اشاره می کنیم و می گوییم با یکی از ۶ جسم مماس است و با جسم هفتم مماس نیست. پس به این جسم وسطی دو صفت متقابل دادیم ۱ ـ صفت مماس بالقیاس به این شیئی که به آن چسبیده است. ۲ ـ صفت عدم تماس بالقیاس به جسم هفتم که با این جسم وسط تماس ندارد.

جواب: مصنف عبارات بسیار دقیقی دارد. در اینجا نگفته «لم یمس بالقیاس ال شیء دون شیء» تا این اشکال وارد شود بلکه مصنف جهتینِ خود این جسم وسط را می گوید یعنی این جسم وسط به جهتی از جهات ششگانه اش مماس باشد و به جهتی از جهات ششگانه اش فارغ باشد. وقتی هر ۶ جهت آن جسم وسط پُر شده نمی توان گفت این جهتش، مماس است و این جهتش فارغ است یعنی خود ۶ جهتِ جسمِ وسط را می سنجد و می گوید نمی توان گفت که این جسم به جهتی از جهات خودش فارغ است و به جهتی از جهات خودش مماس است بلکه هر ۶ جهت آن جسم وسط مماس است و مفارق ندارد. ما این جسم وسط را با جسم هفتم نسنجیدیم. اگر با جسم هفتم بسنجیم اشکال وارد است که مماس نمی باشد. مصنف جسم را بالقیاس الی جهتینِ خود جسم وسط سنجیده است یعنی در این مکعبی ۶ جهت دارد نمی توان گفت که یک جهتش خالی است و یک جهتش پُر است.

ص: ۴۸۸

(مماسه تخصه)

این عبارت مربوط به «لم یمس» است. این جسم که کاملا از ۶ جهت مماس است نمی تواند از جهتی دون جهتی مماس باشد مماسِ مربوط به خودش. مثلا فرض کنید سنگی داریم و ۶ سنگ که به قالب این سنگ است به آن بچسبانید. این سنگ، با سنگ هفتم تماس نمی گیرد اما اگر از بالا آب بریزی تا بین دَرزِ دو مماسه واقع شود این آب با این جسم وسط (سنگ وسط) تماس می گیرد ولی این مماسه ای که مخصوص جسم وسط (سنگ وسط) نیست چون مماسه ای که ما گفتیم این است که سنگی در وسط داریم و ۶ سنگ در اطرافش گذاشتیم دیگر سنگ هفتمی نمی توان آورد و بر آن مماس کرد. این سنگ وسط، توسط ۶ سنگ اشغال شده و تماسی از این قبیل نمی گیرد اگر چه تماس های دیگر می گیرد لذا ممکن است هوا باشد یا آب باشد. این گونه تماس ها را نفی نمی کنیم.

پس مماسه ای که مخصوص خودش است و ما در آن مماسه بحث می کنیم نمی توان آن مماسه را تکرار کرد. این جسم وسط، فراغی برای مماسه جدید از سنخ این مماسه هایی که داشت ندارد.

(فان فرغ من جهه و اشتغل فی جهه ففی ذاته فضل عن الاشتغال)

نسخه صحیح «و اشتغل من جهه» است.

از اینجا مصنف بیان می کند که اگر بعض این جسم ملاقات کرد و بعض آن ملاقات نکرد. یعنی بعضی از جهات ششگانه اش تماس پیدا کرد وبعض از جهات ششگانه اش تماس پیدا نکرد در اینجا صدق می کند که بگوییم این جسم، هم پُر است و هم خالی است. به حیث جهتی پُر است و به حیث جهتی خالی است ولی این، مماس تام وملاقات تام نیست و بحث ما در مماس تام وملاقات تام است.

ترجمه:اگر این جسم وسط از جهتی فارغ باشد (یعنی یک جهتش فارغ باشد) و یک طرف دیگرش پُر باشد (این جسم الان متصف به دو صفت متقابل است هم «فارغ» بر آن صدق می کند هم «مماس» بر آن صدق می کند ولی فارغ به لحاظ جهتی است و مشغول به لحاظ جهت دیگری است) اما در ذات این جسم، یک زیادی آمده که آن، زیادی از اشتغال است. (یعنی اشتغال، نتوانسته آن را در بر بگیرد. اشتغال، آن را نگرفته و خالی گذاشته است. اگر خالی گذاشته شما می توانید آن را هم متصف به فراغ وهم متصف به اشتغال کنید اما این خارج از بحث می شود چون جسمی است که همه آن تماس ملاقات پیدا نکرده است و تماس و ملاقات، تام نبوده است.

(و هذه المقدمه لم تناقض و لم تبطل)

مراد از «هذه المقدمه» مقدمه ای است که مصنف فرمود نسبت آن مقدمه به قول قائل، نسبت نوع به جنس بود.

ترجمه: این مقدمه با آن نقض هایی که شما گفتید نقض نمی شود و با آن حرفهایی که شما زدید باطل نمی شود.(آنها نقض و ابطال برای مقدمه کلیه هستند که بمنزله جنس است نه برای مقدمه جزئیه که بمنزله نوع است)

(بل دل علی ان جنسها لیس بواجب)

«دل» یعنی حرفهای شما و نقضهای شما دلالت کرده بر اینکه جنس مقدمه ای که مورد بحث ما است واجب نیست (یعنی قول قائل که کلی و بمنزله جنس برای مطلب ما بود واجب نیست پس کلام شما جنس را رد می کند نه نوع را.

(و لها اشباه لیست بواجبه)

ترجمه: برای مقدمه ما اشباهی است که آنها واجب نیستند.

اشباه به معنای این است: یعنی مقدماتی داریم که نسبت به این جنس بمنزله نوع هستند یعنی همانطور که مقدمه ما بمنزله نوع بود آنها هم بمنزله نوع هستند. یک مقدمه در باب علم است و یک مقدمه در باب یمین و یسار است که آنها هم واجب نیستند یعنی همه انواعی که در تحت این جنس داخل اند تام نیستند و نقض می شوند همانطور که خود جنس نقض می شود. یک نوعی که در تحت این جنس داخل است و نوع مورد بحث ما است تام می باشد و نقضی بر آن وارد نمی شود.

پس در تحت این جنس مقدمات دیگری هستند که آنها اشباه این مقدمه ای هستند که ما می گوییم (اشباه هستند یعنی نسبت آنها به آن جنس نسبت نوع است) ولی با وجود این آنها واجب نیستند یعنی می توانند متصف به دو صفت متقابل شوند بالنسبه به دو شیء. پس هم جنس مقبول ما نیست هم بعض انواعی که تحت این جنس هستند و اشباهِ مقدمه ما هستند مقبول ما نیستند ولی مقدمه ای که ما گفتیم مقبول است.

ادامه بحث اینکه آیا یک شـی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/بیان لوازم تداخل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۸۰ سطر ۳ قوله (و هذه المقدمه)

ص: ۴۹۱

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا یک شی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/بیان لوازم تداخل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

گفتیم که اگر شیئی مشغول به شیء دیگر باشد نمی تواند مشغول به امر سوم شود و جسم سوم نمی تواند وارد شود. شخصی گفته بود که چه اشکال دارد بگوییم جسم اول نسبت به جسم دوم مشغول است و لذا جسم دوم را دوباره نمی تواند بپذیرد ولی نسبت به جسم سوم فارغ است و جسم سوم را می تواند بپذیرد. نمونه هایی هم آورده بود که ممکن است شیئی نسبت به انسانی مجهول باشد و نسبت به انسان دیگر معلوم باشد و شیئی نسبت به جسمی یمین باشد و نسبت به جسم دیگر یمین نباشد. پس در ما نحن فیه هم می شود که جسمی مشغول به جسمی باشد و نسبت به جسم دیگر فارغ باشد.

مصنف جواب داد که یک مقدمه کلیه داریم که آن مقدمه کلیه را در اینجا نگفتیم. ما نوعی از آن مقدمه را در اینجا مطرح کردیم. مقدمه کلی این بود که یک شی نمی تواند به دو امر متقابل متصف شود بالقیاس الی شیئین. این مقدمه ممکن است به ذهن افرادی بیاید ولی ما قبول نداریم. این مستشکل که بر ما اشکال می کند بر این مقدمه کلیه اشکالش وارد است ولی ما این مقدمه کلیه را مطرح نکردیم بلکه نوعی از این مقدمه کلیه را مطرح کردیم که اشکال مستشکل وارد نشد.

سپس مصنف می فرماید این مقدمه ای که ما به آن اعتقاد داریم و نوعی از آن مقدمه کلیه است یعنی مقدمه ای که در باب ملاقات است باطل نمی شود و نقض نمی شود.

اعتراض شما بر مقدمه ای که ما گفتیم وارد نیست. اعتراض شما بر جنس این مقدمه وارد است. سپس می فرماید این مقدمه ما اشباهی هم دارد که آنها هم قابل نقض هستند.

اشباه یعنی همانطور که مقدمه ما نسبت به این مقدمه کلیه، نوع بود بعضی مقدمات دیگر هم هستند که نسبت به این مقدمه کلیه نوع هستند. اما می توان آن مقدمات دیگر را نقض کرد و خلاف آنچه را که ما در مقدمه خودمان گفتیم در مقدمات دیگر بگوئیم مثلا اگر این مقدمه کلیه در باب علم جاری شود این مقدمه تطبیق بر باب علم شده که نوعی از مقدمه کلیه می شود حال باید ببینیم آیا می توان آن مطلبی را که در مقدمه کلیه گفتیم در این مقدمه ای که بمنزله نوع است بگوییم؟ در مقدمه کلیه گفتیم یک شیء را نمی توانیم متصف به دو صفت متقابل کنیم بالقیاس الی شیئین. حال رسیدیم به نوع آن مقدمه کلیه که در باب علم است می توانیم بگوییم این شیء واحد را نمی توان متصف به دو صفت متقابل (که یکی علم و یکی جهل است) کرد بالقیاس الی شیئین. پس مقدمه کلیه وقتی به صورت نوع در می آید می بینیم در نوعی که ما گفتیم (که همان باب ملاقات بود) صادق است اما در نوعی که در باب علم است صادق نیست با اینکه ان نوعی که در باب علم است شبیه آن نوعی است که ما گفتیم چون هر دو، نوع هستند و تحتِ آن جنس داخل هستند اما آن جنس در مورد مقدمه ای که مربوط به ما است صادق می باشد و آن جنس در مورد مقدمه ای که مربوط به علم است صادق نیست. آن که در باب ملاقات بود نقض نشد و مقدمه کلیه در آن صادق است اما آنکه در باب علم است نقض شد و مقدمه کلیه در آن صادق نیست. مقدمه کلیه می گوید در یک شی نسبت به دو شی نمی توان دو صفت متضاد جمع کرد ما می گوییم اگر آن دو صفت متضاد، علم و جهل باشد می توان جمع کرد امّا اگر آن دو صفت متضاد، فراغ و اشتغال باشد نمی توان جمع کرد. پس این مقدمه کلیه را در باب ملاقات و فراغ کامل می دانیم و در باب علم کامل نمی دانیم.

ص: ۴۹۳

[نکته: اگر بگوییم «یک چیزی نسبت به شیئی سفید است و نسبت به شیئی سیاه است» این عبارت صحیح نیست چون سفیدی، این جسم را اشغال می کند لذا نمی توان گفت نسبت به چیز دیگر سیاه است مگر اینکه سفیدی را از بین ببرید و سیاهی را جای آن بگذارید].

مصنف می گوید اگر شغل و منعی نبود می توان صفت متضاد را آورد.

توضیح عبارت

(و هذه المقدم لم تناقض و لم تبطل)

این مقدمه که نوعی برای مقدمه کلیه است (یعنی مقدمه ای که در باب ملاقات مطرح است و منظور ما هم همین است) با حرفهای شما نقض نشد و باطل نشد.

(بل دل علی ان جنسها لیس بواجب)

بلکه آن حرفهای شما که ناقض هستید دلالت کرد بر اینکه جنس این مقدمه ای که ما در آن بحث می کنیم واجب نیست.

«لیس بواجب» یعنی واجب القبول نیست. یعنی صادق نیست چون اگر صادق بود واجب القبول می شد.

(و لها اشباه لیست بواجبه)

و برای این مقدمه ما (که نوعی برای مقدمه کلیه بود) اشباهی است که آنها واجب نیستند اینکه تعبیر کنیم به «اشباهی هستند که آن اشباه واجب القبول نیستند و صادق نیستند» تعبیر غلطی است. چون جسم می تواند هم معلوم باشد بالقیاس الی انسان و هم مجهول باشد بالقیاس الی انسان آخر. این، واجب القبول و صادق است چرا مصنف تعبیر می کند که واجب القبول و صادق نیست، مراد مصنف همان است که توضیح دادیم یعنی «این جنس در آن مقدمه واجب نیست» یعنی این مقدمه کلیه در آن مقدمه جزئیه صادق نیست. مقدمه کلیه می گفت دو صفت متقابل بر یک شیء جمع نمی شوند در حالی که دو صفت متقابل که یکی علم و یکی جهل بود در یک سنگ جمع می شوند که نسبت به شخصی معلوم است و نسبت به شخصی مجهول است. پس «لیست بواجبه» صفت به حال متعلق موصوف است، نه اینکه خود این اشباه واجب نیستند. بلکه آن مقدمه کلیه در این اشباه واجب نیست. یعنی آن مقدمه کلیه در این اشباه صادق نیست. لذا این اشباه ناقض آن مقدمه کلیه هستند چون مقدمه کلیه در اینها صدق نمی کند اینها آن مقدمه کلیه را نقض می کنند. پس مراد از «لیست بواجبه» این نیست که خود این اشباه واجب نیستند بلکه آن کلّی و جنس در این اشباه واجب نیست. در حالی که در نوعی که ما داریم بحث می کنیم مقدّمه کلیه واجب القبول است.

«ولها» عطف بر «جنسها» است یعنی «دل علی ان لها اشباه» ترجمه عبارت این است که دلالت کرده برای مقدمه ای که ما بحث می کنیم اشباهی است (یعنی آنها هم انواع همین مقدمه کلیه اند) واجب نیستند (یعنی مقدمه کلیه در آنها واجب نیست و صادق نیست نه اینکه خود انواع واجب و صادق نباشند بلکه صادق اند که می توانند مقدمه کلیه را نقض کنند.

(و هذه المقدمه لم تجب و لم تثبت فی العقل الاول من حیث المعنی الجنسی لها)

کسی اگر اینچنین به مصنف می گوید که شما جنسِ مقدمه مورد بحث خودتان را مطرح نکردید بلکه مقدمه مورد بحث خودتان را مطرح کردید ولی وقتی که مقدمه مورد بحث خودتان را مطرح می کردید چه چیز در نظر شما بود؟ آیا به خود آن مقدمه توجه داشتید یا یک مقدمه کلی در نظرتان بود. شما این مقدمه نوعیه را به خاطر اینکه مقدمه جنسیه را به ذهن مخاطب بیاورد القا می کنید پس مقدمه نوعیه القاء می شود و مقدمه جنسیه اراده می شود و اگر مقدمه جنسیه را اراده کنید اشکال بر شما وارد می شود. مصنف می گوید من مقدمه نوعیه را به عنوان خودش مطرح کردم نه اینکه این مقدمه نوعیه را مطرح کنم تا مقدمه جنسیه را اراده کنم پس نه مقدمه جنسیه را طرح کردم و نه با گفتن مقدمه نوعیه، مقدمه جنسیه را اراده کردم پس بر کلام من اشکالی وارد نمی شود چون کاری به مقدمه جنسیه یعنی مقدمه کلیه نداشتم تا شما اشکال کنید.

ص: ۴۹۵

این مقدمه (که در باب ملاقات است و ما آن را قبول داریم) در بحث ما مطرح نشد به لحاظ آن معنای جنسی که برای خودش است (یعنی ما این مقدمه را به اعتبار معنای جنسی مطرح نکردیم تا شما بگویید که گویا آن معنای جنسی را مطرح کردید و نقض بر ما وارد کنید. ما آن مقدمه را به عنوان اینکه مقدمه مربوط به ملاقات است مطرح کردیم و در این مقدمه به عنوان اینکه مربوط به باب ملاقات است نقضی وارد نمی شود).

«فی العقل الاول»: عبارت مصنف را اینگونه معنی می کنیم: ما در کتاب خودمان این مقدمه نوعیه را برای مقدمه جنسه مطرح نکردیم. ولی مصنف تعبیر به «کتاب خودم» نمی کند بلکه تعبیر به «عقل اول» می کند. مراد از «عقل اول»، عقل بدیهی است یعنی عقل، اولاً ـ به چیزهایی می رسد که آنها بدیهی اند و ثانیا با توجه به آن بدیهیات به چیزهای دیگر می رسد که آنها نظری می شوند. پس عقل اول به معنای این است که عقل با توجه به اولین برخوردی که دارد (یعنی عقلی که مشتمل بر بدیهیات است) یعنی این مقدمه ای که ما می گوییم در عقل اول است یعنی جزء بدیهیات است و عقل اول، ظرف برای بدیهیات است و این در عقل اول است. این مقدمه ما که در عقل اول می آید مستلزم آن مقدمه کلیه نیست یعنی در همان عقل اول، اگر تصور کنید مقدمه ای را که مورد بحث ما است من ببینید مستلزم مقدمه جنسیه و کلیه نیست. این مقدمه نوعیه خودش در عقل اول می آید نه اینکه بدنبالش معنی جنسیه را بیاورد تا شما بر معنای جنسیه نقض کنید. پس مراد از عقل اول، آن عقل اولی که فلک را ایجاد می کند نیست. اول در اینجا به معنای برخورد است یعنی عقل در اولین برخورد با بدیهیات را لحاظ می کنیم چون تعقلِ اول برای عقل نسبت به بدیهیات است و تعقلِ با واسطه و ثانی نسبت به نظریات است.

ص: ۴۹۶

ترجمه: این مقدمه (ای که ما گفتیم و اختصاص به باب ملاقات دادیم) در عقل اول واجب و ثابت است اما در عقل اول به حیث معنای جنسی اش واجب و ثابت نیست.

(بل من حیث هی مخصوصه بالملاقاه)

این مقدمه ای که مورد بحث ما است به این حیث در عقل اول می آید و ما هم به همین حیث آن را مطرح کردیم که مخصوص به ملاقات است (یعنی چون مخصوص به ملاقات شده از آن جنسیت و کلیت افتاده است).

(فان الملاقاه هذا موجَبها)

مراد از «موجَب» مقتضا است. یعنی مقتضای ملاقات این است که اگر آمد اجازه ما بعد را نمی دهد. اما مقتضای علم اینگونه نیست که اگر آمد جهل را راه ندهد. مثلا در این سنگ، علمِ یک انسان می آید جهل انسان دیگر هم می آید. مقتضای علم، این نیست که چیز دیگر را راه ندهد ولی مقتضای ملاقات این است که چیز دیگر را راه ندهد.

ترجمه: ملاقات، این است مقتضایش (یعنی مقتضایش این است که صفت متقابل را راه نمی دهد یعنی اگر ملاقات هست فراغ نخواهد بود، نمی توان گفت بالقیاس الی شیء، ملاقات هست و بالقیاس الی شیء آخر، فراغ است.

نکته: کلمه «موجبها» را به فتح جیم، خواندیم ولی به نسخه خطی مراجعه کردیم یکی از آنها، نسخه مرحوم حکیم جلوه بوده است که کسره گذاشته است ولی بنده نتوانستم موجِب بالکسر را معنی کنیم. چون موجِب به معنای مقتضی و سبب است و موجَب به معنای مقتضا است. آیا این که می گوییم فراغ حاصل نمی شود موجِب ملاقات است یا مقتضای ملاقات است؟ یعنی آیا چون نسبت به چیز دیگر فارغ است باعث ملاقات می شود؟ این را نمی توان گفت باید بگوییم اینکه نمی تواند فارغ باشد مقتضای ملاقات است اگر ملاقات کرد نمی تواند فارغ شود. حتماً در ذهن مرحوم حکیم جلوه چیز دیگر بوده که به فتحه خوانده است و آن معنای دیگر به ذهن بنده نرسیده است.

ص: ۴۹۷

«هذا» یعنی اگر ملاقات آمد دیگر فراغ نمی آید.

ترجمه: مقتضای ملاقات این است که فراغ را اجازه نمی دهد.

خلاصه بحث: پس ملاقات، مقتضی منع از فراغ است. اگر ملاقات را بردارید این اقتضا دیگر نیست. ملاقات، مقتضی این است که ملاقی صفت متقابل نگیرد. حال اگر ملاقات را برداشتید مقتضی منع از صفتِ مقابل وجود ندارد لذا صفت مقابل می تواند بیاید. فقط ملاقات است که اجازه ورود صفتِ مقابل را نمی دهد. یعنی ملاقات، اجازه فراغ نمی دهد. اگر ملاقات را عوض کردید آن که مقتضی منع از صفت مقابل است ملاقات می باشد. اگر برداشتید و صفت دیگر آوردید این مقتضی موجود نیست لذا اجازه دارید صفت مقابل را بیاورید مثلا اگر به جای ملاقات، علم را گذاشتید و نگفتید این شیء ملاقات کرده بلکه گفتید این شیء معلوم شده است، این معلومیت، مقتضی منع نیست یعنی مجهولیت را منع نمی کند و می تواند بیاید اما ملاقات مقتضی منع از فراغ بود.

(و لو کان بدل الملاقاه معنی آخر لکان یجوز ان یکون کل الشیء بالقیاس الی جهه بحال و بالقیاس الی جهه اخری بحال مخالفه لتلک الحال)

اگر به جای ملاقات در این شیء، معنای دیگر و وصف دیگر را می آوردی آن وصف دیگر مانع نمی شد از اینکه مقابل آن بیاید (یعنی ملاقات، مانع می شود. وصف دیگر مانع نمی شود).

«کل الشیء»: کلمه «الشی» الف و لام دارد که در مقابل جزء الشیء است نه اینکه مراد کلّ همه اشیا باشد.

ص: ۴۹۸

ادامه بحث اینکه آیا یک شـی می تواند نسـبت به شـی دوم مشـغول باشد و نسـبت به شـی سوم فارغ باشد/بیان لوازم تداخل/فصل ۲/مقاله ۳/فن ۱/طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۰ سطر ۵ قوله (و لو کان بدل الملاقاه)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا یک شی می توانـد نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/بیان لوازم تداخل/فصل ۲/مقاله ۳/فن ۱/طبیعیات شفا.

گفتیم اگر چیزی مشغول به امری شود نمی تواند مشغول به امر دیگر شود چون نمی توانیم در یک چیز، هم مشغولیت را قبول کنیـم هـم فراغت را قبـول کنیم و چنین بگـوییم که نسبت به چیزی مشغول است و نسبت به چیزی دیگر فـارغ است. اشـکال کردنـد و موارد نقض نشان دادند. گفتیم که این موارد نقض بر کلّیِ آنچه که ما می گوییم وارد می شود نه بر آنچه که ما می گـوییم. مطلـبی که مـا می گوییم نوعی از آن کلی است و بر این نوع اشـکال وارد نمی شود بلکه بر آن کلی اشـکال وارد می شود. سپس انواع دیگری را گفـتیم که مصـداق آن کلی نیسـتند ولی نوعی که مورد بحث مـا هست گفـتیم مصـداق آن کلی است. آن کلّی عبارتست از اینکه یک شـیء نمی تواند نسبت به دو چیز، دو صـفت متقابل داشته باشد. در باب علم گفتیم که نوع برای این کلی نیست. در بـاب یمین و یسـار گفـتیم نوع برای این کلی نیست. در بـاب ملاقـات گفتیم نوع این کلی هست. سپس می گـوییم اگر ملاقـات را بر داریم و چیز دیگر به جـای ملاقـات بگـذاریم آن کلی، صـدق نمی کنـد یعنی نمی توانیم بگوییم این شـیء نسـبت به دو شیء، دو صفت متقابل ندارد بکله این شیء نسبت به دو شیء می تواند دو صفت متقابل داشته باشـد. (مـا فقـط در حـدی که مطـالب گذشـته تـذکر شود توضـیح می دهیم) پس اگر چیزی غیر از ملاقـات به جـای ملاقـات گذاشـته شود قانونی درست می شود که این قانون، مصـداق آن قاعده کلیه نیست بلکه ناقض آن قاعده کلیه است. ولی شـرط دارد و شـرطش این است که آن حالتی که برای این شـی پیـدا شـده و غیر از ملاقات است، شُغل و منعی ایجاد نکند یعنی این شیء را پُر نکنـد و مـانع از پـذیرش چیز دیگر نشود. در مـا نحن فیه وقتی جسـمی به وسـیله جسم دیگری پُر می شود مـانع می گردد از اینکه جسم سومی بیایـد حـال اگر حـالت دیگری غیر از ملاقـات اتفاق افتاد که آن حالت، پُر کننـده این شـیء نبود و مانع از پذیرش شـی دیگر نبود در اینصورت می توانیم بگوییم که این شیء واحد نسبت به دو شیء، دو صفت متقابل دارد آن قاعـده که می گفت نمی توانـد دو صـفت متقابـل داشـته باشـد را مربوط به مثـل ملاقـات کردیم اما در غیر ملاقات می گوییم صفت متقابل می تواند داشته باشد ولی شـرطش این است که آن حالت، شاغل نباشد یعنی مثل ملاقات نباشد. ملاقات، شاغل است یعنی وقتی شیئی بـا شـیئی ملاقات می کنـد آن شـیءِ ملاقی، پُر می شود اگر حالتی مثل حالت ملاقات باشـد اجازه نمی دهد امر سوم وارد شود اما اگر حالتی مثل حالت ملاقات نباشد مثلا پدر برای فلان شخص است. حالت پدر بودن شاغل نیست یعنی می توانـد در عین اینکه پـدر باشـد پسـر برای شـخص دیگر باشـد یعنی اینطور نیست که این حالت، او را پُر کند و اجازه هیچ صـفت دیگر به او ندهد. اما ملاقات، شـیء را پُر می کند واجازه نمی دهد صـفت متقابل بیاید حتی صـفت همسان را هم اجازه نمی دهد یعنی ملاقات دیگر را اجازه نمی دهد فراغ هم اجازه نمی دهد. ولی مثل عبد بودن و عالم بودن صفاتی هستند که شـیء را پُر نمی کنند و علاوه بر اینکه پُر نمی کنند اجازه آمدن صـفت مقابل یا صـفت مماثل را می دهند. مثلا می گوییم این شـیء برای نفس من معلوم است و برای نفس دیگری هم معلوم است یا مجهول است یا مثلا این شخص پدر برای شخصی

است و پدر برای شخص سومی هم هست یا پسر برای شخص سومی است پس صفات مماثل و متقابل با هم جمع می شوند ولی بالقیاس الی شیئین.

ص: ۴۹۹

سپس مصنف عبارت را عوض می کند و می فرماید این صفت و این حالت، شیئی نباشد که گاهی بعضِ چیزی را و گاهی کلِّ چیزی را پُر و اشغال کند. (این، تکرار همان مطلب است ولی کمی وسیعتر بیان می فرماید) یعنی ملاقات بالتمام وملاقات ناقص نباشد چون ملاقات ناقص اگر چه نسبت به آن جایی که ملاقات نشده اجازه فراغ و اجازه ملاقات دیگر می دهد ولی خود ملاقات طوری است که اگر بعض را گرفت می تواند کل را بگیرد.

سپس مصنف اضافه می کند و می فرماید ممکن است یک چیزی، کل را بگیرد اما مستقردر کل نشود یعنی بالقیاس، عوض شود. مثلا شاغل، کل این مشغول را می گیرد و با قیاس هم نمی توان آن را عوض کرد. نمی توان گفت این شیء بالقیاس به چیزی مشغول است و بالقیاس به چیزی مشغول نیست چون اگر مشغول است مشغول می باشد و فراغت برای آن نیست. اما اگر یک امر نسبی بود می گوییم نسبت به چیزی اینگونه است و نسبت به چیزی طور دیگر است. یعنی اگر حالت، حالت نسبی باشد ولو کلّ شیء را گرفته اما چون می تواند نسبت به چیز دیگر ندیده گرفته شود اشکالی ندارد. پس یا باید این حالتی که وارد می شود شاغل و مانع نباشد و یا اگر کل راگرفت باید طوری باشد که استقرار در شیء نداشته باشد و با قیاس بتوانیم آن را عوض کنیم. یعنی کل را با قیاس بتوانیم خالی کنیم که این کل، با قیاسی خالی است و با قیاسی، پُر است. اگر امر نسبی باشد که با قیاس بتوان آن را عوض کرد اشکالی ندارد.

ص: ۵۰۰

پس در جایی که حالتی بر شـیء عارض می شود و آن حالت، نسبی نیست بلکه نفسـی است و شاغل و مانع است چنین حالتی اگر اتفاق بیفتد مصداقی برای آن قاعده کلی درست می شود که می گفت یک شـیء نمی تواند دو صـفت متقابل را بالقیاس الی شـیئین بگیرد. اما اگر اینچنین نباشد یعنی یا نفسـی نباشد یا اشغال کننده و مانع نباشد در اینصورت مصداق برای این قاعده کلی نیست و نمی توان گفت که این شیء نمی تواند دو صفت متضاد را بالقیاس الی شیئین پیدا کند بلکه می گوییم می تواند دو صفت متضاد را بالقیاس الی شیئین پیدا کند.

بیان مثال: مثلا قوه باصره را فرض کنید که جسمانی است و روحانی نیست. می تواند کلّ این قوه باصره پُر شود یعنی وقتی که ما به یک نقطه نگاه می کنیم آن نقطه که مبصَر ما است کل قوه باصره ما را پُر کرده است اما این یک امر بالقیاس است یعنی اینطور نیست که کاملا باصـره را پُر کرده باشد و هیچ چیز را نپذیرد. ما می توانیم بگوییم باصـره ما که الان نسبت به این شیء پُر شده ممکن است نسبت به چیز دیگر جا داشته باشد. (اینها مثالهای خوبی نیست ولی ما بیان کردیم)

صـورت مبصَر، چشم من را پُر کرده و اجـازه نمی دهـد که من چیز دیگر را نگـاه کنم مگر اینکه آن تمرکزی که روی مبصـر دارم را عوض کنم در اینصورت چیز دیگر درست می شود پس نسبی به این معنی شـد که چشم ما به این شـیء دوخته شود و سپس به شـیء دیگر دوخته شود. این را نسـبی می گوییم یعنی اینطور نیست که این صورت مبصـره، چشم مـارا پُر کنـد و رها نکند بلکه نسبی است چون اگر چشم ما به سـمت او دوخته شود آن را پُر می کند و اگر به سمت چیز دیگر برود. چیز دیگری چشم ما را پُر می کنـد. پس مانعی نـدارد که بگوییم چشم ما الان نسـبت به فلان چیز، باصـر است و نسـبت به فلان چیز باصـر نیست. یعنی برای آن فراغ می گذاریم چون امر را نسبی می گیریم. مثال دیگر: با توجه به آنچه مصنف در علم النفس شفا می گوید که با دخالت نور، رنگها مختلف می شوند. اگر مثلا جسـمی را مشـغول به رنگی کنیم این رنگ برای جسم، شُغل است ولی همین جسـمی که الان متوجه نوری است طوری قرار می دهیم که نور، به صورت دیگر وارد شود یعنی الان نور، مسـتقیم می تابد حال طوری قرار بدهیم که نور از پهلو بتابد در این صورت رنگ، مقداری عوض می شود یعنی آن که شاغل بود الان شاغـل نیست. یعنی نسبت را که عوض کردیم شـغل عوض شـد. می توانیم بگوییم همین جسـمی که فعلاـ رنگ سـفید گرفته نسـبت به نور دیگری رنـگ زرد را می گیرد و الاـن هم متصف به سـفیدی و هم به زردی می شود ولی با اختلاف نسبت و با اختلاف توجهی که می شود.

ص: ۵۰۱

این، مستقر نیست چون با نور عوض می شود اگر مستقر بود و با هیچ چیز عوض نمی شد می توانستیم بگوییم نسبی نیست لذا این شغل مانع پذیرش صفت دیگر است اما چون نسبی است یعنی رنگ با نور و نحوه تابش نور عوض می شود می توانیم بگوییم شغل است ولی شغل نفسی و مستقر نیست بلکه شغل نسبی است که با تعویض نسبت عوض می شود.

توضیح عبارت

(ولو کان بدل الملاقاه معنی آخر لکان یجوز ان یکون کل الشی بالقیاس الی جهه بحال و بالقیاس الی جهه اخری بحال مخالفه لتلک الحال)

اگر در نوعی که نوع آن قاعده کلیه است به جای ملاقات، امر دیگر و حالت دیگر بگذاریم که کلِّ یک شی بالقیاس به جهتی، در یک حالی باشد و بالقیاس به جهت دیگر، به حال مخالف آن حال باشد (یعنی ممکن است یک شیء نسبت به دو شیء، دو صفت متقابل رابگیرد تا مصداقی برای آن قاعده کلی نباشد اما این، شرط دارد که با «اذا کانت تلک الحال» بیان می کند.

(اذا کانت تلک الحال لا توجب شغلا و منعا اصلا و کان لایوجب شغلا یتعاطی بحال الکل و بحال البعض)

به شرطی که آن حالتی که ما به جای ملاقات قرارش دادیم باعث شغل و منع نشود اصلا.

این ملاقاتِ جسم با جسم، باعث شغل آن جسم ملاقی می شد و باعث منع ملاقی از پذیرش ملاقات دیگر می شد اما اگر الان حالتی یا صفتی پیدا کردید که برای یک شیء آمد و آن شیء را پُر نکرد و منع نکرد بلکه اجازه داد که حالتی مثل آن یا خلاف آن بگیرد (مثل علم که حالتی برای این جسم است اما این معلومیت برای این جسم طوری نیست که این جسم را از صفت دیگر منع کند. این، با اینکه معلوم ما است می تواند معلوم برای شخصِ دیگری قرار بگیرد و یا برای شخص دیگری مجهول دیگری باشد. پس هم صفت معلومیت را پیدا می کند هم صفت مجهولیت را پیدا می کند زیرا معلومیت، حالتی نیست که شغل و منع بیاورد. اینطور نیست که اجازه صفت دیگر ندهد بلکه هم اجازه صفت دیگر -که مماثل است- می دهد، یعنی آنچه معلوم من است معلوم دیگری هم می شود هم اجازه صفت مخالف را می دهد همچنین در مثال پدر بودن می گوییم این موجود، پدر است و پدر بودن اشغال نمی کند و مانع از پذیرش صفت دیگر نمی شود بلکه نسبت به این انسان پدر است و نسبت به آن انسان هم پدر است یا نسبت به این انسان پدر است و نسبت به آن انسان دیگر پدر نیست.

ص: ۵۰۲

«اصلا» یعنی نه جزء را پُر می کند نه کل را. از عبارت بعدی که کل و بعض را مطرح کرده ما هم «اصلا» را به همین معنی گرفتیم.

(و کان لا- یوجب شغلا یتعاطی بحال الکل و بحال البعض): تعاطی به معنای دست به دست دادن است. مصنف می خواهد اینطور بگوید که گاهی شغل اینطور است که کل را می گیرد و گاهی بعض را می گیرد کانّه کل و بعض، این شغل را دست به دست می دهند یعنی یکبار این شغل برای بعض پیدا می شود و یکبار این شغل برای کل پیدا می شود.

مصنف می گوید که اینچنین نباشد چون شغلی که مورد بحث ما است اینگونه می باشد که گاهی جسمی که می آید نصف جسم قبلی را پُر می کند و گاهی هم کل آن را پُر می کند. این شُغلی است که دست به دست داده می شود بین بعض این جسم ملاقی و کل آن جسم ملاقی. اگر این حالت باشد مزاحمت هست چون اگر چه در وقتی که بعض را اشغال کرده جا برای صفت متقابل گذاشته ولی این که می تواند بعض را اشغال کند چون با کل، دست به دست می دهد می تواند کل را هم اشغال کند اینطور نیست که در بعض متوقف شود. آن شغلی که در بعض آمده متوقف در بعض نمی شود بلکه در کل هم می رود و اگر در کل رفت جلوی صفت دیگر را هم می گیرد.

مصنف شرط می کند که اینگونه نباشد یعنی اینطور نباشد که بتواند بعض و کل را شامل شود.

ص: ۵۰۳

مصنف در گذشته گفت اصلا شغل نیابد مثل ابوت که اصلاً شغل نمی آورد نه بعض را و نه کل را یعنی به این انسان نمی توان گفت که کل آن مشغول به ابوت شده یا بعض آن مشغول به ابوت شده بلکه هیچ چیز این انسان مشغول نشده است، اما یک چیز دیگر است که ممکن است بعض را بگیرد و در نتیجه می تواند کل را هم بگیرد در اینصورت می توانیم بگوییم بعض آن مشغول شده و کل آن مشغول شده.

آن صفتی که می آید باید اینطور باشدکه اصلا مشغولیت نیابد و مشغولیت بعض را هم نیاورد چون اگر مشغولیت بعض را آورد با کل دست به دست می دهد و مشغولیت کل را هم می آورد.

سپس می فرماید اگر شاغل کل شد نفسی نباشد بلکه نسبی باشدکه اگر نسبی بود اجازه صفت دیگر را می دهد.

پس مصنف سه مطلب را به عنوان شرط می گوید ۱ _ اصلا شاغل نباشد ۲_ شاغل بعض نباشد ۳ _ اگر شاغل بعض بود و در نتیجه شاغل کل شد نسبی باشد و نفسی نباشد. چنین حالتی اگر آمد و صفت برای یک شیئی شد آن شیء می تواند صفت مقابل را هم بگیرد در اینصورت مصداقیت برای قاعده کلی ندارد.

ترجمه: زمانی که آن حال موجب نباشد شغل و منع را اصلا (مثل ابوت و علم باشد) و موجب نشود این شغل که به حال کل و حال بعض، دست به دست داده شود (یعنی گاهی از اوقات حالتی قرار بگیرد برای کل و گاهی هم حالت برای بعض قرار بگیرد.)

ص: ۵۰۴

(اذ كان الشغل للكل امرا بالقياس ليس امرا فی نفسه)

نسخه صحیح «او کان» است.

مصنف با این عبارت اشاره به فرض سوم می کند که گفتیم و آن این بود که اگر کل را شاغل شد نفسی نباشد بلکه نسبی باشد. اگر نسبی بود اجازه می دهد که صفت دیگر بیاید چون نسبت عوض می شود و صفت دیگر می تواند بیاید. اما اگر نفسی بود دیگر عوض نمی شود. وقتی این حالت در این موصوف، ذاتی بود (مراد از ذاتی یعنی مستقر شد) با نسبت، عوض نمی شود پس نمی توان حالت دیگر آورد. اما اگر این حالت، ولو شاغل بود ولی نسبی بود (یعنی در موصوف، مستقر نشد بلکه توانست با تعویض نسبت، عوض شود ما می توانیم نسبت را عوض کنیم و این حالت را با حالت دیگر جمع کنیم و بگوییم این شیء نسبت به فلان چیز، این حالت را دارد و نسبت به فلان چیز دیگر، حالت مقابل را دارد. چون امر، امر نسبی است و با نسبت عوض می شود اما اگر نفسی و ذاتی باشد نمی توان از ذات جدا کرد پس نمی توان گفت این چیز نسبت به شیئی این حالت را دارد و نسبت به شیئی حالت مقابل را دارد پس با تعویض نسبت، این حالت را رها نمی کند. و وقتی این حالت را رها نکرد حالت دیگر نمی توانیم به او بدهیم.

ترجمه: شاغل کل بودن امری باشد بالقیاس، نه اینکه امر فی نفسه باشد (یعنی امر نفسی و ذاتی نباشد بلکه امر بالقیاس و نسبی باشد. مراد از ذاتی در اینجا در مقابل اضافی است یعنی مستقر باشد نه عَرَضی.

ص: ۵۰۵

(فان المشغول الممنوع عن مماسه شی آخر لایکون مشغولا عن شی دون شی)

ما مشغول را دو قسم کردیم، اولا گفتیم که بعضی چیزها مشغول نمی شوند مثلا این شی معلوم شد. این معلومیت برای این شی، مشغولیت نمی آورد ثانیا بعضی چیزها مشغول می شوند ولی ممنوع نمی شود مثل رنگی که مثال زدیم. جسم، مشغول به رنگ می شود ولی از رنگ دیگر ممنوع نمی شود اما بعضی اوقات هم مشغول و هم ممنوع می شود. آن که مشغول و ممنوع شد دیگر نمی تواند صفت متقابل را قبول کند. یعنی نمی توان گفت نسبت به شیئی مشغول است و نسبت به شیئی فارغ است. چون آن مشغولیت، مشغولیتِ نسبی نیست بلکه مشغولیت مستقر است و لذا مانع می شود یعنی این شیئی که الان مشغول شده ممنوع از تماس و ملاقات با دیگری است.

«فان المشغول الممنوع»: مصنف هم قید مشغول می آورد و هم قید ممنوع می آورد چون یک چیز ممکن است که اصلا مشغل نباشد لذا قید مشغول را ندارد و یک چیز ممکن است که مشغول باشد اما ممنوع نباشد و با نسبت بتواند شغل خودش را عوض کند آن هم قید ممنوع را ندارد اما آن که هم قید مشغول و هم ممنوع را دارد نمی تداند صفت متقابل را بپذیرد

ترجمه: مشغولی که ممنوع از مماسه دیگر است مطلقا مشغول است نه اینکه نسبت به شیئی مشغول باشد و نسبت به شیئی دیگر مشغول نباشد

ص: ۵۰۶

(فانه من حیث هو مشغول لا یماسه شیء البته و من حیث هو فارغ یماسه کل شیء)

چون مشغول است با هیچ چیز تماس نمی گیرد. اگر فارغ باشد می تواند تماس بگیرد ولی فارغ نیست.

ترجمه: از این جهت که مشغول است چیزی با او تماس نمی گیرد و از این حیث که فارغ باشد هر شیئی با او تماس می گیرد(اما آیا می تواند این دو حیثیت را با هم داشته باشد؟ چون مشغولیت یک امر مستقر است نمی تواند دو صفت را با هم داشته باشد یعنی هم مشغول و هم فارغ باشد. یا چون فراغ صفت مستقر است نمی تواند هر دو را داشته باشد).

تا اینجا بحث ملاقات تمام شد و ثابت شد که ملاقات، شاغلِ مانع است و آن ملاقی را مشغولِ ممنوع می کند و لذا اجازه صفت دیگر به آن نمی دهد حال مصنف به سراغ مثالی می خواهد برود که خصم گفت یعنی به سراغ مثال علم و جهل می رود و آن را مطرح می کند و در آنجا ثابت می کند که شغل و منعی نیست لذا یک شی را چندین نفر می توانند بدانند. همچنین یک شی را ممکن است یک نفر بداند و یک نفر جاهل باشد که این را در جلسه بعد می گوییم.

بیان فرق بین ملاقات دو شی و معلومیت یک شی نسبت به دو شخص/ بیان لوازم تداخل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعات شفا. ۹۲/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۸۰ سطر ۹ قوله (فاما المجهول)

ص: ۵۰۷

موضوع: بیان فرق بین ملاقات دو شی و معلومیت یک شی نسبت به دو شخص/ بیان لوازم تداخل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعات شفا.

گفتیم اگر شیئی با شی دیگر ملاقات کند به نحو ملاقات تام چون ملاقی پُر می شود نمی تواند ملاقی دیگر را بپذیرد و از اینجا یک قاعده کلی می خواست استفاده بشود که شیء اگر صفتی را گرفت نمی تواند نسبت به شی دیگر صفت متقابل را بگیرد. این شی اگر نسبت به شیئی صفت مشغولیت را گرفت نمی تواند نسبت به شی دیگر صفت فراغ را بگیرد. سپس گفتیم این قاعده کلی صحیح نیست و نقض می شود مثال به باب علم و باب یمین و یسار زدیم که امر اضافی بودند ولی گفتیم این قاعده ای که ما در باب ملاقات داریم صحیح است و نقض نمی شود حاصلِ توضیحات ما این بود که بین باب ملاقات و باب علم فرق است. علم داخل در آن قاعده کلی و مصداق برای آن نیست ولی ملاقات، مصداق آن قاعده کلی هست. قاعده کلی این بود که شیئی نمی تواند نسبت به دو شی، دو صفت متقابل داشته باشد. این، در ملاقات صادق است که شیءِ ملاقی نسبت به شیئی اگر صفت ملاقات دارد نمی تواند نسبت به شی دیگر فراغت داشته باشد پس این شی ملاقی نمی تواند نسبت به شیئین دو صفت متقابل (یعنی فراغ و شغل) را داشته باشد اما این در باب علم صادق نیست زیرا یک شی می تواند نسبت به دو نفس، صفت معلومیت و مجهولیت داشته باشد. این شی را کسی عالم است پس معلوم می شود. و این شی را کسی جاهل است پس مجهول می شود.

آن شـی که خارج است نسبت به دو نفس می تواند دو صفت متقابل (معلومیت و مجهولیت) داشته باشد پس بین باب ملاقات و باب علم فرق است.

تا الان بحث در ملاقات داشتیم و ثابت کردیم که حکم در ملاقات چیست و گفتیم با فراغ جمع نمی وشد مگر در صورتی که ملاقات را یک امر اضافی بدانیم یعنی بگویید این شیء نسبت به این ملاقات دارد و پُر است به طوری که بتواند نسبت به اشیاء دیگر خالی باشـد. اما اگر پُر شد واقعا پُر است و نسـبت به همه چیز پُر است. این صـفت، صـفت نفسـی می شود و با چیز دیگر جمع نمی شود. الان می خواهیم توضـیح بـدهیم که باب علم با باب ملاقات فرق می کنـد. مجهولیتِ سـنگی که مثلا درخارج هست را در نظر بگیرید این مجهولیت صفتی نیست که در این سنگ مستقر باشد. ملاقات، صفتِ مستقر بود یعنی این سنگ یا سنگ دیگر ملاقات کرده بود و الان پُر بود نمی توانیم بگوییم نسـبت به چیزی خالی است و نسبت به چیزی پُر است بله با چیز دیگر ملاقات نکرده ولی با این شـی ملاقات کرده ولی خود آن را که ملاحظه کنید می بیند پُر است نه اینکه بگویید نسـبت به چیزی خالی است و نسبت به چیزی پُر است بلکه نسبت به همه چیز پُر است یعنی اصلا نسبت سنجی نمی شود بلکه گفته می شود که پُر است چون پُر بودن امر نسبی نیست بلکه امر نفسـی است اما معلومیت و مجهولیت امر نسبی است یعنی نسبت به این شخص معلـوم اسـت و نسـبت به شـخص دیگر مجهـول است. معلـومیت و مجهـولیت صـفتی نیست که اگر به این سـنگ تعلق گرفت مـانع بشـود از اینکه این سـنگ متصـف به صـفت دیگر شود. این سـنگ در عین اینکه متصف به معلومیت و مجهولیت است می تواند متصف به مقابل آن شود چون معلومیت و مجهولیت مسـتقر و امر نفسـی نیسـتند بلکه امر نسبی است و به همین جهت است که این شـی هم می توانـد معلوم باشـد برای این انسان و هم معلوم باشـد برای انسان دیگر. در حالی که این جسـم اگر پُر بود نمی تواند با چیز دیگر پُر باشد. و همچنین این شی می تواند برای این انسان معلوم باشد و برای انسان دیگر مجهول باشـد یعنی هم می توانـد چنـد معلـومیت را قبـول کنـد که صـفات متمـا ثلنـد هم می توانـد صـفات متقابـل (یعنی معلـومیت و مجهولیت) را قبول کنـد. بر خلاف سـنگی که می خواهـد پُر شود که آن سـنگ فقط یک ملاقات را قبول می کنـد و ملاقات دیگر و فراغ دیگر را هم قبول نمی کند. نه صـفات متماثل قبول می کند نه صـفات متقابل را قبول می کند علتش این است که نفسـی است و نسبی نیست چون وقتی این کاسه آب، پُر است واقعا پُر است نمی توان گفت نسبت به چیزی پُر است و نسبت به چیزی خالی است این فرقی است که بین ملاقات و معلومیت می گذارند.

ص: ۵۰۹

[به نحوه تقابل بین شغل و فراغ یا معلومیت و مجهولیت کار نداریم به خود آن صفت کار داریم که اگر آن صفت، نفسی است و شیئی را واقعا پُر می کند صفت دیگر نمی آمد نه متماثل نه متقابل. اما اگر صفتی واقعا پُر نمی کند صفت اضافی است و بالاضافه به شیئی این صفت است و بالاضافه به شیئی این صفت نیست.]

توضیح عبارت

(فاما المجهول فکونه مجهولا لیس امرا یستقر فیه البته)

بعد از اینکه بحث ملاقات و مماثل تمام شد وارد در بحث مجهول شود و می خواهد بین ملاقات و مجهول بودن فرق بگذارند.

ترجمه: (آن شیئی که در خارج است و نزد انسانی مجهول است) مجهول بودنش امری نیست که در آن مستقر باشد بلکه امری اضافه است (مثل ملاقات نیست که امر نفسی و ذاتی بوده. مراد از ذاتی، ذاتی در مقابل اضافی است)

(بل هو مضاف الی شیء)

این مجهول، مضاف به شیء است پس امری اضافی است.

(و لذلك لا یمنع ان یعلمه ای عالم کان بای عدد کان من العلم)

ضمیر «کان» به «عالم» بر می گردد.

«لذلك»: یعنی چون امر اضافی است.

ترجمه: چون امر اضافی است این مجهولیت منع نمی کند که بداند این شی مجهول را هر عالمی که باشد. و هر عدد از عالم که بیاید می تواند به این شی عالم شود (چون مجهولیت این شی را پر نکرده بود و مانع از معلومیت نمی شود لذا هر شخص می تواند به این شی عالم شود ولو فلان شخص جاهل ا ست.)

ص: ۵۱۰

«من العلم» متعلق به «لا- یمنع» است و «من» به معنای «ناحیه» است یعنی برای ابتدائیه است. اینگونه معنی می کنیم که از ناحیه علم منعی حاصل نیست (حال از ناحیه دیگر منعی باشد اشکال ندارد یعنی این علم طوری نیست که از آمدن ممنوع شود و آن جهل هم طوری نیست که از آمدن ممنوع کند. بلکه با هم جمع می شوند.

(لا کالجزء الذی لهم فانهم قصروا امکان مماسته علی اشیاء معدوده)

تعبیر به جزء می کند. ما تعبیر به جسم هم می کردیم. مصنف ملاقی را ذکر می کند ولی فرض می کند که جزء باشد چون بحث جزء لا- یتجزی را در پیش داریم و بعدا به تداخل دو جزء قائل می شویم اگر چیزی داشته باشیم، لذا بحث از جز می کند.

توضیح: کسانی که مقابل ما هستند و جز لا- یتجزی را اجازه می دهند. اینها اگر جزئی را با جزء دیگر مماس دیدند اجازه تماس جزء سوم را نمی دهند چون می گویند این جزء با جزء مجاورش که معین است مماسه دارد نه اینکه با هر جزئی مماس باشد ما گفتیم این سنگ به هر علمی، قابلیت دارد که موصوف شود اما این جزء که مماسه یعنی موصوف شد (یعنی مماس با مجاورش شد) نمی تواند با بقیه، مماس شود البته جزء را فرض کنید که تداخل در آن نیست یا اگر تداخل کرد آن تداخلی که حجم در حجم می کند مانع نمی شود. اما تداخلی که ذوالحجم در ذوالحجم می کند (چون کسانی که قائل به جزء لا یتجزی هستند جزء را ذوالحجم می دانند مثل ما جز را بی حجم نمی دانند) می گوید این جزء حجم کم دارد لذا تجزیه نمی شود وقتی حجم داشته باشد تداخلی که حاصل می شود تداخل ذوالحجمین است که حجم را باید بزرگ کند و شی را باید پُر کند اما اگر تداخل، تداخل غیر ذی الحجمین بود، پُر نمی شود مثل نقطه ای که روی نقطه ای بگذاری حجم ندارد لذا نقطه های فراوانی که بگذاری حجم اضافی پیدا نمی کند.

ص: ۵۱۱

پس جزئی که اینها مطرح می کنند جزء لایتجزی است که دارای حجم است این جزء با یک اشیاء خاصی (مثلا با اطراف و مجاور خودش) مماس می شود و وقتی با اشیاء خاصی (مثلا با اطراف و مجاور خودش) مماس شد با اشیاء دیگر مماس نمی شود چون مماس، آن را پُر می کند و مماس امر نفسی، است نه نسبی لذا اگر مماس آمد مماسه دیگر را اجازه نمی دهد.

ترجمه: (ضمیر «لهم» به کسانی که قائل به جزء هستند بر می گردد) اینها منحصر کردند امکان مماسه جزء را به اشیاء معینه ای (و گفتند این جزء می تواند با اشیاء خاصی تماس پیدا کند. مراد از اشیاء خاص، همان اشیایی است که مجاور آن قرار گرفته است.)

(و بالجمله لایوجب ذلک فی العلم منعا البته)

«ذلک» را عبارت از «منع الجزء» گرفتند، محشین تماما «ذلک» را به این بر گرداندند و گفتند «ای المنع فی الجزء».

موجب نمی شود این منعی که در جزء است درعلم منعی را (این منعی که در جزء است منع نفسی است که درعلم، منعی ایجاد نمی کند چون درعلم، منع نفسی درست نمی شود زیرا علم، امر نفسی نیست) یعنی آن نحوه منعی که در جزء بود در علم، حاصل نیست و باعث منع علم نمی شود)

(ولو اُوجَب منعا متناولا لامر غیر متجزی بوجه من الوجوه لما علم شی)

ضمیر «اوجب» را به «مجهولیت» بر می گردانیم.

«بوجه» متعلق به «غیر متجزی» است یعنی چیزی که به هیچ وجه تقسیم نمی شود.

ص: ۵۱۲

در نسخه فعلی «لما علمه» است. اما می توان «لما علم» هم خواند.

اگر آمدن علم، ایجاب کند منعی در باب علم را (بعد از «منعا»، «فی العلم» را در تقدیر می گریم. یعنی لو اوجب منعا فی العلم یعنی آن منع در جزء، منعی در باب علم را ایجاب کند یا آمدن علم، منعی در باب علم را ایجاب کند) منعی که شامل شود امر غیر متجزی را یعنی این منعی که در جزء بود در علم بیاید و بخواهد شامل شود منع در علم را (یعنی مانع علم شود) اگر علمی در شیئی آمد و خواست مانع ورود علم دیگر شود لازم است که این شی را شخص دیگر نداند.

اگر این مجهولیت مانند ملاقات باشد (یعنی موجب منع از علم شود) لازمه اش این است که هیچ کس، شیء معلوم را نداند چون مجهولیت آن شی را پُر کرده و قابلیت ندارد معلومیت را بگیرد لذا هیچکس آن را نمی داند حال اگر معلومیت آن را پُر کرد معلومیت دیگر نمی تواند آن را پُر کند لذا غیر از آن کسی که آن را می دانست شخص دیگر نمیتواند آن را بداند.

درحالی که این بالوجدان باطل است چون این مجهول را دیگران می توانند بدانند. شیءِ معلوم را هم دیگران می توانند بدانند. از اینجا می فهمیم علم، آن شغلی را که ملاقات آورده نمی آورد.

ترجمه: اگر این منعی که در جزء است منع در علم را ایجاب کند منعی که بتواند امر غیر متجزی (یعنی علم) را شامل شود (چون می خواهداز علم، منع کند وعلم هم غیر متجزی است، گاهی می گوییم این علم، منع از چیزی می کند این از بحث ما بیرون است اما این منعی که شما می آورید می گویید این جهل، منع از علم می کند و علم را امر غیر متجزی می دانند. متجزی یعنی جزء بردار است و تقسیم پذیر و ما دی است و غیر متجزی یعنی غیر مادی است و علم هم غیرمادی است) لازم می آید که این مجهول را عالم دیگر نداند.

ص: ۵۱۳

اگر «لما علمه شیء» بخوانیم اینگونه معنی می کنیم: لازم می آید که این معلوم را، عالم دیگر نداند. اگر «لما علم شی» بخوانیم اینگونه معنی کنیم: لازمه اش این است که هیچ چیز دانسته نشود چون همه چیز در ابتدا مجهولند لااقل برای انسانی که کودک است همه چیز مجهول است پس همه چیز متصف به مجهولیت هستند و مجهولیت، همه چیز را پُر کرده و شخص که بزرگ می شود به چیزی نباید عالم شود چون همه چیز سابقه مجهولیت دارند یا همه چیز سابقه معلومیت برای خدا «تبارک» دارد و کسی دیگر بعد از او نمی تواند عالم شود چون علم پُر کرده است.)

صفحه ۱۸۰ سطر ۱۳ قوله (علی انه لاحاجه)

تا اینجا مصنف بین ملاقات و علم (یا ملاقات و جهل) فرق گذاشت. و فرق را بیان کرد که در ضمن فرق، مطلب را اثبات کرده سپس مصنف در اینجا می فرماید که ما اصلا احتیاج به بیان نداریم و لازم نیست فرق بگذاریم فرق، بیّن است و اگر ما الان مطلب را تبیین کردیم به خا طر این نبود که مطلبِ نظری را به ذهن شما بدهیم بلکه ما مطلب بدیهی را بیان کردیم و فرق بین باب علم و باب ملاقات روشن است ما توضیح دادیم که یکی نسبی است و یکی نفسی است و الا اگر به هر شخص القا کنید می فهمد که یک شی می تواند در عین معلوم بودن نزد شخصی، مجهول در نزد شخص دیگر باشد و بگویید شیئی پُر شده و نمی تواند پُری دیگر را قبول کند یا بگویید شیئی معلوم شده ولی می تواند مجهول بودن دیگر را قبول کند.

پس این فرق واضح است و لازم به گفتن نبود.

(علی انه لاحاجه بنا الی ابانه هذا الفرق)

«ابانه» یعنی بیان کردن نه به معنای «جداکردن».

(فان الذی نقوله فی امر الملاقاه بالاسر من انه اذا شُغل شُغل الجمیع و ان لم یُشغِل لم یُشغِل شیئا هو بیّن بنفسه و بیّن خلافه فی امر العلم)

آن که در باب ملاقاتِ بالاسر گفتیم بنفسه بیّن است و احتیاج به بیان ندارد تا آن را بیان کنیم. آنچه که ما در باب ملاقات بالاسر گفتیم دو مطلب است:

۱ ـ آن ملاقی اگر مشغول شود منع می کند همه را. اگر «شَغَل» بخوانیم اینگونه معنی می کنیم: اگر چیزی مشغول کند ملاقی را، مشغول می کند همه ملاقی را (یعنی همه آن را پُر می کند و چیزِ خالی نمی گذارد و اگر «شُغل» بخوانیم اینگونه معنی می کنیم: وقتی شیئی پُر شد از همه چیز منع می شود و هیچ چیز را قبول نمی کند. هر دو (شَغَل و شُغِل) صحیح است. ولی اگر مجهول بخوانیم بهتر است.

۲ ـ اگر این مُلاقا پر نشد و فارغ بود، هیچ چیز را منع نمی کند یعنی با همه چیز می سازد)

عبارت «اذا شغل شغل الجمیع» را محشین اینگونه معنی کردند: «ای من حیث هو مشغول لا یماسه شیء» یعنی این محشی، مجهول معنی کرده.

«و ان لم یشغل لم یشغل شیا» را محشین اینگونه معنی کردند «و من حیث هو فارغ یماسه کل شیء» یعنی وقتی مشغول نیست و فارغ است با همه اشیاء نسبت مساوی دارد و همه را می تواند به عنوان شاغل بپذیرد ولی وقتی به وسیله شاغل پُر شد از همه اشیاء ممنوع است و هیچ شاغل دیگر را نمی تواند بپذیرد. این مطلبی است که در باب ملاقات گفتیم.

ص: ۵۱۵

«بین خلافه فی امر العلم» یعنی خلاف این در امر علم، بیِّن است که اگر علم آمد این معلوم از وصفِ معلومِ دیگر یا وصفِ مجهول، ممنوع نمی شود. اینطور نیست که این شیء باید خالی از علم و جهل باشد یا علم یا جهل به آن تعلق بگیرد بلکه اگر شی، پُر هم باشد باز علم و جهل می تواند به آن تعلق بگیرد. پس بین باب علم و باب ملاقات فرق است چون می توانیم بگوییم ملاقات، مصداق آن قانون کلی است و علم، مصداق قانون کلی نیست لذا نقضی که آن شخص وارد کرد بر آن مقدمه کل وارد می شود یعنی باب علم می تواند مقدمه کلی را نقض کند نمی تواند این مقدمهای که مورد بحث ما است را نقض کند چون مقدمه مورد بحث ما با باب علم فرق دارد لذا باب علم نمی تواند ناقص بحث ما باشد اگر چه باب علم می تواند آن قاعده کلی را نقض کند ولی باب علم مدعای ما نبوده

(و ما اوردوه من الامثله للمناقضه یناقض غیر المطلوب)

آنچه این مخالفینِ ما به عنوان مثال برای مناقضه بحث ما آوردند بحث ما را نقض نمی کندبلکه چیز دیگری را نقض می کند که مطلوب ما نبوده یعنی آن قاعده کلی را نقض می کندکه مطلوب ما نبوده است.

(و یوجب تجویزا فی امر اعم من المطلوب)

ضمیر «یوجب» به «ما اورده» بر می گردد.

باعث تجویزِ اجتماعِ دو صفت متقابل می شود اما در امری که مطلوب ما نیست بلکه در امر یکه اعم از مطلوب ما است. (بحث در این داشتیم که آیا جایز است دو صفت متقابل برای شیئی بیاید؟ نسبت به شیئین یک قاعده کلی گفت آن مثالهایی که آوردند این قاعده کلی را نقض می کند اما مورد بحث ما را که بحث ملاقات است. نمی تواند نقض کند کند این مثالهای ناقض اجازه می دهند که دو صفت متقابل در یک جا جمع شوند ولی در امر اعم، این اجتماع متقابل را اجازه می دهند نه در باب ملاقات که خاص است. یعنی می گویند که اینچنین نیست که در همه موارد اجتماع متقابلین بالنسبه الی شیئین ممنوع باشد بلکه فقط در همین مورد خاص (یعنی ملاقات) است نه در همه موارد. پس اجتماع را تجویز می کنند قاعده کلی اجتماع را تجویز نمی کرد اما این مثالها که ناقض اند آن قاعده کلی را نقض می کنند و اجتماع را تجویز می کنند ولی اجتماعی در امر اعم تجویز می شود نه در باب مورد بحث ما. در باب مورد بحث ما اجتماع متقابلین (ملاقات و فراغ) تجویز نمی شود.

ص: ۵۱۶

ترجمه: این «ماورده من الامثله» موجب شود تجویز اجتماع متقابلین را اما در امری که اعم از مطلوب است.

(فیجعل تجویزا فی المطلوب)

این تجویز که در امر اعم، به توسط این ناقض ها حاصل می شود به اشتباه، تجویز در مطلوب قرار داده می شود یعنی آن ناقض، اشتباه کرد که از تجویزی که در باب علم و در باب یمین و یسار بود خواست تجویز در مطلوب را بدست بیاورید مطلوب در صفحه ۱۷۹ سطر ۱۶ آمده بود «و هو ما یقال من ان الشیء ...... فکذلک یکون مشغول باسره» یعنی از آن دو نقض و جوازِ اجتماع متقابلین در آن دو نقض، خواست حکم مطلوب که بحث ملاقات است را نتیجه بگیرد یعنی همانطور که در آنجا جواز است در اینجا هم جواز است. حال مصنف به همان کلام ناقض اشاره می کند و می گوید «فیجعل تجویزا فی المطلوب» یعنی این تجویز در امر اعم که مثال علم و مثال یمین را داشت به اشتباه قرار داده می شود تجویز در مطلوب. یعنی می گوید پس مطلوب هم که همان بحث ملاقات است جایز می باشد که متقابلان جمع شوند و بگوییم این شی، ملاقی است نسبت به امری و فارغ است نسبت به امری دیگر. در حالی که در باب ملاقات نمی توان این اجازه را داد. یعنی تجویز در امر اعم را در مطلوب هم تکرار کرده است.

صفحه ۱۸۰ سطر ۱۵ قوله (و بالحری)

مصنف از اینجا دوباره مطلب را تکرار می کند ولی تکراری که با سابق تفاوتهایی دارد که معلوم هستند ولی مصنف این تفاوتها را تذکراً ذکر می کند یعنی مطالبی که الان می خواهیم بخوانیم کانّه تکرار حرفهای قبل است.

توضیح: سه چیز را فرض کنید ۱ ـ مشغول ۲ ـ شاغل ۳ ـ وارد.

یک شیئی و جسمی داریم که جسم دوم وارد این جسم اول شد جسم اول، مشغول می شود و جسم دوم، شاغل است. حال جسم سوم می خواهد وارد شود به این جسم سوم، وارد می گوییم. مصنف می فرماید اگر این جسم سومی (وارد) خواست با جسم دومی (شاغل) ملاقات کند (با جسم اولی کاری نداشت) شاغل می گوید من خالی هستم و مشغول را پُر کردم. و تو (جسم سوم) می توانی با من ملاقات کنی. در اینحالت معلوم می شود که جسم دومی با جسم اولی ملاقات تام نداشت و الا اگر ملاقات تام داشت همانطور که مشغول، مشغول شده بود شاغل هم مشغول شده بود چون تداخل، طرفینی است. هر دو همدیگر را پُر کردند اینطور نبود که اولی جا نداشته باشد و دومی خالی باشد و جا داشته باشد بلکه دومی هم پُر است. حالا که دومی به سومی می گوید می توانی در من وارد شوی معلوم می شود که دومی در اولی وارد نشده است و ملاقات بالاسر بین اولی و دومی حاصل نشده اگر ملاقات بالاسر وارد شود، واردِ سومی همانطور که با اولی نمی تواند ملاقات کند با سومی هم نمی تواند ملاقات کند و به طور کلی ممنوع از ملاقات و تماس می شود. تا اینجا مطلب روشن است. اما اگر جسم اولی و جسم دومی مماس شوند (نه انیکه متداخل باشند) جسم سومی می خواهد وارد شود مثلا فرض کنید جسم اولی را در وسط گذاشتیم و دومی (یک جسم باشد یا ۶ جسم باشد) جسمی بود که به هر ۶ طرفِ جسم اولی چسبید و جای خالی نداشته باشد و تداخل نکرد بلکه با جسم اولی تماس پیدا کرد آن جسم اولی مشغول به مماسه است و بقیه، شاغل و مماس شدند حال جسم سومی می خواهد بیاید. جسم سوم یعنی جسمی که بعد از جسم دوم است و می خواهد جسم اولی که در وسط بود را احاطه کند ولی با فاصله ای که جسم دوم است. جسم دومی، به جسم سومی می گوید با من می توانی تماس پیدا کنی ولی با جسم اولی نمی توانی تماس پیدا کنی. این، اشکال ندارد.

ص: ۵۱۸

از این جا معلوم می شود که بین مماسه و تـداخل فرق است. تـداخل اگر حاصل شـد آن جسم اولی مشـغول می شود و جسـم دومی، شاغل می شود. جسم سومی نمی تواند با شاغل، تداخل پیدا کند همانطور که نمی تواند با مشغول تداخل کند اینچنین نیست که شاغل اجازه تـداخل بدهد و مشـغول اجازه تداخل ندهد. اگر شاغل اجازه تداخل داد معلوم می شود که خود شاغل با مشـغول تداخل پیدا نکرده است اما در مماسه اینگونه نیست زیرا جسم دومی که شاغل است اجازه تماس می دهد اما جسـم اولی که مشغول است اجازه تماس نمی دهد پس بین مماسه و تداخل فرق است.

[مثال: کره ای را فرض کنید که یک کره در داخل آن است این کره بیرونی سطح درونی اش با کره درونی مماس شده است. اما سـطح بیرون کره دوم آزاد است و کره سوم می توانـد با آن تماس پیـدا کنـد. بر خلاف تداخل که اگر کره ای در کره ای تداخل کند هر دو کره پُر هستند و کره سوم نمی تواند با اینها مداخله کند اما می تواند تماس پیدا کند.

اگر دو جسم با هم تـداخل کردنـد جسم سوم با این دو تماس پیـدا می کند (اجازه تداخل ندارد) با هر دو تماس پیدا می کند هم با شاغل و هم با مشـغول تماس پیـدا می کنـد. یعنی تداخلِ دو جسم، مانع تداخل جسم سوم می شود ولی مانع تماس سوم نمی شود.

ص: ۵۱۹

جسم اول و دوم تماس دارند و جسم سوم اگر در جسم اول یا در جسم دوم تداخلِ تمام کند اشکال ندارد چون تماس مانع تداخل نمی شود تداخل هم مانع تماس نمی شود ما می خواهیم ببینیم تداخل مانع تداخل می شود یا نه. تماس مانع تماس می شود یا نه؟]

توضیح عبارت

(و بالحری ان تکون الملاقا، بالاسر لاتشغل البته عن المماسه)

ملاقات بالاسر مانع از مماسه نمی شود یعنی اگر دو چیز ملاقات بالاسر کردند و تداخل کردند شی سوم که وارد شود می تواند مماسه پیدا کند و تداخل نمی تواند پیدا کند.

(فان الوارد المماس اذا شغله المتقدم السابق الی المماسه امتنع عن المشغول و لم یمتنع عن مماسه الشاغل)

«اذا شغله» یعنی «اذا منعه».

«الی المماسه» متعلق به «السابق» است.

مراد از «متقدم»، جسم دوم است که سبقت گرفته بود به مماسه (یعنی بر جسم سوم سبقت گرفته بود) اگر جسم متقدم (آن که زودتر در جسم اول وارد شده بود) منع کند این وارد را (یعنی جسم سوم را منع کند) آن وارد ممنوع می شود از ورود در مشغول ولی منع نمی شود که با دومی (شاغل) تماس پیدا کند.

مراد از الوارد المماس» همان جسم سوم است.

می گوید: واردِ مماس را اگر شاغل از ورود در مشغول منع کند از مماسه در مشغول منع نمی کند شاغل نمی گذارد جسم سومی وارد در مشغول شود ولی از مماسه با مشغول آن را منع نمی کند.

ص: ۵۲۰

در بعضی نسخ به جای «امتنع»، «منع» آمده که صحیح است یعنی آن وارد منع می شود از مشغول. در بعضی نسخ به جای «لم یمتنع»، «لم یمنع» آمده که ضمیر آن به «وارد مماس» بر می گردد.

(فاصاب ذات الشاغل بالمماسه دون ذات المشغول)

این واردِ مماس، که سومی است با شاغل، که دومی است اصابت می کند ولی بالمماسه اصابت می کند و دیگر نمی تواند به مشغول برسد یعنی شاغل (دومی) بین مشغول (اول) و وارد (سومی) فاصله شده است.

(و کان ذات المشغول غیر ملاق بجمیع ذات الشاغل)

لازم می آید اینگونه باشد که مشغول، با جمیع شاغل ملاقات نکند (وقتی شاغل نمی گذارد سومی به اولی برسد که در وسط اینها قرار بگیرد و بتواند مانع شود اما اگر دومی، داخل اولی شد سومی که می آید، هم با دومی و هم با اولی می تواند تماس بگیرد اینکه سومی با اولی نمی تواند تماس بگیرد به خاطر این است که دومی کاملا اولی را پُر نکرده است اگر دومی، اولی را کامل پُر می کرد سومی با هر دو تماس پیدا می کرد.

ترجمه: مشغول با همه شاغل ملاقات نداشت

(فما کانت بینهما ملاقاه بالاسر)

ملاقات بالاسر حاصل نشده بود آن وقت اجازه دارد که وارد، با دومی تماس بگیرد و با اولی تماس نگیرد.

(اما اذا کانت الملاقاه ملاقاه بالاسر کانت مداخله بالحقیقه)

اگر آن ملاقات اولی و دومی، ملاقات تام بود مداخله حاصل می شد. و وقتی مداخله حاصل می شود وارد (جسم سوم) ممنوع از ورود بود ولی ممنوع از مماسه نبود به عبارت دیگر ممنوع از تداخل بود ولی ممنوع از تماس نبود.

ص: ۵۲۱

فرق بین تــداخل و تماس (به تعبیر دیگر فرق بین متــداخلان و متماسان/ بیان لوازم تــداخل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۲/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۱ سطر ۲ قوله (اما اذا کانت)

موضوع: فرق بین تـداخل و تمـاس (به تعبیر دیگر فرق بین متـداخلان و متماسـان/ بیان لوازم تـداخل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

بعـد از اینکه بحث ما در تماس و مداخله تمام شد مصـنف می خواهد این دو را با هم مقایسه کند. در جلسه گذشـته وارد بیان فرق شدیم ولی نتوانستیم مطلب را به آخر برسانیم لذا مختصرا تکرار می کنیم.

این نکته را توجه کنید که مصنف در این مساله سه مطلب را بیان می کند ۱ــ تماس ۲ــ ملاقات ۳ــ مداخله

تمـاس، وضـعش روشـن است تمـاس عبـارت از این است که دو جسم یـا دو شـیء، دو طرفشـان به هم بچسـبد از لفـظ تمـاس همانطور که برمی آیـد یعنی طوری باشـد که فاصـله بین آنها نباشـد، لازم نیست چسبیـدن باشد آنکه می چسبد را ملتصق می گوییم و بحث ما در تماس است نه چسبیدن.

مداخله هم وضـعش روشن است (اما اینکه آیا محال است یا محال نیست کاری نداریم) مداخله این است که جسمی در جسم دیگر چنان داخل شود که تمام جسـمی قبلی به وسـیله بعـدی پُر شود و نه آن جسم جای خالی داشـته باشـد نه این جسم جایی داشته باشد که در آن اولی وارد نکرده باشد.

امـا ملاقـات سه قسم است یعنی می توان گفت که ملاقات، امر عام است و شامل مـداخله بالتمام و تماس و مـداخله ناقص هم می شود یعنی ملاقات گاهی بالاسـر است و گاهی بالاسـر نیست در جایی که ملاقات، بالاسـر باشـد با مداخله فرق ندارد چون مداخله همان ملاقات بالاسر است و اگر اسم آنها متفاوت باشد حکمشان یکی است.

ص: ۵۲۲

و گـاهی ملاقـاتِ نـاقص است یعنی یـک مقـدار از این جسم در آن جسم دیگر نفوذ کرده ولی جسم قبل را کامل پُر نکرده و گاهی ملاقات، بالتماس است

این سه اصـطلاح (ملاقـات بالتمـام ــ ملاقـات نـاقص ــ تمـاس) که روشن شـد وارد بحث می شود. مصـنف بیان می کنـد که ملاقـات، مـانع از ممـاسه نیست امـا مماسه با چه چیز است؟ مصـنف می گویـد ملاقات بالاسـر، مانع از مماسه نیست و در ادامه ملاقات را دو قسم می کنـد ۱ــ ملاقات، بالاسر باشد ۲ــ ملاقات، بالاسـر نباشد، ابتدا بحث از ملاقاتی که بالاسر نباشد را بیان می کنـد و می گویـد اگر ملاقـات بالاسـر نبـود یعنی دو جسـم داریم که یکی مشـغول و یکی شاغـل است ولی شاغـل کـاملا

مشغول را پر نکرده در این حالت، مماسه برای جسم سوم اتفاق می افتد ولی مماسه با شاغل است و لازم نیست با مشغول مماسه پیدا کند مثلا مثال زدند که جسمی را در وسط بگذاریم و جسم دیگر آن را احاطه کند چه این محیط مماس با محاط باشد چه مقداری در محاط نفوذ کند تا شُغل درست شود ولی شُغل تام نباشد در هر دو صورت جسم سوم نمی تواند با مشغول ملاقات کند و تماس برقرار کند. جسم سوم با شاغل، مماس می شود و با مشغول مماس نمی شود مگر شما دو جسم را کنار هم قرار بدهی و یکی را محیط و یکی را محاط قرار ندهید در اینصورت جسم سوم را بیاورید و اگر با جسم دوم ملاقات بدهید با شاغل ملاقات کرده با جسم اول هم ملاقاتش بدهی باز هم با شاغل ملاقات کرده چون جسم اول نسبت به جسم دوم مقداری شاغل است و جسم دوم نسبت جسم اول مقداری شاغل است هر کدام شاغل و مشغول هستند. مشغول مماسه نمی پذیرد.یعنی آن دو قسمتی که از جسم اول و جسم دوم در یکدیگر نفوذ کردند قسمتِ مشغول است که مماس نمی پذیرد. همان بخشی که این دو در یکدیگر نفوذ کردند مشغول است و مماس نمی پذیرد اما بقیه جاهای این دو جسم که خالی اند شاغل حساب می شود. نه اینکه خودش شاغل باشد بلکه وابسته به شاغل حساب می شود. در اینصورت جسم سوم می تواند با جاهای خالی تماس پیدا کند پس جسم سوم با شاغل تماس پیدا می کند و با مشغول تماس پیدا نمی کند.

اینها مطالبی است که در جلسه گذشته گفته بودیم ولی الان آنها را مرتب می کنیم و بیان می کنیم. اگر شغل، شغل بالاسر باشد یا به عبارت دیگر ملاقات، ملاقات بالاسر باشد این دو شی چنان در یکدیگر فرو رفتند که سطح دومی با سطح اولی یکی شده است لذا ملاقی و مُلاقا (مشغول و شاغل) سطح مشترک دارند. جسم سومی که وارد می شود می تواند با هردو تماس پیدا کند (با مشغول و با شاغل تماس پیدا کند) چون شاغل و مشغول یکی شدند و دو تا نیستند پس ملاقات اگر ملاقات بالاسر باشد مانع از مماسه ی هیچ جسم دیگری نیست. ملاقاتِ ناقص نمی گذارد که جسم سوم با مشغول ملاقات کند و فقط باید با شاغل ملاقات کند و تماس برقرار کند اما اگر ملاقات، بالاسر باشد مانع تماس نمی شود. این جسم سومی نمی تواند وارد شود و تداخل دیگر یا ملاقات بالاسرِ دیگر درست کند.اما جسم سومی می تواند با تمام جوانب جسم اول و جسم دوم تماس برقرار کند چون جسم اولی و جسم دومی یک چیز شدند.

مداخله هم حکم ملاقات بالاسر دارد یعنی اگر مداخله یا ملاقات بالاسر حاصل شود دو جسم، یکی می شوند لذا جسم ثالث که وارد می شود با هر دو تماس پیدا می کند اما نمی تواند مداخله کند چون جسم دومی، جسم اولی را پُر نکرد و اگر پُر شد دیگر فراغ ندارد تا جسم سوم وارد شود و آن فراغ را پُر کند و گفتیم شغل و فراغ امر نسبی نبودند. مباحث اینها قبلا گذشت.

ص: ۵۲۴

پس بین مماسه و ملاقات و مداخله فرق شد در مماسه فقط بخشی که مشغول تماس است تماس جدید را اجازه نمی دهد مداخله و ملاقات بالاسر تماس جدید را اجازه می دهند. ملاقاتِ لابالاسر هم تماس با شاغل را اجازه می دهد و تماس با مشغول را اجازه نمی دهد. پس درمماسه تماس جدید اتفاق نمی افتد اما در ملاقات و مداخله، تماس جدید اتفاق می افتد ولی این تماس ها فرق می کنند چون اگر مداخله با ملاقات بالتمام باشد تماس از همه جا جایز است و هیچ قیدی ندارد اما اگر ملاقات، ملاقات ناقص باشد تماس با شاغل ممکن است و تماس با مشغول ممکن نیست.

با این بیان فرق بین تماس و مداخله روشن شد و وضع ملاقات هم روشن شد.

(نکته: تماس، ملاقات طرفین است نه ملاقات جسمین. ملاقات جسمین به این صورت است که دو جسم در یکدیگر نفوذ کنند اگر نفوذ نکنند ملاقات هست ولی ملاقات جسمین نیست بلکه ملاقات طرفین است. کلمه ملاقات عام است بعضی از حالاتش ملحق به مداخله می شود بعضی از حالاتش ملحق به تماس می شود بعضی از حالاتش ملحق به هیچکدام از این دو نمی شود.)

توضیح عبارت

ما از «و بالحری ان تکون الملاقات» در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۵ دوباره می خوانیم

(و بالحری ان تکون الملاقات بالاسر لا تشغل البته عن المماسه)

ملاقات بالاسر مانع از مماسه نیست. ملاقات بالاسر همان مداخله است وقتی مداخله حاصل شد دو جسم، یکی می شوند و تماسِ امر سوم با هر یک از این دو ممکن است

ص: ۵۲۵

(فان الوارد المماس اذا شغله المتقدم السابق الی المماسه امتنع عن المشغول و لم یمتنع عن مماسه الشاغل)

ضمیر «شغله» به «وارد» بر می گردد و «شغل» به معنای «منع» است ضمیر «امتنع» به «وارد» برمی گردد.

آن جسم سوم که می خواهد وارد شود اگر جسم دوم این واردِ مماس را منع کند از جسم اول، (به جای «جسم دوم»)، مصنف تعبیر به «المتقدم» کرده یعنی آن که قبل از وارد سوم آمد یعنی آنچه که زودتر به سمت مماسه رفت یعنی جسم دوم مراد است) منع کند از تماس و ملاقات با جسم اول، امتناع می کند این وارد (یا ممنوع می شود) از مشغول ولی می تواند با شاغل تماس برقرار کند (جسم سومی می تواند با شاغل (جسم دومی) مماس شود ولی با مشغول (جسم اول) مماس نشود این در صورتی است که ملاقات، بالتمام نباشد.

(فاصاب ذات الشاغل بالمماسه دون ذات المشغول)

این عبارت متفرع بر عبارت قبلی است. ضمیر «فاصاب» به «وارد» برمی گردد و «بالمماسه» متعلق به «اصاب» است و نحوه اصابت را بیان می کند ترجمه: آن جسم سومی به خود شاغل اصابت می کند ولی اصابتش از طریق مماسه است ولی به مشغول کاری ندارد. (این، در صورتی است که ملاقات، تام نباشد یعنی «و کان ذات المشغول غیر ملاق بجمیع ذات الشاغل»)

(و کان ذات المشغول غیر ملاق بجمیع ذات الشاغل)

این در صورتی است که ذات مشغول با تمام شاغل ملاقات نکرده باشد یعنی ملاقات، ملاقات ناقص باشد. در اینجا واردِ سوم با شاغل مماس می شود ولی با مشغول مماس نمی شود

(فما کانت بینهما ملاقاه بالاسر)

بین مشغول و شاغل ملاقات بالاسر نبوده بلکه ملاقات ناقص بوده و واردِ سوم توانسته با شاغل که قسمت خالی این جسم است تماس برقرار کند و با مشغول که قسمت پُر است نتوانسته تماس برقرار کند.

(اما اذا کانت الملاقاه ملاقاه بالاسر کانت متداخله بالحقیقه)

«کانت متداخله» یک مقدمه است و «المتداخلان...» مقدمه دیگر است.

اما اگر ملاقات تام بود مثل تـداخل که دو جسم بعد از تداخل، یک جسم می شوند و واردِ سوم با هر یک از این دو جسم می تواند تماس برقرار کند.

در صورتی که ملاقات جسم دوم و اول، ملاقات بالتمام باشد این چنین ملاقاتِ بالاسر، در واقع مداخله است.

(و المتداخلان لایشغل احد هما الآخر عن مس ماس فالملاقاه بالاسر کذلک حکمها)

حکم متداخلان این است که یکی دیگری را از تماس با سومی منع نمی کند. هر دو، تماس سوم را اجازه می دهند زیرا هر دو بمنزله یـک جسم خـالی شدنـد (چون در یکـدیگر فرو رفتنـد) در اینصورت تمـاس به وسـیله امر سوم اتفـاق می افتـد. پس در مـداخله حکم این شـد که «لا یشـغل احـدهما... ماس» حال می فرمایـد «فالملاقاه بالاسـر کذلک حکمها» یعنی ملاقات بالاسـر حکمش مثل متداخلین است یعنی آن هم مانع تماسِ فی ماسٍ نمی شود. پس اگر تداخل حاصل شد تماسِ امر سوم جایز است و اگر ملاقات بالاسر هم حاصل شد همینطور است.

ترجمه: حال که معلوم شد مداخله این است و ملاقات بالاسـر اینگونه است. حکم ملاقات بالاسر مثل تداخل است همانطور که تداخل مانع از مس ماس نیست ملاقات بالاسر هم مانع نیست.

ص: ۵۲۷

(و اذا کانت المماسه غیر المداخله)

تـا اینجا یکبار به سـراغ ملاقاتی رفت که تـداخل نباشـد. و یکبار به سـراغ ملاقاتی رفت که تـداخل باشـد حال دوباره به سـراغ ملاقاتی می رود که تداخل نیست و اینطور بیان می کند که:

ترجمه: اگر مماسه غیر از مداخله باشد بیان می کند که در کجا مماسه، غیر مداخله است در وقتی که جسم اولی، ذات خودش را داشـته باشد و جسم دومی ذات خودش را داشـته باشد و در یکدیگر فرو نرفته باشـند و یک ذات شده باشند در اینجا مماسه است و مداخله نیست

(و کان لکل واحد من المتماسین منفردا بوضع مخصوص هناک ذاته دون ذات الاخر)

«و کان...» را می توان عطف تفسیر گرفت که همان غیریت را توضیح می دهد و به این صورت بیان می کند که هر یک از دو تمـاس، منفرد و جـدای از دیگر می باشـد وجـدایی به وضع مخصوص باشـد. این جسم، وضع مخصوص خودش را دارد و آن جسم، وضع مخصوص به خودش را دارد. این جسم در سمت راست است و آن جسم در سمت چپ است.

«هناک ذاته»: اینجا می بینی ذاتِ این یکی وجود دارد و ذات دیگری نیست یعنی دو ذات در یکـدیگر فرو نرفتند. این ذات در یـک مکـان قرار گرفته و آن ذات در مکـان دیگر قرار گرفته. ابتـدا گفت «منفردا» سـپس با عبارت «بوضع مخصوص» از ناحیه وضـعشان جـدا کرد و بـا عبـارت «هنـاک ذاته دون ذات الاخر» از لحاظ مکان جـدا کرد. یعنی این دو متماس هم وضـعشان با یکدیگر فرق می کند هم دو مکان را اشغال می کند (یعنی مکانشان هم با یکدیگر فرق می کند.

ص: ۵۲۸

(فتکون المماسه ملاقاه باطراف الذاتین)

مماسه این است که این دو جسم به اطراف تماس پیدا کنند (مراد از ذاتین دو جسم است) وقتی این دو جسم به اطراف خودشان ملاقات کردند و در یکدیگر نفوذ نکردند. ملاقات در اجزاءِ داخلی نبود بلکه فقط در اطراف حاصل شد که آن را تماس می گوییم.

ترجمه: مماسه این است که اطراف ذاتین، ملاقات کنند و خود ذاتها با یکدیگر ملاقات نداشته باشد.

(و هو ان لایکون بین طرفهما بُعدٌ اصلا)

نسخه صحیح «طرفیهما» است که به «ذاتین» بر می گردد ضمیر «هو» به «اطراف ذاتین» یا «مماسه» بر می گردد ولی به اعتبار خبرش مذکر آمده.

ترجمه: مماس (یا تماس) این است که بین دو طرف آن ذات، بُعدی نباشد اصلا (مراد از بُعد را در اینجا فاصله می گیریم البته بُعد در اینجا به معنای فاصله نیست بلکه به همان معنای معروف خودش است مثلا اگر یک ابعاد باشد تعبیر به جسم می کنیم. بین آنها فاصله نباشد اصلا.

«اصلا» یعنی نه فاصله به هم جنس باشد نه فاصله به غیر هم جنس باشد مثلا بیتی و بیتی را لحاظ می کنیم که بین آنها درخت باشد بیت را تالی بیت می گوییم ولو درخت فاصله است. در تتالی شرط می شد که فاصله ی هم جنس نباشد اما فاصله غیر هم جنس اشکال ندارد ولی در ما نحن فیه که بحث تماس است شرط می شود که اصلا فاصله نباشد نه فاصله به هم جنس باشد نه فاصله به غیر هم جنس باشد.

ص: ۵۲۹

(و تکون المداخله ملاقاه بالاسر)

عبارت «و هو ان لایکون بین طرفیهما بعد اصلا» که تفسیر مماسه و ملاقات به اطراف ذاتین است را بردارید و اینطور بخوانید «فتکون المماسه ملاقاه و تکون المداخله ملاقاه» یعنی در مماسه می گوید ملاقاه باطراف الذاتین باشد اما در مداخله می گوید ملاقاه بالاسر باشد.

(فیلزم ذلک ان یصیر و ضعهما و مکانهما واحدا)

«ذلک» یعنی مداخله

تماس اگر به سمت مداخله رفت و تبدیل به مداخله شد دو وضع داشتنِ متماسین تبدیل به یک وضع می شود و دو مکان داشتن متماسین تبدیل به یک مکان می شود. مصنف می خواهد تفاوتها را بیان کند اصل تفاوت بین مماسه و مداخله را در اینجا بیان می کند.

ترجمه: لازم می باشد مداخله را (لازمه مداخله این است که) وضع این دو که تا الان مماس بودند و متفاوت بود یک وضع می شود و مکان این دو که تا الان مماس بودند و متفاوت بود یک مکان می شود

(و انت اذا تاملت ادنی تامل)

درباره این مطلب را توضیح می دهد چون شاید از عبارتش آنچه که می خواهد، خوب استفاده نشود لذا تصریح به آن مطلب می کند و می گوید اگر دو شیء با هم مماس بودند و ما اینها را در یکدیگر نفوذ دادیم اینها به سمت مداخله می روند و اجزا کم کم با یکدیگر تداخل می کنند تا وقتی که ملاقات فراگیر و هموار شود که تمام اجزا با یکدیگر ملاقات کردند آن وقت، مماسه تبدیل به مداخله می شود. پس دو جسم را به هم تماس می دهیم این مماسه است سپس این دو جسم را در یکدیگر نفوذ می دهیم اجزاء داخلی، یکی یکی با هم تداخل می کنند تا ملاقات، کامل شود وقتی ملاقاتِ کامل شد تداخل حاصل می شود و دو وضع، یک وضع می شود و دو مکان، یک مکان می شود.

(علمت ان الشی اذا کان مماسا)

دو شی با هم مماس هستند. شی دوم با شی اول مماس است

(فلو توهمه صار مداخلا)

اگر به ذهن اینطور خطور بـدهی که این دو، مـداخل بشونـد. (کلمه «توهمته» آورده چون تـداخل را مصـنف اجـازه نمی دهد دیگران هم اجازه نمی دهند. لذا اگر تداخل بخواهد اتفاق بیفتد در توهم ما اتفاق می افتد

ترجمه: اگر توهم کردی این شی را که دارد مداخِل می شود (مماس بودنش را از دست می دهد و مداخله بودن را کسب می کند)

(احتاج ان یتحرک الی ملاقاه امر من ذات المداخل ینفذ فیه)

این شـی احتیـاج دارد که حرکت کنـد به سـمت ملاقـات امری (مثلاـ ملاقات جزئی) از ذات مـداخِل (یا ذات مـداخَل. مراد از مداخَل، ذات جسم اول است که مداخل فیه است)

«ینفـذ فیه»: چگونه مـداخله کند؟ می گوید این مماسه در آن امر یا مداخَل نفوذ می کند یعنی به سـمت نفوذ کردن می رود و جزء جزءِ این، در جزء جزءِ آن نفوذ می کند.

(لم یکن لاقاه)

صنعت برای «امر» است یعنی این جسمِ ممـاس، می رود که ملاقات کنـد با امری که تا الان ملاقات نکرده بود. (چون وقتی که به سـمت جلو می رود بـا اجزائی ملاقات می کنـد که قبلا ملاقات نکرده بود یعنی با این جز ملاقات کرد حال با امر بعـدی که ملاقات نکرده بود ملاقات می کند و نفوذ می کند).

(حتی اذا استوت الملاقاه صار مداخلا)

ضمیر «صار» به «الشیء» در «علمت ان الشی» بر می گردد.

تا وقتی که ملاقات هموار شد (در بعضـی نسخ آمده «حتی اذا استوفت» یعنی ملاقات، فراگیر شد (همه اجزا اولی با اجزا دومی ملاقات کرد تا ملاقات، بالاسر شود) آن مماس، مداخله می شود.

(و لیس کلامنا الان فی المداخله علی انها موجوده او معدومه)

از اینجـا مصـنف بیـانی دارد که مـا از روز اول که وارد این بیـان شـدیم آن را گفتیم. آیـا مـداخله جـایز است یـا جایز نیست؟ مصـنف می فرمایـد جایز نیست ولی بحث ما در اینجا در جواز مـداخله نیست بحث ما در این است که اگر مـداخله جایز بود و تصور شـد حکمش چیست؟ اما کاری نداریم آیا موضوعی برای مداخله داریم یا نداریم. ما موضوع را فرض می کنیم و حکم آن را بیان می کنیم که حکم آن، حکم واقعی است.

ترجمه: الان بحث ما در مداخله نیست به این نحوه که آیا موجود است یا معدوم است؟

(بل علی قصور معنی لفظها)

«بل» عطف بر «علی انها موجوده او معدومه» است.

بحث ما در مـداخله است اما نه بر اینکه موجود یا معدوم است بلکه بحث ما در این است که معنای لفظ مداخله را تصور کنیم یعنی مداخله را تعریف می کنیم و اگر معنای مداخله حاصل شود چه حکمی دارد اما بیان نمی کنیم که حاصل است یا نیست.

(و ان المتصوَّر منها کیف یخالف المتصور من المماسه)

بحث اول مـا در معنـای این لفظ است و بحث دوم ما این است که اگر در ذهن، مـداخله را تصور کردی چه حکمی می توانی بر آن بار کنی. بحث سوم این است که اگر در خارج، مداخله پیدا شد چه حکمی در خارج می گیرد.

بحث اول را با عبارت «علی تصور معنی لفظها» بیان می کند. بحث دوم را با عبارت «ان المتصور ... من المماسه» بیان می کند. بحث سوم را با عبارت «و انها لو کانت موجوده... تفارق المماسه» بیان می کند.

«ان المتصور منها» یعنی وجود ذهنی از این مداخله با وجود ذهنی مماسه چه فرقی می کند یعنی وقتی تعریف مداخله و مماسه را شنیدید این دو تعریف را در ذهن احضار می کنید و با هم مقایسه می کنید حکم مماسه این است که غیر از مداخله است یا حکم مداخله این است که غیر از مماسه است.

(و انها لو کانت موجوده کیف کانت تفارق المماسه)

مداخله اگر در خارج، موجود باشد با مماسه چه فرقی داشت.

بین بحث دوم و بحث سوم فرق است چون بحث دوم مربوط به وجود ذهنی است اما بحث سوم مربوط به وجود خارجی است لذا تکراری درعبارت مصنف نیست.

ترجمه: مداخله اگر موجود باشد با مماسه چه فرقی دارد.

(و اما التشافع)

این عبارت باید سرخط نوشته شود و اصطلاح بعدی است که در این فصل مطرح می کنیم.

۱ ـ بیان معنای تشافع ۲ ـ بیان معنای ملتصق/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۲/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۸۱ سطر ۹ قوله (واما التشافع)

موضوع: ۱ ـ بیان معنای تشافع ۲ ـ بیان معنای ملتصق/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

معنای تشافع: صفتی که برای مماسِ تالی وجود دارد نه خود مماس، یعنی صفت و حالت آن مماس را تشافع می گوییم)

ص: ۵۳۳

توضیح: اگر دو چیز باشند که با هم تماس داشته باشند و تالی هم باشند یعنی یکی محیط به دیگری نباشد بلکه یکی بدنبال دیگری باشد را تشافع می گویند اما نه به حیث تماسشان زیرا اگر به حیث تماسشان ملاحظه شود تماس گفته می شود نه تشافع. پس در تشافع دو چیز لازم است ۱ ـ تماس داشته باشند و بین آنها فاصله نباشد ۲ ـ تالی یکدیگر باشند و محیط به یکدیگر نباشند. اما بعضی شرط سومی هم اضافه کردند و گفتند هر دو از یک جسم باشند مثلا هر دو، نقطه یا هر دو «آن» باشند.

مصنف می فرماید: ما در مفهوم تشافع که نگاه می کنیم این قید وجود ندارد البته اگر کسی بخواهد برای خودش اصطلاح بگذارد و این قید را قرار دهد اشکال ندارد اما در مفهوم لغوی این کلمه، این قید وجود ندارد.

آن معنایی که مصنف فرمود عام بود چون قیودش کمتر بود ولی معنایی که این بعض اراده کردند سه قید دارد لذا اخص می شود یعنی ما گفتیم اگر تماس باشد و تتالی هم داشته باشد تشافع صادق است چه این تشافع از یک جنس باشند چه از جنس مختلف باشند ولی این بعض، این تعمیم را نمی دهد و می گوید: باید مماس و متتالی باشند و از یک جنس باشند اگراز دو جنس باشند از حالت تشافع بیرون می رود و این بعض باید برای معنای عامی که ما اراده کردیم لفظ دیگری بیاورد.

ص: ۵۳۴

توضیح عبارت

(و اما التشافع قهو حال مماس تال من حیث هو تال)(۱)

تشافع، حال مماس است نه خود مماس (چون خود مماس، یا جسم است یا نقطه یا خط و ...)

ترجمه: تشافع، حال است برای مماسِ تالی، با توجه به تالی بودنشان (نه با توجه به تماسشان چون با توجه به تماسشان داخل در تماس می شود که قبلا بحث کردیم)

«تال»: یعنی در پی هم باشند و احاطه نداشته باشند اگر محیط به محاط احاطه کند و به محاط بچسبد به طوری که فاصله بین سطوح و اطرافش نباشد تماس صدق می کند ولی تتالی نیست لذا تشافع نیست.

(و ظن بعضهم ان مِن شرط ذلک ان یشارک فی النوع)

بعضی گمان کردند که از شرط تشافع این است که آن مماسِ تالی، با دیگری مشارک در نوع باشد.

(و اظن ان مفهوم اللفظ لا یقتضی ذلک)

«ذلک»: یعنی اعتبار شرط سوم.

گمان می کنم که مفهوم لفظ تشافع، این اعتبار شرط سوم را اقتضا نمی کند.

(اللهم الا ان یصطلح علی ذلک من راس)

مگر اینکه اصطلاح جعل شود بر معنایی که از این سه قید را دارد از ابتدا (از ابتدا که این لفظ را جعل می کنند بگوید جعل کردم برای معنایی که این سه قید را داشته باشد. در اینصورت تشافع عبارت است از حالت شیئی که اولا مماس باشد ثانیا تالی باشد و ثالثا با شیء دیگر از یک نوع باشد مراد از نوع یعنی هر دو مثلا از جنس «آن» یا نقطه باشند نه اینکه یکی زمان و یکی «آن» باشد.

۱- (۱) الشفاء/ابن سینا/بخش طبیعیات/ج ۱/ص ۱۸۱/س ۹.

(و بعد ذلک فیحتاج ان یکون لهذا المعنی الذی هو اعم منه لفظ بحسبه)

«ذلک» به «ان یصطلح» بر می گردد یعنی بعد از اینکه جعل اصطلاح کرد فکر نکند که تمام شده بلکه باید اصطلاح جدیدی بر این معنای عام بیاورد.

ضمیر «منه» به «مصطلح» و ضمیر «بحسبه» به «اعم» بر می گردد.

احتیاج است برای این معنایی که از آن مصطلح اعم است (که همان معنایی است که مصنف گفت و قیودش کمتر بود چون دو قید داشت) از معنای مصطلحی که او گفت (چون سه قید داشت) احتیاج است که برای معنایی که اعم از معنای مصطلح است لفظی باشد به حسب معنای اعم.

نکته ۱: معنای اولی که مصنف گفت معنای اصطلاحی تشافع بود که با مفهوم تشافع هم سازگار بود اما معنایی که آن شخص گفت معنای اصطلاحی تشافع بود که با مفهوم تشافع سازگار نبود. یعنی قیدی اضافه کرد که در مفهوم تشافع اعتبار نمی شد.

نکته ۲: تشافع هم نسبت به تتالی و هم نسبت به تماس اخص است. در تتالی، تماس شرط نمی شود و در تماس، تتالی شرط نمی شود ولی در تشافع هر دو شرط می شود بنابر این تشافع هم اخص از تتالی و هم از تماس است.

صفحه ۱۸۱ سطر ۱۲۰ قوله (و اما الملتصق)

معنای ملتصق: مصنف معنای ملتصق را بیان می کند و از آن، معنای التصاق هم فهمیده می شود. مصنف می فرماید در ملتصق، مماس بودن لازم است همانطورکه در تشافع و تداخل لازم بود. در تداخل، تماس بود و علاوه بر تماس، نفوذ هم بود در تشافع، تماس بود و علاوه بر تماس تتالی هم بود در التصاق تماس بود و علاوه بر تماس چسبندگی و لزوم هم هست یعنی یک جسم، جسم دیگر را رها نکند و چسبندگی داشته باشد و به قول مصنف، لزوم داشته باشد. پس ملتصق، مماس است مماسی که با شیء دیگر، همراهیِ غیر قابل انفکاک دارد به صورتی که اگر آن شیء دیگر منتقل شود این هم بالتبع منتقل می شود. هر کدام از ملتصق را از مکانی به مکان دیگر منتقل کنی دیگری هم منتقل می شود.

در تـداخل، دو تا نـداشتیم که بگوییم اگر یکی منتقل شد دیگری هم منتقل می شود چون در واقع یکی هسـتند. در تشافع اگر انتقال حاصل شود دیگری منتقل نمی شود.

اما در کجا التصاق حاصل می شود؟

ابتدا دو مورد را می گوید بعداً مورد سومی را هم اضافه می کند.

مورد اول: انطباق.

انطباق روشن است مثل دوسطل که روی هم منطبق شوند اما صرف انطباق کافی نیست بعداً توضیح می دهیم تا چسبندگی هم روشن شود.

مورد دوم: انغراز. یعنی فرو رفتن اجزاء یکی در دیگری.

مورد سوم: یـک جسم مایعی واسـطه شود مثل اینکه بین دو سـنگ، چسب بریزی نه اینکه خود دو سـنگ به هم بچسـبند بلکه جسم اول به جسم مایع می چسبد و جسم مایع به جسم دوم می چسبد و این جسم مایع، واسطه می شود که این دو جسم به هم بچسبند ولی چسبیدنِ تام نیست.

توضیح درباره انطباق: انطباق که در عین انطباق، التصاق هم هست یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: انطباقی که بین دو سـطح حاصل شده آماده گشوده شدن نیست یعنی هیچکدام از دو سـطح، سـبقت به انفتاح نمی گیرنـد تا این انطباق از هم باز شود مثلا فرض کنیـد دوسـفره غـذا با یکـدیگر تماس بگیرنـد و این دو را با چوب یا با دست به یکدیگر بمالیم (یا مثلا دو پلاستیک نازک مثل سـفره یکبار مصرف بر یکدیگر منطبق شوند) در اینصورت هیچکدام آمادگی جدایی از یکدیگر ندارند بلکه باید با زحمت و عُنف از یکدیگر جدا کرد.

ص: ۵۳۷

حالت دوم: این دوسطح اگر بخواهند از یکدیگر جدا شوند با تقبیب یا با تقعیر جدا می شوند. تقبیب یعنی قُبه درست کردن. یعنی گاهی دو سفره که به هم وصل شدند لبه های آن به هم چسبیده است ولی وسط آنها کانّه جدا است به نظر می رسد که یکی مقداری باد کرده و قبه ای مثل گنبد درست کند یا در آن دو سفره که مثال زدیم بگوییم سفره ای که در زیر قرار گرفته افتادگی داشته باشد و حالت تقعیر به خود بگیرد.

خلاصه مباحث: التصاق، ۴ فرض دارد

فرض اول: دو سطح به هم، چنان چسبیده باشند که هیچکدام آمادگی انفتاح از دیگری نداشته باشند.

فرض دوم: دو سطح به هم چسبیده باشند به طوری که اگر بخواهند از هم جدا شوند یا باید تقبیب یا تقعیر داشته باشند تا با زحمت و عُنف از یکدیگر جدا شوند.

فرض سوم: انطباق نیست بلکه انغراز و فرورفتگی اجزاء در یکدیگر است.

فرض چهارم: وساطت کردن جسم سیالی است که به هر یک از این دو جسم بچسبد و واسطه شود این دو جسم به هم بچسبند.

توضیح عبارت

(و اما الملتصق فهو المماس اللازم للشیء فی الانتقال)

اگر مصنف تعبیر به التصاق می کرد می گفت «فهو التماس»، ولی چون «ملتصق» گفته تعبیر به «مماس» کرده.

ملتصق عبارت از مماس است اما نه هر مماسی بلکه (لازم یعنی همراه اما همراهی که منفک نمی شود) لازمِ مماسی که همراه شی است در انتقال (شی اول وقتی منتقل شد شی دوم هم با آن همراهی می کند و منتقل می شود).

ص: ۵۳۸

(حتی یصعب حتی التفضیل بینهما)

نسخه صحیح «حتی یصعب التفصیل» است.

ترجمه: به طوری آن یکی لازم و همراه دیگری است که مشکل است جدا انداختن بین آنها.

(اما لانطباق السطحین حتی لا یمکن انه یفارق احدهما الآخر الا مع وقوعِ الخلا المبیَّن استحاله وجوده)

نسخه صحیح «ان یفارق» است.

التصاق به خاطر این است که دو سطح که مماس شدند بر هم منطبق شوند به طوری که ممکن نیست یکی از این دو از دیگری مفارقت کند مگر اینکه بین این دو منطبق، خلائی اتفاق بیفتد که استحاله وجود این خلا قبلا بیان شد و گفتیم خلاء وجودش محال است.

توضیح: این دو منطبق(مثل دو سفره) اگر لبه ی آنها را از هم باز کنیم هوا داخل می شود و خلا اتفاق نمی افتد کم کم این لبه را باز می کنیم تا همه آن باز شود. به همان تدریجی که این دو لبه را از هم باز می کنیم هوا هم داخل می شود اما اگر این دو لبه گرفتید و به سرعت از هم باز کردید به طوری که قبل از آمدن هوا در وسط این دو جسم، خلا وارد این دو جسم شود (چون هوا از تمام اطراف وارد می شود مثلاـ دو سفره که به صورت مربع باشد از هر ۴ طرف هوا وارد می شود ولی تا هوا خودش را به آن وسط برساند یک لحظه طول می کشد در همان وقتِ کم، خلا اتفاق می افتد اما اگر دو سفره را آهسته باز کنید خلا اتفاق نمی افتد.

ص: ۵۳۹

مصـنف می گویـد ممکن نیست یکی را از دیگری جـدا کنی مگر اینکه خلا اتفاق بیفتـد اما اگر این دو را کم کم از هم جدا کنیم خلاـ حاصـل نمی شود. مصـنف عبـارت را اینگونه آورده «یفـارق احـدهما الاخر» و نفرموده اجزاء یکی از اجزاء دیگری مفارقت کنـد چون تا این اجزاء از اجزاء دیگری مفارقت کنـد هوا آن را پُرمی کنـد بلکه مصـنف می گوید این دو را اینقدر با شتاب جدا کنی که خود این سفره از آن سفره جدا شود. در اینصورت خلا لازم می آید. پس مراد مصنف، قسم دوم است که بخواهی یکی از این دوسفره را از دیگری جدا کنی نه اینکه اجزاء یکی را از اجزاء دیگری جدا کنی.

«مع وقوع الخلا المبین استحالته»: خلائی که ما قبلا استحاله وجودش را بیان کرده بودیم.

(وذلک یکون اذا کان لیس طرف احد سطحی الجسمین اولی بالسبق الی الانفتاح)

تا اینجا معنای کلی برای انطباق که مستلزم التصاق بود را بیان کرد حال از اینجا می خواهـد موارد آن را توضـیح بدهد که در کجا اتفاق می افتد می فرماید به یکی از دو صورت اتفاق می افتد.

صورت اول: این است که یک از دو طرف آماده جدا شدن از دیگری نیست.

صورت دوم: این است که چنان چسبیدنـد که اگر بخواهنـد جـدا شونـد بایـد با تقعیر و تقبیب جدا شوند چون هر انطباقی لازم نیست، انطباقی لازم است که بتوان از آن به التصاق تعبیر کرد یعنی چنان منطبق باشـد که هیچکدام آماده جدا شدن از دیگری نباشـند اگر بخواهیم جـدا کنیم بایـد با عنف و شـدت جدا کرد و یا با تقعیر و تفبیب جدا کرد. یعنی جدا شدن آنها به صورت عادی حاصل نمی شود.

ص: ۵۴۰

[نکته: این تقبیب را که توضیح دادیم، وسط شی را لحاظ کردیم که حالت قبه پیدا کند ممکن است از همان طَرَف که در این دو سفره وجود دارد تقبیب و تقعیر واقع شود و در نتیجه خلاءِ محال، لازم نیاید]

ترجمه: این عدم امکان مفارقت و در نتیجه التصاق، زمانی است که اینچنین صدق کند که طرف و انتهای یکی از دو سطحی که التصاق پیدا کردند اولی نباشد که سبقت به انفتاح بگیرد.

(او یکون انما یفتح بزوال صوره السطح عن کیفیته باستحداث تقبیب او تقعیر او غیر ذلک و هو غیر مجیب الیه الا بعنف)

نگویید هیچکدام به سمت انفتاح نمی رود بلکه انفتاح آنها به این صورت است که با تقعیر و تقبیب باشد.

انفتاح به این است که صورت سطح از کیفیت خود در آید. این دو سطح هموار بودند و به هم چسبیده بودند اما چگونه از حالتی که داشتند خارج می شوند؟ به واسطه تقبیب و تقعیر خارج می شوند.

تقبیب و تقعیر یعنی قبه قبه شدن یا قعر قعر پیدا کردن (یعنی یکی از دو سفره مثلا خودش را از دیگری جدا کند به طوری که قبه یا قعر درست کند).

«و هو غیر مجیب الیه» در حالی که آن جسمی که به جسم دیگر چسبیده اجابت نمی کند به این انفتاح مگر با زحمت و شدت.

اینچنین دو سطحی که با استحداث تقبیب یا تقعیر یا چیز دیگر از هم جدا می شوند قبل از جدایی، التصاق دارند (مصنف می خواهد التصاق را برای قبل از جدایی درست کند زیرا بعر از جدایی، التصاق نیست.

ص: ۵۴۱

(و اما لا نغراز اجزاء من هذا فی اجزاء من ذلک)

این عبارت عطف بر «لانطباق» است که در سطر ۱۲ همین صفحه آمده بود.

التصـاق گـاهی به این صورت حاصل می شود که اجزائی از این جسم در اجزائی از آن جسم فرو رود. گاهی بر اثر مرور زمان دو جسم که روی هم منطبق می شوند یکی در دیگری نفوذ می کند.

(و قد یحدث الالتصاق بین جسمین بتوسط جسم من شانه ان ینطبق جیدا علی کل واحد من السطحین لسیلانه)

مصـنف بـا این عبـارت مورد سوم از چسـبندگی را می گویـد: گـاهی التصاق بین دو جسم حاصل می شود اما به توسط جسـم سومی که از شأن جسم سوم این است که انطبـاق جیـد پیـدا می کنـد با هر دو سـطح (چرا التصاق جیـد بر قرار می کنـد چون سیلان دارد) گاهی دو شـیشه را خیس می کنید و به هم می چسـبانید، آب چسبندگی ندارد ولی در عین حال این دو شیشه به خاطر رطوبت آبی که بین آنها است می چسبند.

اما به قول مصـنف اگر سریشوم(سریشوم نوعی چسب است) بین این دو بریزی و قسمتی از آن به این جسم بچسبد و قسمتی به جسم دیگر بچسبد لازم می آید که این دو جسم به واسطه سریشوم به یکدیگر بچسبند.

نکته: مصـنف التصـاق های قبلی را با «اما» و «اما» گفت اما این التصاق سوم که التصاق با واسـطه است را با «اما» نگفت بلکه با «قد یحدث» آورد و بحث سومی را از دو مورد قبلی جدا کرد.

ص: ۵۴۲

ترجمه: گـاهی حادث می شود التصاق بین دو جسم که از شان جسم دیگر این است که به طور کامل منطق شود بر هر یک از دو سطح به خاطر سیلانش (ضمیر سیلانه به جسم ثالث بر می گردد یعنی جسم ثالث، سیلان دارد).

(و ان ینغرز ایضا فی کل واحد منها لذلک)

«ان ینغرز» عطف بر «ان ینطبق» است یعنی «قد یحدث الالتصاق بین جسمین بتوسط جسم من شانه ان ینغرز.

«لذلک» یعنی «لسیلانه». نسخه صحیح «منهما» است و به «سطحین» برمی گردد.

قسم سوم را گاهی از طریق انطباق و گاهی از طریق انغراز توضـیح میدهد یعنی این دو جسم که بواسطه امر سوم می چسبند به خاطر این است که جسم سوم منطبق بر این دو جسم می شود و گاهی جسم سوم انغراز در دو جسم دیگری می کند. نتیجه می گیریم که این انغراز و انطباق که در قبل گفت گاهی بی واسـطه است و گاهی با واسـطه است و الان انغراز و انطبا ق با واسطه را مطرح می کند.

ترجمه: این جسم سوم ممکن است در هر دو وارد بشود به خاطر سیلان خودش.

(ثم منه شانه ان یجف و یصلب کل واحد من الجسمین و یعرض لذلک التزام الجسمین بوساطته)

نسخه صحیح «من شانه» است.

شـان این جسم سـوم که سـیلان بود یـک شـان دیگر هم دارد که خشـک شونـد و سـفت گردد مثـل آب که سـیلان داشت و چسـبندگی درست می کرد ولی چسـبندگی آن موقت بود زیرا خشک و سـفت نمی شد. وقتی خشک می شد شاید شـیشه ها همـدیگر را رهـا می کردنـد. امـا ایـن کـه مـا می گـوییم عبـارت اسـت از جسم سـیالی است که بعـدا خشـک می شـود و این چسبندگی و التصاق را ادامه می دهد.

ص: ۵۴۳

ترجمه: از شـان جسم سوم این است که خشک و سـفت شود و این امر سوم با هر یک از دو جسم ملازم می شود (یعنی همراهِ غیر منفک می شود و به توسط این امر سوم، آن دوجسم ملازم می شوند)

ضمیر در «فیلزم» به «جسم سـوم» بر می گردد. «لـذلک» یعنی لزومی که جسم سـوم بـا هر یـک از جسم اولی و دومی پیـدا می کند.

(و هذا کالغراء و ما یشبهه)

می توان کالغِراء بالکسـر خواند که باید با همزه خواند و می توان به فتح خواند ولی باید بدون همزه باشد. هر دو به یک معنی است و آن معنی، سـریشوم است که در آب می پزند و سـفت می شود و آن آب، اشباع می شود که چسبندگی سریشوم خیلی قویتر از سریش است چون سریش دو کاغذ را به هم می چسباند اما سریشوم دو تخته را هم به یکدیگر می چسباند به طوریکه با سـختی از یکدیگر جدا می شوند. در گذشـته چسـبهای شـیمیایی نبوده همه از سـریشون استفاده می کردند که ماده قهوه ای کم رنگ بوده.

ترجمه: این جسم سوم مثل غراء است که هم سیلان دارد و هم خشک و سفت می شود.

بیان معنای «متصل» /فصل ۲/مقاله ۳/فن ۱/طبیعیات شفا ۹۲/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۲ سطراول قوله (و اما المتصل)

موضوع: بیان معنای «متصل» /فصل ۲/مقاله ۳/فن ۱/طبیعیات شفا.

بحث در توضیـح کلمات بود که به معنای اصطلاحی در این علم بکار می رفتند. بعضی کلمات را توضیح دادیم یکی دیگر از آن کلمات به کلمه متصل است.

ص: ۵۴۴

بیان معنای متصل: مصنف می فرماید متصل سه معنی دارد و آن سه معنی هم به یکدیگر خیلی ارتباط ندارند لذا لفظ متصل بر این سه معنی به اشتراک لفظی اطلاق می شود دو تا از این سه معنی، اتصال اضافی اند و یکی هم اتصال نفسی است.

مصـنف ابتـدا وارد دو قسم اضـافی می شود و آنها را تبیین می کنـد بعـدا اتصال نفسـی را می گویـد در بین دو معنای اضافی، معنای اول را به طور مفصل بیان می کنـد و معنای دوم و سوم را در جلسات بعد بیان می کنیم. در معنای اول که معنای اضافی است بیـان می کنـد که چیزی را متصـل می گوییم به شـرط اینکه با امر دومی ارتباط داشـته باشـد به این صورت که طرفش با طرف امر دوم یکی باشد.

مثال اول: زاویه ای را ملاحظه کنید که دو ضلع دارد. این دو ضلع به یکدیگر متصل اند و آن نقطه اتصال، طرف یکی است و عینا طرف دیگری هم هست پس در طرف، مشترکند یعنی آن طرف فصل مشترک این دو تا است (طرف به معنای انتها است یعنی انتهای این دو ضلع، فصل مشترک این دو و انتهای این دو است.

مثال دوم: خط متصلی را ما با فرض خودمان به دو قسم تقسیم می کنیم در همان نقطه انقسام که انقسام را فرض کردیم فصل مشترک این دو قرار دارد یعنی هم طرف این خط فرضی است هم طرف آن خط فرضی است. خط در واقع متصل است و با فرض تقسیم شده. هر کدام از خطهایی که فرض کردیم طرف دارند و طرف آنها واحد است که فصل مشترک می باشد.

ص: ۵۴۵

پس متصـل این است که چیزی به چیزی ارتبـاط پیـدا کنـد به این صورت که طرفِ این بـا طرفِ آن، یکی شود. و مـا دو مثال زدیم که در مثـال اول، زاویه واقعـا دو خط بود و احتیاج به فرض نبود اگر چه فرض هم، همراه واقع است و فرض هم به ما می گویـد که دو خـط داریم ولی قبـل از اینکه فرض به مـا بگویـد دو خـط داریم، واقع به ما می گویـد دو خط داریم. اما در مثال دوم، در واقع مـا یـک خـط داشتیم که نه دو خط، ولی در فرض دو خط درست کردیم که در واقع تقسـیمی نبود اما در ظاهر، تقسـیم بود. سـپس قسم اول از اتصال اضافی که الان در صدد بیان آن هستیم خودش به دو قسم تقسـیم می شود که با دو مثال بیـان کردیم. قسم اول را مصـنف می گویـد آن دو تـا که به هم متصـل انـد محصل بالفعل انـد مطلقا. قسم دوم را مصـنف می گویـد آن دو تا که به هم متصل انـد محصل بالعرض. مصـنف تعبیر به بالعرض می کند نه بالفرض چون بالعرض را سه حالت می کند که یکی از آن حالتها، بالفرض است لذا اسم آن را بالفرض نگذاشت.

خلاصه بحث: اتصال به سه قسم تقسیم می شود

قسم اول: که قیاسی و اضافی است.

قسم دوم: که قیاسی و اضافی است.

قسم سوم: که نفسی و ذاتی است.

بیان قسم اول: قسم اول این بود که این دو که به هم متصل انـد بایـد محصل باشـند بالفعل، یعنی بالفعل موجود باشـند خود این به دو قسم تقسیم می شود

ص: ۵۴۶

۱ـ یکبار مطلقا موجودند یعنی فی الفرض و الواقع موجودند.

۲ ـ یکبار بالعرض موجودند که این خودش به سه قسم تقسیم می شود:

الف: بالفرض ب: بالاشاره ج: بالحالّ

بیان مثال: یک خط مستقیم را چگونه می توانیم دو خط و دو قسم کنیم می فرماید با فرض می توانیم دو قسمت کنیم با اشاره هم می توانیم دو قسم کنیم اما وقتی اشاره کردیم قبل از اشاره فرض می کنیم و بعدا اشاره می کنیم فرض سوم، بالحلول است یعنی قسمتی از این خط را سفید می کنیم و قسمتی از آن سیاه است. چیزی حلول می کند که در بخش دیگر حلول نکرده است. از طریق این حال این خط را به دو قسم تقسیم می کنیم

توضیح عبارت:

(و اما المتصل فانه لفظ مشترک یقال علی معان ثلاثه ذکرنا هان فی مواضع)(۱)

می خوانیم اصطلاح متصل را توضیح بدهیم و ببینیم معنایش چیست؟

مراد از «مشترک»، مشترک لفظی است یعنی ارتباط بین این سه معنی، ارتباط واحدی نیست یعنی یک معنای واحدی نداریم که هرسه را مندرج در تحت آن معنای واحد بکند.

«ذکر ناها فی مواضع»: این سه معنی را در مواضعی ذکر کردیم که در اینجا هر سه را جمع می کنیم.

نکته: مشترک لفظی در فلسفه به این معنی نیست که سه بار آن را وضع کردیم ممکن است وضع، یکبار باشد یعنی مشترک لفظی در فلسفه این است: سه معنی داریم که هر سه در تحت یک معنای جامع مندرج نمی شوند. اما در ادبیات یعنی اینکه سه بار وضع شده است ولو بتوانید این سه معنی را در یک جامعی ببرید.

۱- (۱) الشفاء/ابن سینا/ طبیعیات/ج ۱/ص ۱۸۲/س ۱.

(اثنان منها تقال للشيء بالقياس الی غیره)

مراد از «الشی» در «تقال للشی» همان چیزی است که وصف متصل را برای آن می آوریم.

دو تا از این سه معنی، گفته می شود برای شی (مثلا به خطی می گوییم هذا متصل) که متصل است ولی بالقیاس با غیر است (یعنی این ضلع زاویه را با ضلع دیگر زاویه می سنجید یا این قطعه خط فرضی را با قطعه دیگر خط فرضی می سنجید و می گویید این به آن، متصل است باید سنجش بین دو چیز باشد تا یکی را به دیگری متصل کنید.

(و واحد یقال للشیء فی نفسه لا بالقیاس الی غیر)

«لاـ بالقیاس الی غیره» تاکید «فی نفسه» است. یکی از آن سه معنی، گفته می شود به موصوفش فی نفسه (بدون اینکه احتیاج باشد این موصوف را با غیر مقایسه کنیم)

(فاما احد الاثنین فانه یقال للمقدار انه متصل بغیره اذا کان طرفه و طرف غیره واحد)

نسخه صحیح «واحدا» است.

مراد از اثنیین، دو معنای اضافی است که ما با یکی از آن دو معنای اضافه کار داریم اما معنای دیگر اضافی را در صفحه ۱۸۳ سطر ۳ قوله «و اما الوجه الثانی» بیان می کند و معنای نفسی را در صفحه ۱۸۳ سطر ۷ «و یقال متصل» بیان می کند.

پس روشن شد که الان بحث ما در یکی از آن دو معنای اضافی است.

گاهی به مقدار (مثل خط سطح، جسم) گفته می شود که متصل به غیر خودش است زمان که طرفِ این مقدار و طرفِ غیر این مقدار (مراد از طرفِ غیر مقدار، آن چیزی است که می خواهیم با آن، قیاس کنیم. مراد همان مقیس و مقیس علیه است) واحد است. و وقتی طرف و انتها واحد باشد معنایش این است که فصل مشترک داشته باشد (و فصل مشترک را قبلا توضیح دادیم که طرف هر دو است و از سنخ هیچکدام نیست مثل فصل مشترک دو خط که نقطه است و نقطه نه از سنخ این خط است نه از سنخ آن خط است اما طرف برای هر دو است (حال طرف به معنای ابتدا یا انتها یا هر دو باشد اشکال ندارد.)

ص: ۵۴۸

(فیجب ان یکون کل واحد من المتصل و المتصل به محصلا بالفعل اما مطلقا و اما بالعرض)

متصل و متصلٌ به (هر کدام از این دو جسم می توانند متصل یا متصلٌ به باشد) دو ضلع زاویه را اگر ملاحظه کنید یک ضلع را متصل و یکی را متصلٌ به گویند. می توان بر عکس کرد و آن که متصل بود را متصل ٌبه بنامیم و آن که متصلٌ به بود را متصل بنامیم.

هر یک از متصل و متصلٌ به باید محصَّل بالفعل باشند یعنی موجود بالفعل باشند. اما چه چیزآن را موجود کرده است؟ این برای ما مهم نیست که واقع آن را موجود کرده باشد یا فرض، موجود کرده باشد. باید محصل بالفعل باشد اما گاهی مطلقا محصل بالفعل باشد یعنی چه در واقع و چه در فرض، چه بی وسیله و چه با وسیله باشد، و گاهی بالعرض، محصل بالفعل باشد یعنی اگر نگاه کنیم دوتا نیست باید فرض کنیم یا اشاره کنیم یا حالّ بیاوریم در اینصورت دو تا درست می شود.

(فان کان مطلقا و فی الوجود نفسه)

بر «مطلقا» عبارت «فی الوجود نفسه» را عطف کرد. مراد از «فی الوجود نفسه» همان واقع است. معلوم می شود که مرادش از مطلقا همان واقع است ولی کلمه مطلقا توسعه دارد لذا مطلقا را به اینصورت معنی کردیم که چه در واقع باشد و چه در فرض باشد. یعنی به دنبال «مطلقا»، «سواء کان فی الواقع و سواء کان فی الفرض» می آید مصنف فقط فی الواقع را توضیح می دهد چون می داند اگر فی الواقع باشد فی الفرض هم هست. یعنی وقتی ما به دو خط برخورد می کنیم فرضِ ما هم می گوید دو خط وجود دارد بنابراین کافی است که ما بین قسم اول و قسم دوم، فارق را ذکر کنیم یعنی قسم دوم، فقط بالفرض است اما قسم اول که مطلقا گفته شده فی الواقع و فی الفرض است. فرق بین این دو این است که در قسم اول، فی الواقع هست اما در قسم دوم فی الواقع نیست. لذا مصنف کلمه مطلقا را به همان فی الواقع معنی می کند و می گوید مراد از مطلقا یعنی فی الواقع. لذا واو در «و فی الوجود نفسه» عطف تفسیر است.

ص: ۵۴۹

ضمیر «کـان» به هر یـک از متصـل و متصـلٌ به برمی گردد. «مطلقا» وصف برای «محصل»ا است که در تقـدیر می گیریم. پس عبـارت اینگونه می شود: «فـان کـان کـل واحـد منهما محصـلا مطلقا و فی الوجود نفسه» یعنی اگر هر یک از این دو، محصـل باشند در وجود و خارج

(کان له طرف مطلق فی الوجود نفسه)

نسخه صحیح «و فی الوجود» است که باید واو اضافه شود

اگر این متصل محصَّلِ مطلق باشـد طرفِ مطلق هم دارد. طرف مطلق یعنی طرف فی الواقع دارد لذا بدنبال مطلق، عبارت «و فی الوجود نفسه» را می آورد و عطف تفسیری می کند.

ترجمه: اگر خود این خط، محصل فی الواقع باشد طرفش هم محصل فی الواقع است.

(کأحد خطی الزاویه فانه متصل بالآخر)

مصنف مثال می زند و می فرماید که یکی از دو خطِ زاویه متصل به ضلع دیگر است

(لانه خط موجود بالفعل غیر الآخر)

ضمیر «لانه» به همـان چیزی برمی گردد که ضـمیر «فانه متصل» به آن برگشت ضـمیر «لانه» را به آخر برنگردانیـد بلکه به احد خطی الزاویه برمی گردد.

ترجمه چون یکی از دو خط زاویه خطی است موجود بالفعل غیر از ضلع دیگر.

(وله طرف بالفعل لکنه بعینه طرف الخط الاخر)

و برای احـدالخطین، طرفی است بالفعل لکن این طرف، بعینه طرف خط دیگر هم هست. (در عین اینکه طرف این ضـلع اسـت طرف آن ضـلع هم می باشد پس طرفِ واحد دارند. اینکه فرمود «لکنه بعینه طرف الخط الآخر» می خواهد بفهماند آن شـرطی که ما در خط سوم صفحه ۱۸۲ گفتیم حاصل است و آن شرط این بود «اذا کان طرفه و طرف غیره واحدا»

صفحه ۱۸۲ سطر ۶ قوله (واما بالذی بالعرض)

تا اینجا یکی از اقسام اولین متصل اضافی گفته شد که عبارت از این بود که متصل و متصلٌ به، محصَّلِ بالفعل باشند مطلقا که مثال به دو ضلع زاویه زده شد. حال وارد قسم دوم می شود و آن، اتصالی است که در آن اتصال، متصل و متصلٌ به، محصل بالعرض اند. این را سه قسم کرد قسم اول را با عبارت «فمنه ما یکون بالفرض» بیان می کند قسم دوم را با عبارت وبالجمله ایضا در سطر ۱۰ صفحه ۱۸۲ بیان می کند و قسم سوم را با عبارت «و من الذی یکون بالعرض» در سطر ۱ صفحه ۱۸۳ بیان می کند.

بیان اتصال بالفرض: خط واحدی است که آن را با فرض خودمان به دو قسم تقسیم می کنیم این فرض وقتی می آید متصل و متصلٌ به را محصل بالفعل می کند ولی محصل بالفعلی که مطلقا محصل نیست بلکه بالعرض و با وسیله، محصل بالفعل شده است و آن وسیله، عبارت از فرض می باشد. سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید با فرضی که می کنی این خط متصل را به دو قطعه تقسیم می کنی و محل انقسام، طرف برای هر دو می شود. و این طرف، واحد است و فصل مشترک این دو است.

مصنف در ادامه می گوید: اگر تو این فرض را برداشتی آن دو خطی که با فرض تو پیدا شده بودند و محصل بالفعل بودند از دو تا بودن در می آیند و یکی می شوند فکر نکن که این قطعه خط با آن قطعه خط، با قطع نظر از فرض تو، دو تا هستند. این با فرض تو، دو تا شده به طوری که اگر فرض را برداشتی و به واقع نظر کردی می بینی یک خط است و دو خط نیست و طرف و فصل مشترک ندارد.

ص: ۵۵۱

نکته: در اتصال، یک جنس بودن را کسی شرط نکرده است. در تشافع گفتیم که بعضی مشارکت در نوع را شرط می کنند اما در اتصال، شرط نمی شود. فقط شرطی که می شود این است که هر دو باید طرف واحد داشته باشند حال اگر از این طرف واحد داشتن، اتحاد در جنس را هم استخراج کنید باید بگوییم که اتحاد در جنس شرط شد و الا نه. مثلا اگر بخواهیم طرف حساب کنیم می گوییم بین دو خط، یک نقطه قرار می دهیم که طرفِ هر دو می شود و طرف هم واحد است اما اگر خط را با سطح بخواهید مقایسه کنید. یک نقطه ای پیدا می کنید که طرف خط است ولی طرف سطح نیست پس اتصال، صدق نمی کند مگر شما خطی را که دارید به انتهای سطح که خط است وصل کنید و بگویید این هم یک نوع اتصال است یا روی سطح، خطی را فرض کنید و خط دیگر را بر آن خطی که روی سطح است عمود کنید به اینصورت ممکن است که خطی را به سطحی متصل کنید ولی در واقع این خط، به سطح متصل نشده بلکه به خط موجود در سطح متصل شده است از این طریق ممکن است هم جنس بودن متصل و متصلٌ به را شرط کنید. در اینجا متصل و متصلٌ به محصل بالفعل اند اما نه مطلقا بلکه بالفرض هستند یعنی باید روی این صفحه، خطی فرض کنید و آن خط متصل را با این خط فرضی متصل کنید تا اتصال صدق کند و الا اتصال خط به سطح، معنی ندارد و تسامحی است بلکه صحیح این است که بگوییم اتصال خط به خطی در سطح واقع شده است پس مجانس بودن طرفین را به این صورت شرط می کنیم اما بالصراحه، کسی آن را شرط نکرده است.

(و اما الذی بالعرض فمنه ما یکون بالفرض)

«فمنه» یعنی «فبعضه»

«ما یکون بالفرض» یعنی «ما یکون کل واحد من المتصل و المتصل به محصلا بالفعل بالفرض» (محصلا بالفعل یعنی باید محصل باشد اما از کجا محصل بالفعل شده؟ می گوید بالفرض محصل شده)

ترجمه: بعضی از آن بالعرض ها، آن جایی است که متصل و متصلٌ به محصل بالفرض باشند یعنی بالفرض آنها را محصل کرده باشیم و از یکدیگر جدا کرده باشیم و دو تا قرار داده باشیم در حالی که در واقع یکی هستند.

اگر «یکون» را تامه قرار بدهید «ما» را باید کنایه از آن تقدیراتی که گرفتیم بگیرید.

(فکما یعرض اذا توهمنا او فرضنا الخط الواحد بالفعل ذا جزئین)

از اینجا وارد مثال می شود.

«توهمنا او فرضنا» توهم کنیم یا فرض کنیم. فرض اعم از توهم است چون شما با قوه دیگر هم می توانید فرض کنید توهم یکی از قوایی است که می تواند فرض کند. قوه دیگر مثل تخیل هم می تواند فرض کند اگر چه در آخر، توهم که رئیس قوی است دخالت می کند ولی توهم به طور مستقیم ممکن است دخالت نکند. مثلا با چشم نگاه می کنید و بعدا فرض می کنید و تقسیم می کنید. این، فرض است اما گاهی اصلا نگاه نمی کنید بلکه در وهم خودتان آن خط را دارید آن را تقسیم می کنید. این بحثی که در «توهمنا او فرضنا» کردیم به خاطر این بود که با کلمه «او» آورد لذا توهم را خاص گرفتیم و فرض را عام گرفتیم اگر با واو می آورد فرق بین آن دو نمی گذاشتیم.

ص: ۵۵۳

ترجمه: اگر یک خط را دو جزئی توهم کنیم یا فرض کنیم.

(و میزنا احد هما عن الاخر بالفرض)

این عبارت، عطف تفسیر برجمله قبل است یعنی یکی را از دیگری با فرض تمییز بدهیم و جدا کنیم.

(فیمیز بذلک له طرف هو بعینه طرف القسم الاخر)

به این فرضی که ما کردیم برای احدهما طرفی تمییز داده می شود که آن طرف بعینه، طرف قسم آخر (بخش دیگر) است

(فیقال لکل واحد منهما انه متصل بالاخر)

«منهما» یعنی من الجزئین.

ترجمه: به هر یک از این دو جزء گفته می شود که متصل به دیگری است

(و انما یکون کل واحد منهما موجودا بعینه مادام الفرض)

مصنف می فرماید تا وقتی این دو جزء موجودند که فرض ما برقرار است وقتی فرض خودمان را برداریم این دو جزء از بین می روند و همان یک خط واحدی که فی الواقع بود ظاهر می شود.

«موجودا بعینه» یعنی موجود مستقل است

«مادام الفرض»: مادامی که فرض موجود باشد این دو، بعینه و بشخصه موجودند.

(فاذا زال الفرض لم یکن ذاک و لا هذا)

«لم یکن» تامه است یعنی وقتی فرض برداشته می شود «ذاک» و «هذا» موجود نیستند. فقط یک چیز موجود است و دو چیز موجود نیست که یکی را «هذا» و یکی را «ذاک» بگوییم.

(بل کان الواحد الکل و لا قسمه فیه بالفعل)

«کان» تامه است یعنی محقق و موجود است همان واحدی که کل این دو خطِ مفروض بود و بالفعل در آن قسمتی نیست چون قسمت به وسیله فرض آمد. بود. حال که فرض از بین رفت، قسمتی نیست.

(و لو کان ما یقع بالفرض موجودا فی نفس الامر ولو لم یفرض لم یمتنع وجود اجزاء بالفعل لانهایه لها فی الجسم علی ما سنبین)

این عبارت مطلب دیگر است که با قبل ارتباط دارد. نحوه ارتباط به این صورت است که مصنف فرمود با فرض می توانیم یک خط را دو قسمت کنیم و سپس فرمود اگر فرض را برداشتید، قسمت برداشته می شود. از این عبارت می فهمیم که فی الواقع قسمتی نیست و الا اگر ما فرض را بر می داشتیم قسمت از بین نمی رفت. اگر فی الواقع قسمت بود با برداشتنِ فرض، قسمت از بین نمی رفت در حال که ما گفتیم با برداشتن فرض، قسمت از بین رفته است از اینجا کشف می کنیم که قسمت فی الواقع نیست. حال مصنف با این عبارت می خواهد این مطلب را تاکید کند و بفرماید اگر قسمتی که با فرض درست کردیم فی الواقع هم حاصل می شد یا حاصل بود محال لازم می آمد. اما محال چیست؟ شما خط واحد را می توانید بی نهایت تقسیمِ فرضی در آن داشته باشید. اگر این فرضها کاشف از تقسیم واقعی بود لازمه اش این بود که این خط، بی نهایت اجزاء واقعی در خارج داشته باشد و از اجزاء لایتجزی ترکیب شود و این چیزی است که ما بعدا آن را محال می کنیم که یک مقدار و یک جسم را نمی توان بی نهایت اجزاء تقسیم کرد. بی نهایت اجزاء فرضی، ممکن است ولی بی نهایت اجزاء واقعی ممکن نیست. ما می خواهیم بگوییم فرض در اینجا مستلزم واقع نیست یا حاکی از واقع نیست. نه با فرضِ ما این خط، واقعا تقسیم می شود و نه فرض ما حکایت می کند از اینکه این خط واقعا تقسیم شده است والا اگر می خواست اینچنین باشد چون فرضِ بی نهایت روی یک خط می توانست وارد شود تقسیم های واقعی بی نهایت هم روی یک خط واقع شده بود و لازمه اش این بود که یک خط دارای اجزاء بی نهایت باشد.

ص: ۵۵۵

توضیح عبارت: «لم یمتنع» جواب برای «لوکان» است و تاکید برای «موجودا فی نفس الامر» است.

ترجمه: اگر آنچه که بالفرض واقع می شد فی نفس الامر هم موجود بود حتی در صورتی که فرض هم نمی شود (یعنی حتی اگر فرض هم نمی شد موجود بود) لازمه اش این بود که وجود اجزاء بی نهایت در جسم ممتنع نباشد در حالی که ممتنع است (چون ممتنع است پس باید بگوییم «ما یقع بالفرض» موجود فی نفس الامر نیست.

(و هذا محال)

این تالی (لم یمتنع) محال است بلکه وجود اجزا بالفعل ممتنع است.

نکته۱: طبق این تعریفی که مصنف برای اتصال گفت که طرفِ متصل با طرفِ متصلٌ به یکی شود اگر دو مکعب را متصل کنیم که یکی بزرگ و یکی کوچک باشد آیا می توان گفت این دو به هم متصل شدند؟

جواب می دهیم که می توان گفت، چون دو مکعب اگر هم اندازه باشند طرف واحد دارند و آن طرفِ واحد فصل مشترک است اما اگر یکی کوچک باشد می گوییم تمام طرف مکعب کوچک با همان بخشی از مکعب بزرگ که به اندازه مکعب کوچک است اتصال پیدا کرده نه اینکه کل این مکعب کوچک با کل مکعب بزرگ اتصال پیدا کرده پس ما بخش متصلٌ به را مقایسه می کنیم و می بینیم بخشی از متصلٌ به با تمام متصل اتصال دارد.

نکته ۲: دو جسمی که هم نوع نباشند می توانند متصل به حساب بیایند مثلا هوا و بدن ما هم جنس نیستند ولی سطح هوا با سطح بدن ما اتصال دارد و فصل مشترک دارند پس در متصل و متصلٌ به وحدت نوعی لازم نیست همین اندازه که بتوان فصل مشترک بدست آورد کافی است.

ص: ۵۵۶

ادامه بیان معنای متصل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا ۹۲/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۲ سطر ۱۰ قوله (و بالجمله)

موضوع: ادامه بیان معنای متصل/ فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

بحث در تفصیل متصل بود گفتیم متصل سه اطلاق دارد که دو اطلاق آن اضافی است و یک اطلاق آن، نفسی است. ابتدا شروع به معنای اول اضافی کردیم و گفتیم اگر مقداری یا ذوالمقداری داشته باشیم. و با چیزی (مثل مقدار یا ذوالمقدار دیگر) متصل کنیم به طوری که طرف هر دو یکی شود یعنی فصل مشترک داشته باشد گفته می شود که یکی به دیگر متصل است و این معنای اول را به ۴ قسم تقسیم کردیم در یک قسم، متصل و متصل به، محصل بالفعل بودند مطلقا. اما در یک قسم دیگر متصل و متصل به، محصّل بالفعل بودند بالعرض. در سه قسم بالعرض، یکی از آنها بالفرض و یکی بالاشاره و یکی بالحال بود. ما بالفرض را توضیح دادیم حال می خواهیم بالاشاره را توضیح بدهیم یعنی وارد قسم دوم از سه قسم بالعرض شدیم

معنای اول متصل: مقداری یا ذوالمقداری با چیزی (مثل مقدار یا ذوالمقدار دیگر) متصل شود. و این بر دو قسم بود.

قسم اول: متصل و متصل به، محصل بالفعل اند مطلقا. بیان این قسم گذشت.

قسم دوم: متصل متصل به، محصّل بالفعل اند بالعرض که این بر سه قسم می شد.

الف: متصل و متصل به، محصل بالفعل اند بالفرض. بحث این گذشت.

ص: ۵۵۷

ب: متصل و متصل به، محصل بالفعل اند بالاشاره. الان این را می خواهیم توضیح بدهیم.

ج:متصل و متصلٌ به محصل بالفعل اند بالحالّ.

توضیح ب: در جایی که می خواهیم با اشاره، مقداری را از مقداری جدا ببینیم و بعد از جدا دیدن، متصل حساب کنیم باید ابتدا فرضی داشته باشیم بعدا اشاره کنیم. مثلا خطی در مقابل ما هست. فرض می کنیم که این خط را دو قسمت کردیم و بعدا به یک قسمت آن اشاره می کنیم و می گوییم «هذا» و به قسمت دیگرش اشاره دیگر می کنیم و می گوییم «ذاک» پس با دو اشاره مختلف ما دو قسمت برای این خط درست می کنیم. این، واضح است که ما بدون فرض نمی توانیم اشاره کنیم ابتدا باید فرض بشود بعدا اشاره شود و الا اشاره ای خواهد بود که اصلا به آن توجه نداریم و وقتی توجه نداشته باشیم اصلا تاثیری نخواهد داشت ولی با فرض خودمان تقسیم نمی کنیم بلکه با اشاره تقسیم می کنیم یعنی این با قسم «الف» فرق دارد. در قسم «الف» به فرض اکتفا می کردیم اما در اینجا به فرض اکتفا نمی کنیم بلکه به فرض، اشاره را ضمیمه می کنیم.

ولی این دو قسم بالعرض را گفتیم خیلی تفاوت زیادی ندارند به همین جهت مصنف، نحوه بیانش در شروع قسم اول این بود که فرمود «فمنه ما یکون» که در سطر ۶ صفحه ۱۸۲ بود و در قسم سوم می فرماید «و من الذی» که در سطر ۱ صفحه ۱۸۳ می آید یعنی هر دو را با «من» شروع می کند ولی دومی را با «و بالجمله ایضا» که در سطر ۱۰ صفحه ۱۸۲ آمده بیان می کند یعنی حالت دوم را از اولی جدا نمی کند لذا از کلمه «بالجمله» استفاده کرده و «بالجمله» به معنای این است «خلاصه حرف قبل». اما کلمه «ایضا» که آورده نشان می دهد که خلاصه نیست و اضافه دارد. پس با «بالجمله» می فهمانند که ارتباط به قبل دارد و با «ایضا» آن را یک قسم جدا حساب می کند ولی با کلمه «من» نمی آورد که جدائیش مشخص شود. علتش هم همین است که این قسم دوم اگر چه از قسم اول جداست ولی خیلی به هم نزدیک است.سپس دوباره همان مطالبی که در قسم اول گفته بود در این قسم هم می گوید. در قسم اول گفت اگر فرض را بردارید اتصال برداشته می شود یعنی دو تا بودن که مقوم اتصال است برداتشه می شود. (یک خط که در جلوی ما بوده که آن را فرض کردیم و دو قسمت فرض کردیم. حال این فرض را برداشتیم در اینصورت دو تا نیست که بخواهد اتصال رادرست کند. در اشاره هم همین را می گوید و می فرماید اگر اشاره را هم برداشتید این دو قسمی که درست کردید و دو اتصالی که بوجود آوردید با طل می شود سپس توضیح می دهد که اینچنین نیست که این جسم یا این خط یا مقدار، در خارج، قسمت قسمت باشد و این قسمتها به یکدیگر اتصال داشته باشند چون ما بعدا خواهیم گفت که جسم یا خط یا سطح، واحد متصل اند. قول ذیمقراطیس را که می گوید از اجزاء صغار تشکیل شدند را قبول نمی کنیم و جسم را منفصلات به حساب نمی آوریم بلکه متصلِ واحد به حساب می آوریم. چون متصلِ واحد است و انفصالی در خارج نیست پس انفصال را باید اشاره ما درست کند و با اشاره ما انفصال درست می شود و با برداشتن اشاره، انفصال باطل می شود.

ص: ۵۵۸

سپس مصنف مطلبی را اضافه می کند که تاکید همین مطالب است و می فرماید: اگر کسی بگوید من با اشاره این مقدار را دو بخش کردم و بعداً اشاره را برداشتیم، و هنوز «هذا» و «ذاک» صادق است. اگر کسی این ادعا را کند ما می گوییم حرف تو مثل این است که کسی بگوید اشاره را برداشتیم ولی هنوز دارم اشاره می کنم چون «هذا» و «ذاک» با اشاره درست می شود. اگر این شخص بگوید «هذا» و «ذاک» باقی است معنایش این است که اشاره باقی است. پس وقتی می گوید اشاره را برداشتم ولی «هذا» و «ذاک» را دارم، معنایش این است که اشاره را برداشتم ولی هنوز دارم اشاره می کنم و این واضح است که باطل است پس اگر «هذا» و «ذاک» از بین بروند این خطِ واحد که از اول واحد بود، واحد باقی می ماند. برداشتن اشاره، خط را از بین نمی برد «هذا» و «ذاک» را از بین می برد لذا «هذا» و «ذاک» بما اینکه «هذا» و «ذاک» هستند از بین می روند نه بما اینکه خط هستند. چون خط، باقی می ماند و واحد است بدون اینکه اتصال اضافی درآن باشد.

توضیح عبارت

(و بالجمله ایضا)(۱)

مصنف وارد در قسم دوم از سه قسم بالعرض می شود. مصنف «بالجمله» را آورد تا بفهماند قسم دوم با قسم اول تفاوت زیادی ندارد. مصنف «ایضا» را آورد تا بفهماند این دو، دو قسم اند و آنها را یکی حساب نکن زیرا قسم اول، فرض تنها بود و قسم دوم، فرض و بعد از فرض، اشاره هست.

ص: ۵۵۹

۱- (۱) الشفاء/ابن سینا/بخش طبیعیات/ج ۱/ص ۱۸۲/س ۱۰.

(انما یکون فی اجزاء المتصل شیء هو هذا با تجاه الاشاره بعد الفرض الیه)

ضمیر «الیه» به «شی» بر می گردد و متعلق به «اشاره» است نه «الفرض».

در اجزاء چیزی که متصل است شیئی وجود دارد که آن شیء، مصداق «هذا» می شود (یا به تعبیر دیگر «هذیّت» پیدا می کند) به وسیله توجه دادن اشاره به سمت آن (وقتی اشاره را به سمت آن توجه دادید «هذا» می شود و «هذیّت» پیدا می کند.) بعد از اینکه فرض کردی اشاره را به این شیء.

در اجزاء متصل، شیئی است که آن شیء، ابتدا «هذا» نیست و به آن «هذا» گفته نمی شود لی وقتی اشاره به سمت آن توجه دادید «هذا» می شود. و «هذیّت» پیدا می کند.

(علی نحو)

می تواند مربوط به «فرض» باشد یعنی: یک نوع فرض کردنی.

می تواندمربوط به «اشاره» باشد یعنی یک اشاره کردنی. ولی عبارت خطِ بعدی که آمده «علی نحو آخر من الفرض الیه» نشان می دهد که احتمال اول بهتر است و مربوط به «فرض» کرده نه «اشاره» یعنی دست راست یا دست چپ یا مشرق یا مغرب که نحوه های خاص فرض است را فرض می کنیم و به همان، اشاره می کنیم پس می توان هم به فرض مرتبط کرد هم به اشاره مرتبط کرد هم به هر دو مرتبط کرد چون بالاخره اشاره به دنبال فرض می آید وقتی فرض بر یک نحوی باشد اشاره هم به همان نحو است. پس «علی نحو» می تواند به هر دو مرتبط شود اگر چه قرینه بعدی، «علی نحو» را به فرض مرتبط کرده است.

ص: ۵۶۰

(و کذلک ذاک انما یکون لاتجاه اشاره علی نحو آخر من الفرض الیه)

«الیه» متعلق به «اتجاه» است.

«ذاک» مثل «هـذا» است یعنی همانطور که «هـذا»، هـذیّتِ خودش را با اشاره بدست می آورد «ذاک»، ذاک بودنش را با اشاره بدست می آورد.

ترجمه: «ذاک»، «ذاک» می شود چون اشاره را به نحو دیگری از فرض به «ذاک» متوجه کردی. و الا قبل از فرض، «ذاک» نبود همانطور که قبلی هم «هذا» نبود.

(و هذا هذا و ذاک ذاک من حین الاشارتان متجهتان الیه)

«هـذا»ی اول مبتـدی است و «هـذا»ی دوم خبر است. «الاشارتان» مبتـدی است و «متجهتان الیه» خبر است و مجموع، مضاف الیه «حیث» است. در نسخه خطی «الاشارتین» آمده است که آن هم صحیح است. ضمیر «الیه» به «هر یک ازاین دو» بر می گردد.

دوباره تکرار می کند یعنی «هذا»، همین است «ذاک» هم همین است اما از حیث اشارهای که به آن می شود.

ترجمه: «هـذا»، «هـذا» است و «ذاک» هم «ذاک» است از این جهت که دو اشاره متوجه به هر یک است. (چون دو اشاره داریم که یکی متوجه «هذا» است و یکی متوجه «ذاک» است. با این دو اشاره، «هذا»، «هذا» شد، و «ذاک»، «ذاک» شده و الا اگر این دو اشاره نبود، خط واحد داشتیم و نه «هذا» بود و نه «ذاک» بود)

(فان بطلتا فمحال ان یقال ان هذا و ذاک باقیان من حیث هما هذا و ذاک)

اگر این دو اشاره باطل شدند محال است که بگویید «هذا» و «ذاک» باقی است. اما از حیث اینکه «هذا» و «ذاک» هسـتند از بین می رونـد و الاـ آن خـطِ اصـلی که واحـد بوده هنوز هم هست. آن خـط، موجود است و قیـد حیثیتِ «هـذا» و «ذاک» برای آن نیست. بـا بطلاـن اشـاره آن حیثیت از بین رفته است پس «هـذا» و «ذاک» را نمی توان گفت باقی انـد از این جهت که «هـذا» و «ذاک» هستند)

(اللهم الا ان یفرض سبب آخر ممیز)

مگر یک سبب دیگری که ممیّز باشد غیر از اشاره، درست کنید مثلا اشاره را باطل کنید و سبب دیگر مثل حول را بیاورید در این صورت می توانید «هذا» و «ذاک» را داشته باشید اما از طریق اشاره ندارید بلکه از طریق حلول دارید.

(و اما ما کان یعرض بالفرض فیبطل بزوال الفرض)

اما هذیّت و ذاک بودن که با فرض عارض می شود با زوال فرض هم باطل می شود و هذیّت و ذاک بودن که با اشاره عارض می شود با زوال اشاره، باطل می شود هذیّت و ذاک بودن که واقعی است با زوال اشاره و فرض باطل نمی شود.

(و المتصل لا جزء له با لفعل کما یظهر من بعد)

کسی می گوید چه اشکال دارد که بگوییم «هذا» و «ذاک» واقعی است و ما با اشاره کردن، آن امر واقعی را تعیین می کنیم. مصنف می فرماید «و المتصل لا ـ جزء له بالفعل» یعنی متصل، جزء بالفعل ندارد تا یک جزئش را «هذا» و یک جزئش را «ذاک» بگویید بلکه جزء جزء داشتنش با اشاره و فرض درست می شود. اگر اشاره و فرض که درست کننده جزء هستند از بین بروند جزء هم از بین می رود پس متصل، جزء بالفعل ندارد بلکه جزء بالقوه دارد که می توانید با تقسیم (چه فرضی و چه واقعی) جزء را درست کنید اما جزء بالفعل ندارد. بله اگر جز بالفعل داشت، «هذا» و «ذاک» بودنش واقعی بود و احتیاجی به اشاره وفرض نداشت اما چون جزء بالفعل ندارد «هذا» و «ذاک» بودنش با فرض درست می شود و با رفتن فرض، از بین می رود.

(فیکون حدوث جزء له هو هذا و جزء له هو ذاک من غیر ان کان قبل موجودا بالفعل)

«جزء له هو هذا و جزء له هو ذاک» اسم برای «یکون» است و «من غیر ان کان... بالفعل» خبر است. ضمیر «له» به «متصل» بر می گردد همان متصلی که گفتیم لا جزء له بالفعل.

این «هـذا» و «ذاک» که حـادث شدنـد قبلاـ (قبل از فرض و اشاره) موجود بالفعل نبودنـد چون جسم، متصل بود نه منفصل فی الواقع و متصل فی الظاهر. اگر متصل فی الظاهر و منفصل فی الواقع بود می گفتیم قبل از اشاره و فرض، «هـذا» و «ذاک» را هم داریم اما چون این جسم، متصل است بالفعل، و واحدِ متصل است لذا باید بگوییم قبل از اشاره یا قبل از فرض، «هذا» و «ذاک» را نداشتیم.

ترجمه: این حـدوث جزئی برای این متصل (متصـلی که گفتیم «لا جز له بالفعل») که آن جزء، «هـذا» است و جزء دیگری برای متصل که آن جزء دیگر، «ذاک» است (این حـدوث جزئی برای متصل) بـدون این است که قبل از فرض یا قبل از اشاره، «هذا» و «ذاک» موجود بالفعـل باشـند. (قبـل از فرض و اشاره این «هـذا» و «ذاک» موجود بالفعل نبودنـد، بله موجود بالقوه بودنـد می توانستند موجود شوند به شرطی که فرض یا اشاره یا حلول باشد).

(وهو امر یتبع الاشاره)

ضمیر «هو» به «حـدوث» بر می گردد یعنی حدوث این جزئی که «هذا» است و آن جزئی که «ذاک» است امری می باشد که به دنبـال اشـاره یـا فرض درست می شود و قبلاـ موجود نبوده است می توان واو را حالیه گرفت و اینطور معنی کرد: بـدون اینکه قبلا موجود باشد در حالیکه تابع اشاره است.

ص: ۵۶۳

(و اذا زالت الاشاره لم يبق معلول الاشاره)

وقتی اشاره باطل شد معلولِ اشاره که «هذا» بودن و «ذاک» بودن است باطل خواهد شد چون اگر علت از بین برود معلول از بین می رود. اشاره، علت پیدایش «هذا» و «ذاک» است. اگر اشاره که علت است از بین برود معلول که «هذا» و «ذاک» است قهرا از بین می رود.

(فمحال ان يقال بعد ذلك انه و ان بطلت الاشاره فلابد من تميز ذاک من هذا)

« انه و ان بطلت ... ذاک من هذا» مقول قول است.

ترجمه: محال است که بعد از بطلان و زوالِ اشاره گفته شود «انه و ان بطلت الاشاره»

یعنی اگر کسی بگوید اشاره را بر داشتیم ولی «هذا» و «ذاک» باقی است. این مثل این است که کسی بگوید اشاره را برداشتیم ولی اشاره باقی است. چون «هذا» و «ذاک»، متقوم به اشاره هستند. اگر «هذا» و «ذاک» باقی است معلوم می شود که اشاره باقی است شما که می گویید اشاره را برداشتم ولی «هذا» و «ذاک» باقی است با توجه به اینکه «هذا» و «ذاک» متقوم به اشاره است باید بگوید اشاره باقی است و عبارت به اینصورت در می آید که من اشاره را برداشتم ولی در عین حال، اشاره هست و این واضح است که باطل است پس اینکه بگوییم «هذا» و «ذاک» باقی است باطل است.

محال است که گفته شود «انه و ان بطلت الاشاره ... ذاک من هذا»، و لو اشاره باطل شده ولی «ذاک» را باید از «هذا» تميّز داد (با اینکه اشاره از بین رفته ولی این تمیز باقی است. این کلام، باطل است.

ص: ۵۶۴

(فان کون هذا و ذاک فیها انما هو بالاشاره»

در یـک نسـخه خطی مرحوم حکیم جلوه «فیهمـا» بود. احتمال دارد که کاتب، «فیها» نوشـته ولی مرحوم حکیم جلوه در نسـخه خودش آنرا «فیهما» کرده است. و ضمیر آن به «هذا» و «ذاک» بر میگردد.

ترجمه: بودن «هـذا» و «ذاک» در آن «هـذا» و «ذاک» (آن دوبخشـی که بـا اشاره درست شـد در یکی ، «هـذا» است و در یکی «ذاک» است. بودن «هـذا» و «ذاک» در این دو بخش بـا اشاره حاصل می شود پس با اشاره هم زائل می شود) با اشاره یا فرض درست می شود (و اگر اشاره را برداری سببِ «هذا» و «ذاک» را برداشتی و اگر سبب «هذا» و «ذاک» از بین رفت خود «هذا» و «ذاک» از بین می رود و الا معنایش این می شود که اشاره را برداشتی ولی بر نداشتی.

(فیکون کانه قیل: ان بطلت الاشاره فلا بد من ان تکون اشاره)

ضمیر «یکون» به «قول قائل» بر میگردد (که می گفت اشاره از بین رفته ولی تمیّزی که متقوم به اشاره است هنوز باقی است)

ترجمه: این قائـل گویـا اینچنین گفته: «ان بطلت الاشـاره فلاـ بـد من ان تکـون اشـاره». (در عبـارت خـط قبـل گفت: «ان بطلت الاشـاره فلابـد من ان تکون اشاره» یعنی همان جمله در خط قبل را تکرار می کنـد که شـرط در هر دو یکی است ولی جزاء را عوض می کند.

(و لیس الحال فی اجزاء المتصل کالحال فی اجزاء الاشیاء الاخری المنفصل بعضها من بعض موجودا بالفعل)

ص: ۵۶۵

مصنف دوباره مطلب را تاکید می کند و می گوید فکر نکن که این مقدار متصلی که با اشاره، منفصل شده حکم مقداری را دارد که در واقع منفصل است.

ما مقداری داریم که ممکن است در واقع منفصل باشد مثلا دو خط از یکدیگر جدا هستند در واقع منفصل می باشند اما یک مقداری هم داریم که با اشاره، آن را منفصل کردیم. مصنف می گوید این دو تا مثل هم نیستند زیرا در جایی که دو مقدار داشتیم و بعدا اشاره می کنیم اگر اشاره را برداشتید دو مقدار هنوز هم دو مقدار هستند الان هم می توانید دوباره به آنها اشاره کنید و می توانید اشاره نکنید. اما در جایی که جسم یا مقدار، متصل است و شما با اشاره آن را منفصل کردید اگر اشاره را بردارید انفصال از بین می رود چون انفصال را اشاره آورده بود و معلول اشاره بود. علت اگر از بین رفت معلول هم از بین می رود. پس فرق است بین متصلی که با اشاره و فرض، منفصلش می کنید و بین منفصلی که از ابتدا منفصل بود.

فرق این دو را مصنف اینگونه بیان می کند که در منفصل، تمیّز موجود است و ساخته نمی شود اما در متصل با اشاره، ابتدا تمیز را می سازیم و بعدا بر تمیز دلالت می کند. آنجا که اشاره، سازنده تمیز و فاعل تمیز است با رفتن اشاره، تمیز هم می رود اما در جایی که اشاره، سازنده نیست بلکه اشاره به تبع واقع انجام می شود ممکن است اشاره از بین برود ولی واقع بر سر جای خودش باقی بماند.

ص: ۵۶۶

ترجمه: حالی که در اجزاء یک شی متصل داریم مثل حالتی نیست که در اجزاء اشیاء دیگری داریم که آن اجزاء بعضی از آنها از بعضی منفصل اند و موجود بالفعل اند.

مصنف سه قید می آورد ۱ _ «اجزاء اشیا اخری» (در اینجا که منفصل است تعبیر به اجزاء کرد در متصل هم تعبیر به اجزاء کرد) ۲ _ «المنفصل بعضها من بعض» اما در متصل تعبیر به «المتصل» کرد. ۳ _ «موجودا بالفعل». یعنی این بعضها هم موجود بالفعل اند یا آن اجزاء موجود بالفعل اند. یا حتی می توان گفت انفصال، موجود بالفعل است. البته «موجودا بالفعل» قید همان «بعضها من بعض» است ولی می توان به اجزاء مرتبط کرد حتی می توان به انفصالی که از منفصل فهیمده می شود مرتبط کرد.

(فان الاشاره هناك تدل و لا تفعل و ههنا تفعل فتدل)

این عبارت علت برای «لیس الحال فی اجزاء المتصل...» است.

«هناك» یعنی «فی اجزاء المنفصل». اما چرا «هناك» گفت با اینکه اجزاء منفصل، نزدیکتر است. علت این است که چون خارج از بحث ما است. آنچه که داخل در بحث ما هست نزدیکتر به ما هست و لذا به آن با «هنا» اشاره می کند و به آنچه خارج از بحث است با «هناك» اشاره می کند.

ترجمه: اشاره در آنجا (یعنی اجزاء منفصل) دلالت می کند (بر تمیز) و انجام نمی دهد (تمیز را یعنی فاعل و سازنده ی تمیز نیست. پس اشاره در اجزاء منفصل دلالت بر تمیز می کندولی تمیزی که قبلا بوده و خودش نمی سازد) ولی در اینجا (یعنی در اجزاء متصل) اول این اشاره تمیز را می سازد بعدا بر تمیز دلالت می کند.

ص: ۵۶۷

صفحه ۱۸۳ سطر اول قوله (و من الذی یکون)

ج_: متصل و متصل به، محصل بافعل اند بالحال.

از اینجا مصنف وارد قسم سوم بالعرض می شود. یعنی از جمله مواردی که بالعرض است (مراد از بالعرض یعنی متصل و متصلٌ به محصَّلِ بالفعل اند ولی بالعرض نه مطلقا) بالحالّ می باشد.

مثال اول: گاهی شما یک خطی را ملاحظه می کنید و قسمتی از آن را سفید می کنید و قسمت دیگر را به رنگ دیگر می گذارید. در اینجا با حلول دادن سفیدی در این بخش و مثلا سیاهی در بخش دیگر، این واحدِ متصل را به دو قسمت تقسیم کردید و «هذا» و «ذاک» درست کردید و بعد هم ادعا کردید که «هذا» و «ذاک» متصل اند. اتصال درست شد، فصل مشترک هم درست شد یعنی در جایی که رنگ سفیدی و سیاهی درست می شود نقطه وجود دارد که آن نقطه، فصل مشترک این دو بخش می شود ولی دو بخش که واقعا موجود نبودند یعنی مثل دو خطِ یک زاویه نیست، بلکه با حلول درست شدند.

مثال دوم: فلزی را ملاحظه کنید که قسمتی از آن که داخل آتش است گرم می شود و قسمت دیگر، هنوز خنک است و گرمای آن قسمت به این قسمت سرایت نکرده است. در اینجا هم می توان گفت برای این فلز دو بخش داریم که یک بخش، گرم است و یک بخش سرد است. این دو بخش از طریق دو حالّ بوجود آمدند و واحدِ متصلی هستند که به وسیله حالّ، منفصل شدند و بعدا ادعا شد که این دو بخش اتصال پیدا کردند و اتصالِ این دو بخش، بالعرض و بواسطه حلول است.پس، اتصالِ اضافی است اما بواسطه حلول. به عبارت دیگر متصل و متصلٌ به، محصلِ بالفعل اند بواسطه.

توضیح عبارت

(و من الذی یکون بالعرض اختصاص العرض الحال ببعض دون بعض)

«الذی» کنایه از اتصال اضافی است. «ببعض» متعلق به اختصاص است.

«من» برای تبعیضیه است یعنی بعضی از اتصالهای اضافی که بالعرض اند عبارتند از اختصاص دادن عرضی که حلول کرده، به بعض دون بعض و با این اختصاص دادن حلول به بعض جسم، اتصالِ اضافی درست می شود یعنی دو بخش برای جسم درست می شود که آن دو بخش با هم اتصال دارند.

(حتی اذا زال ذلک العرض زال ذلک التخصیص)

به طوری که اگر این عرضِ حالّ از بین رفت (چه این عرض از بین برود یا همه این عرضِ حالّ، جسم را پُر کند) این تخصیص از بین می رود یعنی تخصیص اینکه بعض جسم، اختصاص به این حالّ پیدا کند از بین می رود.

(مثل جسم یبیض لا کلّه او یسخّن لا کلّه)

مثل جسمی که سفید می شد اما نه همه آن، یا جسمی گرم می شود اما نه همه آن.

(فیفرض له بالبیاض جزء اذا زال البیاض زال افتراضه)

ضمیر «افتراضه» به «جزء» بر می گردد.

برای این جسم به وسیله بیاض، جزئی فرض می شود که این جزء، قبلا نبود و با این بیاض حاصل شد.

وقتی بیاض فرض شد جزئی حاصل می شود که این صفت دارد که اگر بیاض زائل شد آن فرضی که روی جزء رفته (که مراد از فرض، فرضِ جدا بودن این جزء از جزء دیگر) باطل می شود. وقتی سفیدی را برداشتید یا سفیدی را در کل جسم، پُر کردید دیگر این فرضی که برای این قسمت بیاض آمده بود از بین می رود.

صفحه ۱۸۳ سطر ۳ قوله (و اما الوجه الثانی)

تـا اینجا معنی اول از دو معنای اضافی توضـیح داده شـد که به ۴ قسم تقسـیم شـد. حـال از اینجا وارد در معنای دوم متصل می شود.

معنـای دوم متصـل: دو شـیء را ملاحظه کنیـد و این دو را به یکـدیگر وصل و متصل کنیـد. در اینصورت دو گونه می توانیم جسم اول را منتقل کنیم.

۱ ـ این دو جسم در یک جا قرار دارند و جسم سمت راست را به سمت راست بکشیم و جسمی که سمت چپ بوده سر جای خودش باقی می ماند آن جسم سـمت راست که به سمت راست می رود از جسم سمت چپ، دور می شود. یعنی به سمتی آن را انتقال دادیم که از جسم سمت چپ دور می شود.

۲ ـ این جسم سـمت راست را به سـمت چپ هل بدهیم وقتی این جسم سمت راست هُل داده می شود جسمی که سمت چپ قرار گرفته را هم هُـل می دهـد ولی از یکـدیگر جـدا نمی شونـد یعنی جسم سـمت چپ از جسم سـمت راست دور نمی شود همانطور که به یکدیگر متصل هستند متصل باقی می مانند.

نسبت معنای اول متصل با معنا دوم متصل:

در اتصـال اضافی به معنای اول ما احتیاج به دو شـیء داشتیم که یکی را به دیگری متصل کنیم در این معنای دوم هم همینطور است که احتیاج به دو چیز داریم. در اتصال اضافی حتما باید دو چیز باشد اما در اتصال نفسی که معنای سوم است لازم نیست دو چیز باشد و لازم نیست که یک چیز باشد. لذا در معنای دوم دو چیز فرض می کنیم.

مصنف اینگونه توضیح می دهد که دو جسم یا دو مقدار چنان باشند که اگر یکی را منتقل کردید به سمتی که از دیگری دور می شود دیگری هم با او منتقل شود. اگر جسم سمت راست به جسم سمت چپ متصل باشد با انتقالِ جسم سمت راست، جسم سمت چپ هم منتقل می شود اما اگر منفصل از هم باشند و فقط تماس داشته باشند با انتقالِ جسم سمت راست، هیچ اتفاقی نمی افتد و جسم سمت چپ سر جای خودش است.

نسبت معنای اول متصل با معنای دوم متصل و با التصاق:

این اتصالِ اضافی، هم شامل اتصال اضافی به معنای اول می شود و هم شامل التصاق می شود. التصاق هم این بود که اگر یکی منتقل می شد دیگری را هم به دنبال خودش منتقل می کرد. پس چه اتصالِ اضافی اول باشد چه التصاق باشد اگر جسم، منتقل شد و جسم دیگر را هم با خودش منتقل کرد اتصالِ اضافی دوم، حاصل شده است. پس اتصال اضافی دوم هم از التصاق و هم از اتصال اضافی اول اعم است یعنی هر دو را شامل می شود. ۱ ــ جایی که التصاق نباشد اما اتصال اضافی اول باشد. ۲ ــ جایی که التصاق باشد. در هر دو صورت اگر جسمی را منتقل کنی به جهتی که از جسم اول دور شود جسم دیگر را هم بدنبال خودش می کشد معلوم می شود که اتصال اضافی به معنای دوم برقرار است. اگر این جسم منتقل شد و جسم دیگر را به دنبال خودش نکشید در چنین حالتی، اتصال حاصل نیست فقط تماس، حاصل است و تماس غیر از اتصال است.

ص: ۵۷۱

توضیح عبارت

(و اما الوجه الثانی فیقال متصل للذی اذا نقل ما قیل انه متصل به فی جهه تُبعِّده عن الاخر تَبِعه الاخر)

«تبعه» جواب اذا است.

اما وجه دوم از دو معنای اضافی برای اتصال، این است که گفته می شود «متصل» برای مقدار یا جسمی که اگر انتقال داده شود (و جابجا شود) جسمی گه گفته می شود متصل به آن مقدار یا جسم اولی است (مراد از «الذی»، جسم اول است و مراد از «ما» در «ما قیل» و «انه»، جسم دوم است)

در جهتی که این جهت، جسم اول را از جسم دوم دور می کند جسم دیگر به دنبال جسم اول می آید. در چنین حالتی گفته می شود که این دو جسم به یکدیگر متصل اند به اتصال اضافی دوم.

(فیکون هذا امر اعم من المتصل الذی قلناه قبل هذا و من الملتصق)

«هذا» یعنی اتصال اضافی دوم.

ترجمه: این اتصال اضافی دوم امری اعم است از متصلی که قبل از این گفتیم (یعنی اعم از متصلِ اضافی به معنای اول است) و از ملتصق.

(و یجوز ان تکون النهایتان اثنتین بالفعل)

از اینجا فرق اتصال اضافی دوم با اتصال اضافی اول را بیان می کند. البته یک فرق این بود که اتصال اضافی دوم اعم است ولی اتصال اضافی اول، اخص است حال مصنف می خواهد فرق دیگری هم بیان کند که شاید مبتنی بر فرق اولی باشد و آن فرق این است که در اتصال دوم، ممکن است نهایت این جسم با نهاید آن جسم، دو تا باشد.

ص: ۵۷۲

دو جسم را فرض کنید و به هم بچسبانید به طوری که مماس باشند. نهایت آن جسم با نهایت این جسم، دو تا هست و یکی نیست. یعنی دو سطح به یکدیگر چسبیدند.

در جایی که نهایت، یکی است، یک سطح وجود دارد مثلا یک جسم را ملاحظه کنید و با فرض، از وسط نصف کنید در جایی که نصف می کنید یک صفحه تشکیل می شود که این صفحه هم نهایتِ بخش سمت راست است هم نهایت بخش سمت چپ است. این، فصل مشترک است و یک نهایت برای دو بخش جسم است اما گاهی دو جسم را به همدیگر می چسبانی و دو سطح آنها را تماس می دهید هر کدام طرفِ مخصوص به خودشان را دارد ولی این دو طرفها به یکدیگر چسبیدند. در اینجا که ملاحظه کنید دو جسم، دو نهایت دارند برای اینکه واضح تر شود می گوییم دو جسم را کنار هم با فاصله بگذارید و آنها را با دو نخ به یکدیگر وصل کنید اگر یکی را بکشید دیگری هم می آید. در اینجا اتصال به معنای اضافی دوم حاصل است. واگن های قطار را ملاحظه کنید که به یکدیگر می چسبند و بعدا با زنجیر به هم می بندند وقتی واگنِ جلویی می رود واگن عقب را هم بدنبال خودش می کشد با اینکه بدنه این دو واگن با هم تماس ندارند. انتهای دو واگن زائده دارد و این زائده ها با یکدیگر تماس پیدا می کنند و برای اینکه محکم شود با زنجیر می بندند. در اینجا اتصال اضافی به معنای دوم حاصل است که اگر یک جسم منتقل شد جسم دیگری هم منتقل می شود. در این مثال فصل مشترک نداریم و نهایت این جسم با نهایت آن جسم فرق دارد. در اتصال اضافی دوم جایز است که نهایت دو امر متصل، دو تا باشد و جایز هم هست که یکی باشد. در جایی که شما با فرض خودتان یک جسم را به دو بخش تقسیم می کنید صفحه ای با فرض موجود می شود که آن صفحه، هم نهایت این جسم است هم نهایت آن جسم است هم طرف این جسم است هم طرف آن جسم است در چنین حالتی این متصلِ به اتصالِ اضافی دوم با متصلٌ به، نهایتِ واحد دارند. پس در اتصال اضافی دوم فرقی نیست که دو مقداری که به هم متصل اند دو نهایت داشته باشند یا یک نهایت داشته باشند. از اینجا نتیجه می گیریم که اتصال اضافی دوم، اعم از تماس است . اما با بیان قبلی گفتیم که اتصال اضافی دوم، اعم از التصاق است. حال با این بیان گفتیم اعم از تماس است یعنی دو متماس اگر چنان باشند که اگر یکی با انتقال دیگری، منتقل شود باز هم اتصال اضافی دوم حاصل است ولو اینها متماس اند و فصل مشترک ونهایت واحد ندارند باز هم متصلِ اضافی به معنای دوم هستند بر خلاف متصل اضافی به معنای اول که شرط کردیم طرفِ هر دو، یکی باشد وفصل مشترک داشته باشد. پس اتصال اضافی به معنای دوم از دو جهت اعم شد از یک جهت، التصاق را داخل کرد از یک جهت، تماس را داخل کرد.

ص: ۵۷۳

مصنف اینگونه بیان می کند که «یجوز ان یکون النهایتان اثنتین بالفعل» و در ادامه می فرماید «یجوز ان تکون نهایه المتصل و المتصل به واحده». یعنی هم جایز است که نهایت، دو تا باشند هم جایز است که نهایت، یکی باشد.

ترجمه: جایز است که نهایت، دو تا باشد بالفعل (نه بالفرض، اما در اتصال اضافی اول، شرط کردیم که «اذا کان طرفه و طرف غیره واحدا» که طرف هر دو باید یکی باشد اما در اینجا می گوییم طرف هر دو می تواند دو تا باشد)

(و ان یکون هناک تماس بالفعل بعد ان یکون تلازم فی الحرکه)

«تلازم» را به رفع می خوانیم و «یکون» را تامه می گیریم یعنی بعد از اینکه تلازم در حرکت و همراهی در آن محقق باشد.

این عبارت عطف بر «ان تکون» است و «یجوز» بر آن داخل می شود ولی «یجوز ان یکون هناک»، متفرع بر «یجوز ان تکون النهایتان» است. آنچه که در مقابل «یجوز ان تکون النهایتان» است با عبارت «یجوز ان تکون نهایه المتصل» بیان شده است.

این عبارت، متفرع بر «ان یکون النهایتان اثنتین» است یعنی وقتی متصل و متصلٌ به توانستند دو نهایت داشته باشند پس اتصال اضافی، شامل تماس هم می شود.

«هناک» یعنی در جایی که اتصال اضافی دوم می خواهد انجام شود دو جسم، دو نهایت دارند.

ترجمه: در جایی که اتصال اضافی به معنای دوم است ممکن است تماس باشد (اما چه نوع تماسی؟ با عبارت بعدی توضیح می دهد وتماس معمولی را خارج می کند.) چون در تماس معمولی اینطور نیست که اگر یکی حرکت کرد دیگری ملازمش شود ولی دراین تماسی که الان بیان می کنیم تماسی است که با اتصال اضافی دوم همراه است لذا باید آن یکی، ملازم دیگر باشد در حرکت.

ص: ۵۷۴

(و یجوز ان تکون نهایه المتصل و المتصل به واحده)

این عبارت، عِدل برای «یجوز ان تکون النهایتان» است.

جایز است که نهایت متصل و متصلٌ به در اتصال اضافی به معنای دوم، واحد باشد تا آنچه در اتصال اضافی دوم، جایز است در اتصال اضافی به معنای اول، واجب بود.

(ولکن لا یکون ایقاع اسم المتصل ههنا بهذا المعنی علیه من حیث نهایته و نهایه الاخر واحده)

«علیه» متعلق به «ایقاع» است و «ایقاع» به معنای «اطلاق» است.

ضمیر «نهایته» به «متصل» بر می گردد و مراد از «الآخر»، متصلٌ به است.

سپس مصنف می فرماید توجه داشته باشید که ما نه به خاطر دو تا بودن نهایت، اتصال اضافی دوم را اطلاق می کنیم ونه به خاطر یکی بودن نهایت، بلکه فقط به خاطر تلازم در حرکت، اتصال اضافی دوم را اطلاق می کنیم یعنی مقوّمِ اتصالِ اضافی دوم، تبعیت در حرکت است نه وحدت نهایت یا تعدد نهایت. آنچه در صدق اتصال اضافی دوم نقش دارد همان تبعیت و تلازم در حرکت است.

ترجمه: نمی باشد واقع ساختن و اطلاقِ اسم متصل در اینجا (یعنی در جایی که متصل و متصلٌ به، یک نهایت دارند) به این معنای دوم که برای اتصال اضافی داریم.

«من حیث نهایته و نهایه الآخر واحده»: به اعتبار وحدت نهایت، به این دو تا (متصل و متصلٌ به) متصل نمی گوییم.

(بل من حیث یتبعه فی الحرکه علی النحو المذکور)

ص: ۵۷۵

بلکه از این جهت که این متصل با آن متصلٌ به همراه وتابع در حرکت است به آن، متصل به معنای دوم می گوییم. مراد از حرکت، همان نحو مذکور است یعنی اگر این جسم را به جهتی حرکت بدهید که از جسم دیگر، دور کند آن جسم دیگر تابع آن جسم شود. مراد از «علی النحو المذکور» همان است که در خط سوم صفحه ۱۸۳ فرمود «اذا نقل انه متصل به فی جهه تبعده عن الاخر تبعه الآخر».

معنای سوم متصل، معنای متصل ۹۲/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ معنای سوم متصل، معنای متصل،

« و یقال متصل للشی فی نفسه اذا کان بحیث نهایته و نهایه الاخر واحده»(۱)

بحث ما در تفسیر اصطلاحی الفاظی بوده که این الفاظ درمطالب آینده به کار ما می آمد یکی از آن الفاظ، اتصال و متصل بود که گفتیم سه معنی دارد. دو معنای اضافی داشت که بیان شد. الان به معنای نفسی رسیدیم.

اتصال اضافی به معنای اول: دو قطعه از شیئی به هم ارتباط داشته باشند به نحوی که طرف این شی با طرف آن دیگری، یکی باشند و همین قید، فرق اتصال اضافی با تماس بود چون در تماس، طرف این جسم با طرف آن جسم دیگر، دو تا بود ولی این دو طرف به یکدیگر متصل می شدند اما در اتصال، طرف باید یکی باشد.

ص: ۵۷۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۳، س ۷.

اتصال اضافی به معنای دوم: دو شیء به یکدیگر چنان مرتبط باشند که اگر یکی را از دیگری دور کردیم و به جهتی حرکت دادیم که با حرکت به آن جهت از دیگری دور شد دیگری را هم همراه خودش ببرد یا به تعبیر دیگر، دیگری به تبع او برود.

معنای سوم: در معنای سوم، اتصال نفسی مطرح می شود و بخشی از جسم را با بخشی دیگر مقایسه نمی کنیم تا بگوییم به یکدیگر متصل اند به نحو اول یا به نحو دوم. بلکه خود شیء را ملاحظه می کنیم فی نفسه، بدون اینکه با غیر ملاحظه اش کنیم. می بینیم اجزاء فرضی که در درون آن هستند به معنای اولِ اضافی با یکدیگر اتصال دارند. همین که می بینیم به معنای اول اضافی بین آنها اتصال است می گوییم این جسم، متصل است فی نفسه. سنگی را ملاحظه کنید و با هیچ چیز مقایسه نمی کنیم بلکه خودش را مقایسه می کنیم سپس می بینیم که اجزاء فرضی دارد که در این اجزاء فرضی، می توانیم یکی از آنها را با دیگری بسنجیم وقتی سنجیدیم و اتصال را دیدیم، اتصال اضافی به معنای اول درست می شود اما اتصال اضافی به معنای دوم امکان ندارد جون یک جزء را نمی توانیم منتقل کنیم تا جزء دیگر بدنبالش بیاید. آن جزء ها همه در کل مندرج هستند و جمع می باشند. ما یک جزء را جداگانه نداریم که بخواهیم این جزء را منتقل کنیم تا جزء دیگر هم انتقال پیدا کند. بلکه هر جزء را که نگاه می کنیم به یکدیگر متصل اند به این معنی که حد مشترک دارند و طرف هر دو واحد است.

پس جسـمی را که خودش را نگاه می کنیم و کاری به مقایسه با غیر نـداریم. ملاحظه می کنیم که اجزائش به یکدیگر متصـل انـد به اتصـالی که در اولین معنـای اضـافی گفتیم. در چنین حالی گفته می شود که این جسم، متصل است. این اتصال، اتصال نفسـی است و اتصال اضافی نیست چون چیزی را با چیزی مقایسه نکردیم. بله اجزاء را در درون یکـدیگر با هم مقایسه کردیم و اتصـال اضـافی بین اجزاء دیـدیم امـا الان خود جسم را متصف به متصل می کنیم نه اجزاء را، اگر اجزاء را متصف به متصـل کردیم، اتصـال اضـافی به معنـای اول خواهیم داشت امـا مـا کل را متصف به متصل می کنیم. کل وقتی متصف به متصل شود اتصالش، اتصال نفسی است به این معنی که اجزائش اینگونه است. پس اگر اجزاء جسم، اتصال اضافی به معنای اول را داشتند خودش اتصال نفسی خواهد داشت.

توضیح عبارت

«و یقال متصل للشیء فی نفسه»

گاهی «متصل» گفته می شود و وصف شی قرار می گیرد به شرطی که شیء را فی نفسه بیابید و ملاحظه کنید نه اینکه آن را با غیر ملاحظه کنید.

«فی نفسه» قیـد برای «شـیء» است. اگر «شـیء» فی نفسه ملاحظه شد و متصف به متصل شد این اتصال، اتصال شـیء فی نفسـه است.

«اذا کان بحیث یمکن ان تفرض له اجزاء بینها الاتصال الذی بالمعنی الاول»

ضمیر «کان» به «شیء» بر می گردد.

ص: ۵۷۸

چه وقت این اتصالِ فی نفسه را وصف شیء قرار می دهیم؟ مصنف می فرماید: شیء، طوری باشد که بتوان برایش اجزاء فرض کرد که بین آن اجزاء اتصال باشد به معنای اول از دو معنای اضافی که داشتیم. به عبارت دیگر بین اجزاء آن اگر اتصال به معنای اول بود خود جسم، اتصال نفسی و اتصال به معنای سوم خواهد داشت.

قید «بحیث یمکن ...» نمی خواهد چیزی را خارج کند بلکه می خواهد قیدی بیاورد که وصف اتصال جسم را تفسیر کند. فرض اجزاء برای همه اجسام صحیح است حتی در اجسام فلکی هم می توان فرض اجزاء کرد. ما نمی خواهیم با این قید، مجردات را خارج کنیم چون بحث ما در مجردات نیست. هکذا اعراض را نمی خواهد خارج کند چون بحث ما در اعراض نیست.

چون موضوع بحث، مقدار یا ذوالمقدار است مجردات و بسائط خارج شدند و لذا این قید می خواهد اتصال نفسی را بیان کند یعنی شیء را به هر حیث ملاحظه نکن و اطلاقِ لفظ متصل بر آن کن. بلکه شیء را به این صفت متصل، متصف کنید به این حیث که برای او اجزائی بالفرض هست البته اگر کسی ادعا کند که مراد از شیء در اینجا جسم نیست بلکه مطلق است باید مجردات و اعراض را خارج کند و جسم را داخل کند لذا این قید «بحث یمکن...» هم خارج کننده اغیار «مجردات و اعراض» می شود هم مبیّنِ موصوف به اتصال می شود.

ص: ۵۷۹

«ای بینها حد مشترك هو طرف لهذا و ذاك»

متصل به اتصال نفسی، جسمی را می گویند که بین اجزائش حد مشترك است و همین حد مشترک به وحدته، هم طرف این جسم است هم طرف آن است. تفسیر اتصالِ اضافیِ اول هم همین بود که دو شیء چنان با هم مرتبط باشند که طرف این با طرف آن، متصل باشد.

«و هذا هو حد المتصل»

متصل را دو گونه تعریف کردند «حد به معنای تعریف است و به تعریفی می گویند که از جنس و فصل استفاده کرده باشند»

۱ ــ همان تعریفی که الان بیان کردیم «یقال متصل للشیء فی نفسه اذا کان...»

۲ ــ چیزی که بتوانیم قسمتش کنیم و این قسمت شدن، در حدّی متوقف نشود یعنی بی نهایت بتوانیم تقسیم کنیم «حال چه تقسیم فکّی و چه تقسیم وهمی بعد از پایان گرفتن تقسیم فکّی و چه تقسیم عقلی» و تقسیم به انتها نرسد. متصل عبارتست از چیزی که هر چقدر تقسیم کنیم باز هم قابلیت ادامه تقسیم را داشته باشد.

مصنف می فرماید این تعریف دوم، تعریفِ حدّی نیست بلکه تعریف رسمی است. زیرا تعریف به عرض است نه تعریف به ذاتی. تعریف به عرض هم بر دو قسم است: الف: عرضی که بیّن الثبوت است. ب: عرضی که بیّن الثبوت نیست. هر دو عرض، خارج از معروض اند ولی آن عرض که بیّن الثبوت نیست علاوه بر خارج بودن، احتیاج دارد که با برهان اثبات شود. پس عرضِ بیّن الثبوت، با ذاتی از این جهت مشترك است که ثبوتش برای معروض احتیاج به برهان ندارد همانطور که ذاتی، بیّن الثبوت است آن عرضی هم بیّن الثبوت است فرقشان فقط در خارج بودن و خارج نبودن از ذات است.

ص: ۵۸۰

بر خلاف عرضی که بیّن الثبوت نیست که از دو جهت با ذاتی فرق دارد یکی اینکه بیرون از ذات است در حالی که ذاتی، داخل ذات است دوم اینکه این، بیّن الثبوت برای معروضش نیست و باید برهان اثبات شود. مصنف می فرماید. انفسامِ شی متصل، لا الی نهایه، عرض است و ذاتی نیست. آن هم عرضی است که بیّن الثبوت نیست. خیلی افراد منکرند و لذا باید برای آنها اثبات کنیم. اگر بیّن الثبوت بود کسی منکر آن نمی شد. خیلی افراد می گویند که می توانیم جسم را تقسیم کنیم ولی لا الی نهایه را قبول ندارند. باید با برهان ثابت کرد که این جسم، قابل انقسام لا الی نهایه است پس این قابلیت انقسام لا الی نهایه، عرض برای جسم است که با برهان ثابت می شود و تعریف به چنین عرضی نمی تواند تعریف حدی باشد بلکه تعریف رسمی است. پس این تعریف دوم را که بعضی گفتند، تعریف رسمی است نه تعریف حدی. تعریف حدی منحصر به همان است که ما گفتیم.

ترجمه: «هذا هو حدالمتصل، لسانش، لسان حصر است یعنی» این است حد و تعریف متصل. «یعنی فی نفسه را باید اینطور تعریف حدّی کرد. طور دیگر نمی توان تعریف حدّی کرد.

«و اما الذی یقال انه المنقسم الی اشیاء تقبل القسمه دائماً فهو رسمه»

بعد از «الذی یقال» خوب است که «فی حده» را در تقدیر بگیریم و بگوییم «الذی یقال فی حده».

ص: ۵۸۱

«انه» هم مقول «یقال» است هم تفسیر برای «الذی» است.

در تعریف متصل، چیز دیگری گفته می شود، که این تعریف، رسم متصل است نه حد متصل.

ترجمه: آنچه در حد متصل گفته می شود این است که تقسیم به اجزائی می شود که آن اجزاء، آخرین جزء نیستند بلکه هنوز هم قسمت را قبول می کنند دائما. «خود آن جسم به اجزائی قسمت شد. این اجزاء هم دوباره به اجزاء کوچکتر تقسیم می شوند و این قسمت، قسمت دائمی است و هیچ وقت متوقف نمی شود. اما این تعریفی که برای متصل فی نفسه شده رسم متصل است نه حد متصل».

«و ذاک لان هذا غیر مقوم لماهیته»

چرا این تعریف دومی، حد متصل نیست بلکه رسم متصل است؟ مصنف می فرماید چون خارج از ذات متصل است زیرا وصف انقسام، عارض بر متصل است نه اینکه ذاتی متصل باشد. اگر خارج از آن است پس جزء اعراض است و اگر جزء اعراض است تعریف متصل به آن، تعریف رسمی می شود.

ترجمه: رسمی بودن این تعریف به این جهت است که این «یعنی منقسم بودن به این نحوه انقسامی که گفتیم» غیر مقوم برای ما هیت متصل است «ماهیت متصل اصلا تقوم به انقسام ندارد. تا چه رسد به این نوعِ انقسام که انقسام به اجزائی است که آن اجزاء قبول قسمت می کنند».

«لان المتصل یفهم بالمعنی الاول فهما حقیقیا»

این عبارت، در عین اینکه بیان می کند انقسام، مقومِ متصل نیست، بیان می کند که آن معنای اول اضافی، مقوم اتصال نفسی هست یعنی هم بیان می کند که این تعریف دوم رسمی است و هم تاکید می کند که تعریف اول، حدی است یعنی بیان می کند آنچه که در تعریف اول گفتیم ذاتیِ متصل فی نفسه بود و آنچه که در تعریف دوم گفتیم عرضیِ متصل فی نفسه است.

ص: ۵۸۲

وقتی متصـل فی نفسه گفته می شود معنای اول اضافی به ذهن ما خطور می کنـد پس معلوم می شود این معنای اول اضافی در متصل فی نفسه دخالت دارد. اگر دخالت نداشت با اطلاق متصل، آن معنای اول اضافی در ذهن ما خطور نمی کند.

ولی وقتی مـا اطلاـقِ «متصـل فی نفسه» می کنیم اصـلا انقسام به ذهن ما خطور نمی کنـد. تا چه رسـد انقسام لا الی نهایه. بلکه بایـد انقسام لا الی نهایه را از خارج بفهمیم و با دلیل اثبات کنیم. پس معلوم می شود اتصال اضافی به معنای اول، مقومِ متصـلِ فی نفسه است ولی این انقسامِ لا الی نهایه، مقوم اتصال فی نفسه نیست.

ترجمه: چون متصل «فی نفسه اگر اطلاق شود» به معنای اول اضافی فهمیده می شود فهم حقیقی «فهم مجازی نیست بلکه واقعا فهمیده می شود. پس معلوم می شود که در ذات متصل فی نفسه، آن معنای اول اضافی مندرج و حاصل است. پس معنای اول اضافی، ذاتی است».

«فهمـا حقیقیـا» یعنی احتیـاج به عنایت نـدارد. زیرا در مجاز ما احتیاج به عنایت داریم و بایـد چیزی را لحاظ کنیم تا این معنای مجازی بتوانـد لحاظ شود. فهم حقیقی یعنی احتیاج به هیـچ عنایتی ندارد و لازم نیست به هیچ چیزی توجه کنید. به خود همین توجه کنید می بینید فلان معنی از آن استخراج می شود. مثلا شما از انسان، حیوان و ناطق را می فهمید فهما حقیقیا. اما از اسد، رجل شـجاع را می فهمید اما نه فهما حقیقیا بلکه باید عنایتی داشـته باشد و به سـراغ شـجاعت بروید و شجاعت اسد و شجاعت رجل شـجاع را ببینید تا بتوانید به توسط این عنایت، بفهمی که مراد از اسد، رجل شجاع است. پس در معنای مجازی احتیاج به عنایت دارد اما در معنای حقیقی احتیاج به هیـچ عنایتی ندارید. خود لفظ را که ملاحظه کنیـد می بینید فلان معنی از آن تبادر می کنـد. «در اصـطلاح فلسـفه به جـای تبـادر می گوییم فهمـا حقیقیا» به عبارت دیگر مراد از «فهما حقیقیا» این است که آنچه فهمیدیـد اسـنادش به متصـل ،اسـناد حقیقی و الی ما هو له است، آن گونه نیست که اسـنادش به آن عنایت، اسـناد الی ما هوله باشد و اسنادش به متصل اسناد الی غیر ما هوله باشد بلکه اسنادش به خود همین متصل اسناد الی ما هوله است.

ص: ۵۸۳

«المعنی الاول» مراد، معنای اول از دو معنای اضافی است می توان آن را به معنای اول از دو تعریفی که برای متصل گفته شد باشد که تعریف حدی بود نه تعریف رسمی که این هم احتمال خوبی است یعنی همان معنایی که در دو خط قبل گفتیم «و اما الذی یقال انه المنقسم»

«و لا ندری ان هذا المعنی یلحقه او لا یلحقه الا ببرهان»

«هذا المعنی» یعنی انقسام.

نمی دانیم این معنای انقسام، ملحق به متصل می شود یا نمی شود. مگر با اقامه برهان. پس معلوم می شود که انقسام، خارج از ذات متصل است و اگر خارج از ذات متصل نبود ذاتی و بیّن الثبوت بود و ا حتیاج به برهان نداشت. از اینکه می بینیم اثباتش برای متصل، احتیاج به برهان دارد معلوم می شود که بیّن الثبوت نیست و اگر بیّن الثبوت نیست پس ذاتی نیست بلکه خارجی است و اگر خارجی است تعریف متصل به آن ،تعریف رسمی می شود نه تعریف حدّی.

«فهو من الاعراض اللازمه للمتصل المحتاج فی ابانه وجودها للمتصل الی حد اوسط»

«للمتصل» متعلق به «وجود» است و «الی حد اوسط» متعلق به «محتاج» است و «ابانه» به معنای آشکار کردن است.

«فهو»: این قابلیت انقسام و این «هذا المعنی» که در خط قبل بیان شد. و مراد از «هذا المعنی» آن چیزی است که در تعریف دوم اخذ کردیم که انقسام لا الی نهایه است.

ترجمه: این معنی که عبارت از انقسام لا الی نهایه بود از اعراض لازمه متصل است «و ذاتی متصل نیست بلکه عرض لازم برای متصل است»

ص: ۵۸۴

«المحتاج»: صفت برای مرجع ضمیر «هو» یعنی هذا المعنی است. یعنی این انقسام، عرضی از اعراض لازمه است عرضی که بیّن الثبوت نیست که در ابانه وجودش برای متصل، احتیاج به حد وسط است ضمیر «وجودها» به اعراض بر می گردد.

ترجمه: عرض لازمی که در آشکار کردن وجودش برای متصل، احتیاج به حد اوسط دارد «اعراضی که در آشکار کردن وجود آن اعراض در متصل، احتیاج به حد اوسط داریم»

پس این عرض از دو جهت با ذاتی فاصله دارد ۱ _ خارج از ذات است و مقوم نمی باشد چنان که گفتیم ۲ _ علاوه بر اینکه مقوم نیست بیّن الثبوت هم نیست و احتیاج به برهان دارد. حال اگر این عرض در تعریف، اخذ شود تعریف ما رسمی می شود نه حدی.

تا اینجا بحث ما در متصل تمام شد.

بیان تعریف «فرادی» و «معا» ۹۲/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ بیان تعریف «فرادی» و «معا»

۲ _ بیان تعریف «وسط» و «بین»

« و اما قولنا فرادی فانما یقال لاشیاء لکل واحد منها مکان خاص»(۱)

بحث در الفاظی بود که در مقاله سوم بکار می رود. چندین لفظ را بیان کردیم الان به بیان دو لفظ فرادی و معا می پردازیم.

تعریف فرادی: فرادی اطلاق می شود بر اشیایی که هر کدام مکان خاص دارند.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۳، س ۱۱ .

این قید «هر مکان خاص» را باید معنی کنیم. هیچ وقت دو شی مکان خاص ندارند همه اشیاء هر کدام مکان خاص دارند چه فرادی باشند چه معا باشند.

اشیاء ممکن است زمان خاص نداشته باشند یعنی زمانی که مخصوص به خودشان باشد و با دیگری در آن زمان، شریک نباشند. یعنی هر چیزی که موجود است ممکن است شیء دیگری هم با او موجود باشد در همان زمان. اما مکان اینطور نیست یک مکان را اگر شخصی اشغال کند شخص دیگر نمی تواند اشغال کند. مکان هر موجودی، خاص خودش است.

سوال: گفتیم فرادی به اشیائی گفته می شود که هر کدام مکان خاص دارند. آیا می شود که اشیاء مکان خاص نداشته باشند؟

جواب: ما گاهی اشیاء را مجتمع فرض می کنیم. این مجتمع را در یک مکانی قرار می دهیم و این مکان، تجزیه به اجزائی می شود که هر جزئی از این اجزاء، مکـان هسـتند برای جزئی از مجتمع. در چنین حالتی گفته می شود که هر کـدام، مکان خاص دارند ولی مکان خاصی که جزء است برای مکان عام. در فرادی گفته می شود هر کدام مکان خاص دارند و این قید را اضافه می کنـد که آن مکان، برای مکان عام، جزء نیست. یعنی هر کـدام مکان خاص اند و ما یک مکان عامی را فرض نکردیم که این مکـان خاص، جزئی از مکان عام شونـد. در مجتمع اشـیایی که با هم جمع شدنـد هر کـدام مکان خاص دارنـد ولی مکان خاص هر یک، جزئی از آن مکان عام است.

ص: ۵۸۶

در فرادی این گونه نیست بلکه هر کدام مکان خاص دارند و اینچنین نیست که مکان خاصش جزئی از مکان عام باشد بلکه مکان خاصش، مکان خاص خودش است. ما اصلا عامی «یعنی یک مکان کلی» در نظر نگرفتیم که این مکانِ خاصِ این شیء، جزئی از آن مکان شود.

در مجتمع ما این مکان عام را در نظر گرفتیم و برای هر یک از این مجتمعات هم، مکان خاص قائل شدیم ولی مکان خاص هر یک را گفتیم جزئی از مکان عام است.

پس در فرادی در قید داریم:

قید اول: هر کدام از این فرادی ها مکان خاص دارند ولی نباید به این قید اکتفا کنیم وقید دوم را هم باید بیاوریم.

قید دوم: آن مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست.

در مجتمع و معا «که می گوییم اشیاء با هم مجتمع اند و با هم هستند» مکان خاص برای هر کدام داریم ولی مکان خاص هر کدام جزئی از مکان عام است.

مراد از مکان عام: به قول مصنف «عام له و للاخر» است. مکان عام، مکانی است که مکانِ این شیءِ فرادی یا مجتمع باشد و برای شیء دیگر هم باشد.

با این بیان روشن شد که مراد از عام و خاص در اینجا، مختص و غیر مختص است. مکان خاص یعنی مکان مختص و به معنای این است که خود این شیء در آن موجود است.

مکان عام یعنی مکان غیر مختص و به معنای این است که این شیء و شیء دیگر در آن موجود است.

ص: ۵۸۷

با این بیان اصطلاح «معا» روشن می شود. در «معا» هم، موصوفاتی داریم که این معا وصف آن موصوفات است و آن موصوفات هر کدام مکان خاص دارند اما مکان خاصی که جزئی از مکان عام است.

نکته: در «مجتمع» یا در «معا» باید توضیحی اضافه کنیم و بگوییم چون معیت دو قسم است ۱ _ معیت در مکان ۲ _ معیت در زمان «البته اقسام معیت زیاد است مثلاـ معیت در صفت و اوصاف باشد که مورد بحث ما نیست» معیت در زمان با معیت درمکان فرق می کند و بحث ما الان در معیت در مکان است . ممکن است کسی این فرق را رعایت نکند و گمان کند که معیت در مکان، همان معیت در زمان است یا نظیر همان معیت در زمان است. در معیت در زمان همانطور که اشاره کردیم شیئی، زمانی دارد و شیء دیگر هم همان زمان را دارد. مثلا هر دو در امروز موجود هستند. اما در مکان، این معیت غلط است نمی توان گفت این شیء با آن شیء معیت درمکان دارد به طوری که این شیء در این مکان است وبا آن شی هم درهمان مکان است. نمی تواند شیئی درمکان شیء دیگری باشد. پس معیت در مکان معنای دیگری دارد و معنایش همین است که گفتیم. یک مکان کلی و مکان عام برای همه آنها ملاحظه می کنیم به طوری که مکان هر یک، جزئی از آن مکان عام باشد. در چنین حالتی گفته می شود که بین این اشیاء معیت در مکان است.

ص: ۵۸۸

توضیح عبارت

«و اما قولنا فرادی فانما یقال لاشیاء لکل واحد منها مکان خاص لیس جزوه جزءا من مکان عام له و للآخر»

«له» و «للاخر» متعلق به «عام» است.

فرادی گفته می شود برای اشیایی که برای هر یک از آن اشیاء، مکان خاص است اما مکان خاصی که با این قید «لیس جزوه... للآخر» باشد یعنی جزء آن مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست. توضیحاتی که ما گفتیم این بود که خود آن مکان خاص، جزئی ازمکان عام نیست. ولی مصنف می فرماید جزئی از مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست. بین این دو فرقی نیست و هر دو صحیح است.

«مکان عام له و للاخر» مصنف با این عبارت، مکان عام را معنی می کند ومی فرماید مکانی که شامل این کل واحد بشود و شامل واحد هم می شود یعنی مکانی که ظرف هر دو باشد.

نکته: فرض کنید شخص در آستانه درب ایستاده است و یک پای او این طرف درب است و پای دیگرش درآن طرف درب است. این شخص، با کسانی که داخل اتاق هستند معیت دارد به حیث اینکه جزئی از مکانش، جزئی از مکان کل است و با آن افرادی که بیرون از اتاق هستند معیت دارد به اعتبار اینکه جزئی از مکانش، جزئی ازمکان عام آنها است پس لازم نیست که تمامِ مکان این شخص، جزئی از مکانِ افرادِ داخل اتاق باشد. «گاهی همه آنها در اتاق ایستادند. کل اتاق، مکان عام برای همه می شود. گاهی مکان خاص این شخص یعنی زید، جزئی از مکان عام است. گاهی زید داخل اتاق نیست بلکه در آستانه درب ایستاده که تمام مکان زید، جزئی از مکان کل «یعنی اتاق» نیست بلکه بعضی از مکان زید، جزئی از مکان کل «یعنی اتاق» است.

ص: ۵۸۹

باز هم در اینجا «معا» صدق می کند. و اگر هیچکدام از این دو نباشد اعم می شود. لذا کلام مصنف اعم می شود از توضیحی که ما «استاد» گفتیم چون ما «استاد» گفتیم مکانش جزئی از مکان عام باشد را «معا» گوییم.

مصنف می فرماید چه مکانش جزئی از مکان عام باشد چه جزئی از مکانش جزئی از مکان عام باشد فرقی ندارد و در هر دو صورت، «معا» صادق است. و در فرادی باید هر دو مورد نفی شود تا فرادی صدق کند.

«و یقال معا فی المکان کما فی الزمان»

تا اینجا فرادی را توضیح داد حال می خواهیم معا را توضیح بدهیم که مقابل فرادی است. معا دو گونه گفته می شود ۱ _ معا فی الزمان که این را مصنف الان بحث نکند ۲ _ معا فی المکان که مصنف این قسم را کار دارد لذا پشت سر «معا» قید «فی المکان» را می آورد.

«لیس کما فی الزمان»

ضمیر «لیس» می تواند به «قول» بر گردد یعنی این قول درمکان مثل قول درزمان نیست و می تواند به «معیت فی المکان» بر گردد یعنی این معیت در مکان مثل معیت در زمان نیست.

(بان یکون مکان کل واحد منهما هو بعینه مکان الآخر)

این عبارت، تفسیر برای منفی است یعنی بیان معیت فی المکانی است که مثل معیت فی الزمان باشد.

ترجمه: «معیت فی المکان این نیست که بگوییم» مکان هر یک از این دو تا «که معیت فی المکان دارند» بعینه مکان دیگری باشد. «این مطلب صحیح نیست و معیت فی المکان نیست»

ص: ۵۹۰

«کما زمانه زمان الآخر»

ضمیر «زمانه» به آن چیزی که با دیگری معیت دارد بر می گردد. همانطور که آن دیگری معیت دارد در زمان، زمانش با زمان دیگری یکی است اما در مکانِ این بعض نیست که اگر معیت در مکان داشت مکان این با مکان دیگری یکی باشد.

«فان هذا مستحیل فی المکان و غیر مستحیل فی الزمان»

اینچنین معیتی، در مکان محال است ولی در زمان محال نیست پس معیت درمکان با معیت در زمان فرق می کند بنابراین معیت در مکان باید معنای دیگری داشته باشد که آن را با عبارت «بل انما یقال معا» بیان می کند.

«بل انما یقال معا فی المکان لاشیاء مجتمعه کشیء واحد یکون لجملتها مکان و یکون لکل واحد منها مکان خاص جزء من ذلک المکان الخاص جزء من المکان العام»

«معا فی المکان» گفته می شود به اشیایی که مجتمع باشد و شیء واحد به حساب بیایند نه اینکه طوری مجتمع شوند که عرف آنها را شیء واحد قرار نمی دهد.

ترجمه: «معا فی المکان» گفته می شود برای اشیایی که مجتمع اند و مانند یک شی هستند که مجموعه این اشیاء مکانی دارند و برای هر یک از اینها مکان مختص به خودش را دارد که آن مکان مختص، این چنین است که هر جزء از آن مکان خاص، جزئی از مکان عام است.

صفحه ۱۸۳ سطر ۱۵ قوله «و الوسط و البین»

بیان اصطلاح «وسط» و «بین»: یکی دیگر از الفاظی که در این باب مطرح است و مفید به حال ما هم هست کلمه «وسط» و «بین» است.

ص: ۵۹۱

البته «وسـط» و «بین» یکی است ولی «وسـط»، یک «بین» خاص است یعنی «بین»ی که دو طرفش مساوی است اما در «بین» لازم نیست که مساوی باشـد. از این مبـدأ که شـروع کردیـد تـا به منتهی که می خواهیـد برسـید همه آن را «بین» می گوینـد. مگر «وسط» را طوری معنی کنی که با «بین» یکی شود مثلا بگویی وسط به معنای این است که بین مبـدا و منتهی قرار گرفته است. در اینصورت وسط به معنای نصف نخواهد بود.

خود «بین» را هم می توان خـاص گرفت بنـابراین وسـط و بین در اینجـا یکی هسـتند» کلمه وسـط در بحث ما مطرح است مثلا وسط جسم را فرض کنید. یا وسط شیئی که متحرک است را لحاظ می کنیم حال چه حرکت کیفی یا کمی یا وضعی یا إینی باشـد «حرکت جوهری هم طبق قول کسانی که قبول دارنـد اضافه می کنیم ولی مصـنف قبول ندارد» اگر شـیءحرکت کند به وسط خواهـد رسـید. شـیئی هم که حجم و مقـدار دارد وسط خواهـد داشت مثل خود جسم که حرکت نـدارد ولی می گوییم بخشی از جسم، وسـط جسـم است و بخشـی از جسم، اطراف آن است. پس چه بحث در حرکت باشـد یـا در جسم باشـد که اجزاء دارد یا ندارد بحث وسط مطرح می شود لذا جا دارد که ما درباره وسط و بین بحث کنیم.

معنـای وسـط: وسـط چیزی است که اگر متحرکی بخواهـد از مبـدئی به منتهـای حرکت کنـد به آن چیز، قبل از چیز دیگر می رسـد. آن که قبلا به آن می رسـد را وسط می گویند مثلا یک حرکت إینی را توجه کنید. ما می خواهیم از این طرف اتاق به آن طرف اتاق برویم. از مبـدأ بیرون می آییم. اولین نقطه بعد از مبدأ را قدم می گذاریم این، وسط است چون قبل از نقطه بعد است. دوباره در نقطه بعـدی قـدم می گذاریم این هم وسط می شود چون قبل از نقطه بعد است. آن که متحرک در زمان قبل به آن می رسـد وسط است نسـبت به بعـدی. و بعـدی نسـبت به آن منتهی است هر کدام از این قدمهایی که در داخل این اتاق انجام می شود هر کدام نسبت به بعد از خودش وسط است. این وسط نسبی است اما وسط مطلق این است که این طرف مبدا و آن طرف منتهی است این طرف دیوار است. از این طرف تا آ ن طرف که حساب کنی همه آن، وسط است.

پس وسط آن است که متحرک به آن می رسد قبل از اینکه به دیگری برسد. مراد از قبل، قبل زمانی است نه قبل مکانی چون ما داریم وسط مکانی را توضیح می دهیم ولذا حق نداریم در تفسیر آن از قبل مکانی استفاده کنیم و الا دور لازم می آید. در تفسیر وسط مکانی از قبل مکانی استفاده نمی کنیم بلکه از قبل زمانی استفاده می کنیم. مثلا متحرکی که دارد حرکت می کند وقتی که در قسمت قبلی مکانی است در زمانِ قبل است. و وقتی که در قسمت بعدی مکان است در زمان بعد است. و وقتی در وسط این دو هست در زمان وسط این دو است. در وقتی می خواهیم قبلیت و بعدیت و معیت در زمان را بیان کنیم می توانیم از زمان استفاده کنیم در وقتی که می خواهیم وسط در مکان را بیان کنیم می توانیم از زمان استفاده کنیم.

توضیح عبارت

«و الوسط و البین هو الذی یقع التغیر الیه قبل التغیر الی غیره فی الزمان ای تغیر کان»

وسط و بین، چیزی است که تغیر به سمت آن می رود قبل ازاینکه تغیر به سمت غیر او برود.

«فی الزمان» قید برای قبل است یعنی در زمانی قبل از زمانی که تغیر بعدی حاصل شود این تغیر حاصل می شود. وقتی این تغیر حاصل شد گفته می شود که این تغیر، بین است تفسیر مصنف، هم «بینِ» مطلق و هم «بینِ» نسبی را شامل شد که توضیح دادیم و گفتیم «بینِ» مطلق همان بین المبدا و المنتهی است و «بینِ» نسبی این است که همین «بین» مطلق، هر قطعه قبلی نسبت به قطعه بعدی، «بین» است.

ص: ۵۹۳

«ای تغیر کان»: چه تغیر کمی باشد چه کیفی و چه إینی و چه وضعی باشد کسانی هم که جوهری را قبول دارند جوهری را اضافه کنند.

«فهذه الاشیاء نافعه فی معرفه عرضنا و مع ذلک فانها من الاحوال التی تلزم الطبیعیات من حیث هی ذوات کم»

از اینجا مصنف می خواهد خلاصه فصل را بگوید و تبیین اینکه چرا ما این فصل را مطرح کردیم.

این اشیا که همان تتالی و تماس و تداخل و ... بود چرا مورد بحث قرار گرفتند.

دو مطلب بیان می کند.

مطلب اول: چون مرتبط به بحث بودند.

مطلب دوم: چون نافع در بحث بودند.

این مطلب که مصنف فرموده به صورت یک قاعده است زیرا ما چیزی را می توانیم در بحثی مطرح کنیم که این دو صفت را داشته باشد که اولا- مرتبط به بحث ما باشد و ثانیا فایده داشته باشد. پس اگر فایده دارد ولی مرتبط به بحث ما نیست حق نداریم آن را مطرح کنیم. صرف فایده داشتن دلیل نمی شود که این مطلب را بیان کنیم چون مناسبتی با این بحث ندارد.

مصنف بیان می کند کلماتی که توضیح دادیم با بحث ما مناسبت دارد زیرا بحث ما در طبیعیات از حیث اینکه ذوات کمّ است می باشد و گفتیم مراد از طبیعیات، جسم و احوال جسم است از حیث ذوات کمّ . این الفاظ مثل اتصال، مربوط به مقدار و خود کمّ یا جسمی که صاحب کمّ باشد می باشد هکذا بقیه الفاظ هم مربوط به طبیعیاتند از حیث کمّ بودن پس مناسب با بحث هستند و هم مفید هستند چون در آینده به معنای اصطلاحی این الفاظ احتیاج داریم مثلا در جزء لایتجزی یا در «آن» تعبیر به تتالی آنات یا تشافع می کنیم.

ترجمه: این اشیاء «مراد کلماتی مثل اتصال و تشافع و ... است که در این فصل گفتیم» در شناخت غرضی که در این مقاله سوم داریم نافع اند. «حتی بعضی از آنها در مقاله چهارم مورد استفاده قرار می گیرند» و علاوه بر این «که نافع اند» این اشیاء از احوالی هستند که لازمه طبیعیات هستند از این جهت که آن طبیعیات، ذوات کم هستند «و مادر مقاله سوم از طبیعیات من حیث ذوات کم بحث می کنیم» بنابراین چون این الفاظ مرتبط به این مطالب هستند مرتبط به مقاله سوم می شوند و لذا جا دارد در مقاله سوم مطرح شود و چون در آینده مقاله سوم مورد استفاده قرار گرفتند جا دارد که در اول مقاله سوم بیاید لذا این را تقریبا فصل اول قرار دادیم چون فصل اول تقریبا فهرست بود و این فصل دوم در واقع فصل اول است.

بیان اقوال در مساله انقسام اجسام ۹۲/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقوال در مساله انقسام اجسام

«فصل فی حاله الاجسام فی انقسامها و ذکر ما اختلف فیه»(۱)

در فصل سوم سه بحث داریم.

بحث اول: بحث در حالتی از حالات جسم است «جسم، حالات مختلفی دارد» که عبارت از انقسام یا پذیرش قسمت است. در این فصل ثابت می کنیم که جسم، قابل انقسام است «البته، قبل انقسام بودن تسامح است زیرا خودِ انقسام به معنای قابل قسمت است زیرا قابلیت در باب انفعال اخذ شده است لذا اگر تعبیر به قابل انقسام می کنیم تسامح است»

۱- (۱)(۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۱.

پس در بحث اول بحث می کنیم که آیا جسم قابل انقسام است لا الی نهایه، یا قابل انقسام است و در یک تقسیمی به نهایت خواهیم رسید و نمی توانیم بیش از آن قسمت کنیم.

بحث دوم: اقوال مختلفه در مساله را ذکر می کنیم. آیا جسم، متصل است و منقسم می شود یا جسم، متصل به نظر می رسد و از ابتدا منقسم و قسمت شده است. حال که متصل به نظر می رسد و قسمت می شود آیا اجزائش بی نهایت است یا متناهی است.

بحث سوم: ادله ای که مبطلون «یعنی کسانیکه دارای مذهب باطل اند» معتقد شدند را بیاوریم و مطرح کنیم. البته در فصل چهارم که فصل بعدی است به ادله مبطلون کاری نداریم و مصنف فقط بر مذهبشان ایراد می کند و در فصل پنجم ادله آنها را رد می کنیم.

توضیح عبارت

«فصل فی حاله الاجسام فی انقسامها»

این عبارت، اشاره به بحث اول دارد که اجسام در پذیرش قسمتی که برای آنها هست چه حالتی دارند؟ آیا حالتشان این است که این پذیرش را تا آخر ادامه می دهند یا در یک جا قطع می کنند. یعنی حالتی که در انقسام اجسام برای اجسام پدید می آید آیا حالت پذیرش لا الی نهایه است یا حالت پذیرش تا یک حد معینی است؟

در انقسامی که برای اجسام است چه حالتی حاکم است آیا انقسام فکی یا انقسام وهمی و عقلی حاکم است. این هم حالتی است که از حالت خود جسم نیست بلکه حالت انقسام جسم است.

ص: ۵۹۶

این بحث اول «یعنی بحث انقسام» مباحثی است که فقط اشاره می شود و به عنوان بحث مستقلی مطرح نمی شود. آنچه که به تفصیل درباره آن بحث می شود، بحث دوم و سوم است.

«و ذکر ما اختلف فیه»

مصنف با این عبارت، اشاره به بحث دوم می کند. این عبارت عطف بر «حاله» است یعنی آنچه که در آن اختلاف است را مطرح می کنیم یعنی اقوال مختلف را در این مساله ذکر می کنیم.

«و ما تعلق به المبطلون من الحجج»

مصنف با این عبارت، اشاره به بحث سوم می کند.

«من الحجج» بیان برای «ما» است یعنی آن حججی را که مبطلون آوردند ذکر می کنیم.

«مبطلون» یعنی باطل گویندگان، زیرا حرفهای باطل می زنند لذا به صیغه اسم مفعول نباید بخوانیم تا به معنای باطل شدگان باشد زیرا اگر به اسم مفعول باشد به معنای این می شود که ما قول آنها را باطل می کنیم ولی خودشان باطل گو نیستند در این صورت این کلمه وصف برای اقوال آنها می شود که وصف به حال متعلق موصوف می شود.

صفحه ۱۸۴ سطر ۵ قوله «فنقول»

مصنف از اینجا شروع به بحث دوم می کند و به بحث اول به طور مستقل نمی پردازد و تصریح به آن نمی کند.

اعتقاد ما بر این است که جسم، واحد متصل است نه اینکه واحد متصل به نظر برسد. بلکه واحد متصل است و قابل انقسام لا الی نهایه است. البته گاهی قسمت خارجی، تمام و قطع می شود و ادامه پیدا نمی کند به خاطر اینکه جسم، ریز شده و ما وسیله تقسیم آن را نداریم مثلا محکم است و نمی توانیم تقسیم کنیم بالاخره تقسیم فکّی برای ما امکان ندارد پس تقسیم خارجی منتهی می شود و ممکن نیست اما تقسیم و همی و عقلی ادامه پیدا می کند البته تقسیم وهمی هم ممکن است تمام شود.

تقسیم وهمی به این حیث است که ما گاهی به دو طرفِ جسم و دو طرفِ این جزء نظر می کنیم و می گوییم این، طرف راست آن است و این، طرف چپ است. که با وهم این تقسیم را می کنیم. اما گاهی جسم اینقدر ریز می شود که طرف آن را هم نمی توانیم در اختیار توهم قرار بدهیم وقتی با چشم و با وهم ملاحظه می کنیم می بینیم طرفها را تشخیص نمی دهیم چون خیلی ریز شده است. دیده می شود که مثلا یک ذره خاک یا خاکستر را بردارید، طرف آن را تشخیص نمی دهید چون خیلی ریز شده است ولی عقل با چشم بسته بدون اینکه نگاه کند می گوید این شی باید قهراً دو طرف داشته باشد و نمی تواند یک طرف داشته باشد چون بُعد دارد ولو بُعد خیلی ریز دارد لذا چون بُعد دارد باید طرف داشته باشد. این مطالبی که گفتیم نظر مصنف بود که جسم متصل است «و تقسیم شده نیست یعنی درخارج متصل است و ما آن را تقسیم می کنیم» بر خلاف قول گروهی که می گویند جسم از اجزاء تشکیل شده و منقسم هست ولی این اجزائی که اجزاء جسم اند کنار هم جمع شدند و شکافی بین آنها دیده نمی شود لذا به نظر می رسد متصل است. ما این قول را قبول نداریم و می گوییم جسم، متصل است و اجزاء ندارد اگر شروع به تقسیم کنیم اجزاء پیدا می کند.

ص: ۵۹۸

این، نظر مصنف بود که گفته شد اما در ادامه نظر مبطلون را بیان می کند.

نکته ۱: در تقسیم وهمی شما احتیاج به حس دارید اگر چه واهمه تقسیم می کند ولی حاسه باید ببیند وبه قوه خیال و واهمه منتقل کند. با چشمی که بسته است نمی توان تقسیم کرد عقلا می توان با چشم بسته تقسیم کرد به اینصورت که توجه عقلی را به سمت آن جزء بفرستید و جزء را تقسیم کنید. اما در وهم اینگونه نیست چون وهم، مدرک جزئی است و جزئی هم باید با حس درک شود «اگر چه وهم احتیاج به چشم ندارد اما چون جزئی است و جزئی باید با حس ظاهر درک شود لذا وهم به حس ظاهر ارتباط پیدا می کند و از آن کمک می گیرد بدون اینکه آنچه را دریافت کرده کلی کند. ولی عقل آن را کلی می کند لذا اگر چه در ابتدا از حس استفاده می کند ولی در ادامه به حس کار ندارد اما وهم اینگونه نیست بلکه ابتداء از حس استفاده می کند و تا آخر هم باید از حس استفاده کند وقتی حس نتوانست طرف را تشخیص بدهد وهم هم نمی تواند تشخیص بدهد و لذا در یک جایی وهم، متوقف می شود و حکم به انقسام نمی آید اما عقل اگر چه باید از حس شروع کند و طرف را نمی یابد اما آن ر ا به عقل می فرستد و عقل آن را تحلیل می کند و طرف را خود عقل می فهمد و حس آن را نیافته اما وهم این چنین نیست وهم باید طرف را از حس بگیرد و بعد هم با ادامه دادن ارتباطش به حس، آن طرف را ادراک کند.

ص: ۵۹۹

نکته ۲: قوه واهمه ارتباطش همیشه با حس محفوظ است چون باید جزئی را درک کند اگر خط کوچکی را به شخص بدهند و با میکروسکوپ نگاه کند اگر نگاه نکرد و چشم برداشت در اینصورت، عقل دارد تقسیم می کند و اگر با چشم نگاه می کند وهمِ او دارد تقسیم می کند.

نکته ۳: تقسیم وهمی و عقلی از همان ابتدا شروع می شود و پا به پای تقسیم فکّی می آید ولی در یک جا تقسیم فکی تمام می شود اما واهمه و عقل به تنهایی به تقسیم ادامه می دهند و در یک جا هم می رسد که فقط عقل می تواند تقسیم کند. اینکه تقسیم وهمی فرض می کنیم اینطور نیست که بعد از تقسیم فکی، تقسیم وهمی شروع شود بعد از فکّی چون دسترسی به فکّی نداریم تقسیم وهمی تنها می ماند و الا وهم از همان ابتدا هم می تواند تقسیم را شروع کند.

تا اینجا نظر خودمان را گفتیم حال مصنف می خواهد نظر دیگران را بگوید. نظر دیگران را اینگونه بیان می کند که جسم، مرکب از اجزاء است. اجزائی که صغارند و لا-یتجزی هستند سپس توضیح می دهد که مراد ما از «لا-یتجزی»، «لا-یتجزیِ» خارجی است اما تجزی وهمی و تجزی عقلی فعلا منظور ما نیست و آن را نفی نمی کنیم بلکه بعضی از همین افراد ادعا دارند که تجزیه وهمی و عقلی تا آخر ادامه پیدا می کند. الان بحث ما این است اجزائی که لایتجزی هستند به تجزیه خارجی، جسم را تشکیل می دهند.

ص: ۶۰۰

دو فرق بین قول ما و این قول وجود دارد.

۱ _ ما جسم را مرکب از اجزا می دانیم بلکه متصل واحد می دانیم ولی آنها مرکب از اجزاء می دانند.

۲ _ بعضی از آنها معتقدند بعد از اینکه تقسیم فکی تمام شد امکان تقسیم فکی وجود ندارد. ما می گوییم امکان تقسیم فکی وجود دارد ولی ما وسیله نداریم. اما در اینکه در تقسیم عقلی و وهمی می توانیم ادامه بدهیم بین مصنف و این گروه اختلافی نیست.

این گروهی که قول آنها را نقل کردیم به سه دسته تقسیم می شوند که دسته سوم را بعداً می خوانیم.

دسته اول: کسانی که می گویند اجزائی که در درون جسم وجود دارند و جسم را تشکیل دادند اجزاء متناهیه اند. این قول، قول جمهور متکلمین است. آنها معتقد جسم از جواهر فرد «البته متکلمین به جای جزء لایتجزی تعبیر به جوهر فرد می کنند» ترکیب شده و این جواهر فرد متناهی اند ممکن است جسم بزرگی داشته باشیم و جواهر فرد زیادی داشته باشد ولی بالاخره قابل شمردن هست و به آخر خواهد رسید. جسم کوچک هم همینطور است.

علی ای حال معتقدند هر جسمی «چه بزرگ چه کوچک» مرکب از جواهر فرده هستند که متناهی اند.

دسته دوم: نظام و پیروانش معتقدند که جسم «چه کوچک چه بزرگ» مرکب از اجزاء لا-یتجزیِ بی نهایت یا جواهر فردِ بی نهایت تشکیل شده است.

توضیح عبارت

«فنقول: قد اختلف الناس فی امر هذه الاجسام المحسوسه»

ص: ۶۰۱

مراد از «الناس» مردم عادی نیست بلکه اهل فن مراد است.

ترجمه: مردم اختلاف کردند درباره این اجسام محسوسه «یعنی همین اجسامی که در مَرئی و منظر ما هستند».

«فمنهم من جعل لها تالیفا من اجزاء لا تتجزا البته»

بعضی از این گروه، کسانی هستند که قرار دادند برای اجسام تالیفی از اجزائی را که آن اجزاء، تجزیه نمی شوند.

«البته» یعنی اصلا تجزیه نمی شوند «تجزیه فکی نمی شوند این کلمه ــ البته ــ نشان می دهد که تجزیه عقل و وهمی هم نمی شوند.

«و جعل کل جسم متضمنا لعده منها متناهیه»

هر جسمی را متضمن عده ای از این اجزاء قرار دادند ولی این عدّه، عدّه متناهیه هستند. این قول، قول جمهور متکلمین است که معتقدند هر جسمی مرکب است از اجزاء لا یتجزی که تعداد آن اجزاء، محدود و متناهی است.

«و منهم من جعل الجسم مولفا من اجزاء لا نهایه لها»

بعضی از کسانی که جسم را مرکب از اجزاء لا یتجزی کردند، جسم را مرکب از اجزائی دیدند که لا نهایه لها. این قول نظام است.

قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم/ ادامه بیان اقوال در مساله اجزاء جسم ۹۲/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم/ ادامه بیان اقوال در مساله اجزاء جسم

قوله «ومنهم من جعل کل جسم اما متناهی الاجزاء الموجوده فیه بالفعل»(۱)

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۶.

بحث در بیان اقوال در مساله اجزاء جسم است گفتیم در مساله سه قول است.

قول اول: که قول جمهور متکلمین است می گویند جسم، مرکب از اجزاء لایتجزی است ولی اجزائی که متناهی اند.

قول دوم: که قول نظام است می گوید جسم، مرکب از اجزاء لایتجزی است ولی اجزائی که نامتناهی است.

هر دو قول قائل انـد که این اجزاء تجزیه نمی شونـد نه خارجا و نه وهما و نه عقلا. تفاوت در این است که قول اول می گوید اجزائی که جسم از آنهـا ترکیب می شود متناهی است و قول دوم می گویـد اجزائی که جسم از آنها ترکیب می شود نامتناهی است.

قول سوم: قول حکمـا است که منتخب مصـنف است. در جلسه قبل گفتیم مصـنف قول حکما را فقط اشاره می کنـدکه حرف صحیحی نبود زیرا به تفصیل وارد می شود.

حکما جسم را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱ ـ جسم مرکب، مراد از جسم مرکب، جسم نبـاتی یـا حیوانی یـا معـدنی است مثـل بـدن انسـان، که جسم حیوانی است و تنه درخت، جسم نباتی است و سنگ، جسم معدنی است.

۲ ـ جسم بسیط.

در جسم مرکب، اجزائی را بالفعل قائل هسـتیم مثلاـ فرض کنیـد که بـدن انسـان مرکب است حـال می تـوان گفت مرکب از عناصـر اربعه است و می تـوان گفت مرکب از گـوشت و پوست و اسـتخوان و امثـال ذلـک است بالاـخره دارای اجزاء بـالفعل است. نه تنهـا اجزاء بـالقوه دارد بلکه اجزاء بالفعـل دارد ولی اجزاء بالفعـل آن، محـدود و متنـاهی انـد و هر کـدام از این اجزاء جسم هسـتند. اگر عناصـر اربعه باشـند جسم بسـیط انـد و اگر گوشت و پوست و اسـتخوان باشـد جسم مرکب انـد و دوباره به عناصر اربعه تجزیه می شوند ولی بالاخره محدودند.

اما در جسم بسیط می گویند اجزاءِ بالفعل ندارد اگر چه اجزاء بالقوه دارد مثلا آب را فرض کنید که به نظر قدما اجزاء بالفعل ندارد وبسیط است. اما اجزاء بالقوه دارد زیرا می توان با تقسیم عقلی یا وهمی آن را تقسیم کرد و اجزاء بالقوه را بالفعل کرد امـا تـا وقتی اقـدام به تقسیم نکردیم این اجزاء همچنان بالقوه انـد پس در جسم بسیط و مرکب، اجزاء بالقوه قائل هستیم ومی گوییم بی نهـایت هسـتند امـا الآن اجزاء بالفعـل مورد بحث مـا است. در مرکب، اجزاء بالفعل قائل هستیم اما در بسیط، اجزاء بالفعل قائل نیستیم. در مرکب هم که اجزاء بالفعل قائل هستیم این اجزاء را محدود می دانیم.

سپس مصـنف می فرمایـد در جایی که جسم، بسیط است «یعنی جزء نـدارد» در مرکب هم، اجزاء بالفعل را منتهی می کنیم به جسـمی که آن هم جزء ندارد خود مرکب، جزء دارد اما آنرا منتهی می کنیم به جسـمی که آن جسم، جزء ندارد. «این که می گوییم جزء نـدارد مرادمان این است که بالفعل جزء ندارند». سـپس مصـنف توضـیح می دهد و می فرماید این گوینده که می گویـد این جسم، جزء ندارد مرادش این است که جزء بالفعل ندارد و الا جزء بالقوه را قبول دارد یعنی اگر فارضـی فرض کند این جسـمی را که جزء نداشت با فرض خودش تقسیم می کند و صاحب جزء قرار می دهد پس منظور از اینکه جزء ندارد این نیست که شان جزء داشتن هم ندارد بلکه شان جزء داشتن را دارد ولی خارجا جزأ ندارد. پس تمام حرف این است که بالفعل، جزء ندارد نه اینکه بالقوه جزء نداشته باشد هیچ جسمی را نداریم که بالقوه جزء نداشته باشد همه اجسام، بالقوه جزء دارند.

ص: ۶۰۴

سپس مصنف بحث را ادامه می دهد و می فرماید اگر جسمی را تجزیه کنید آن اجزائی که حاصل می شوند جسم هستند و می توانید این اجزاءِ حاصل را دوباره تقسیم و تجزیه کنید و تا بی نهایت ادامه دهید. اگر تقسیم فکی و خارجی ممکن نشد تقسیم وهمی و عقلی ادامه پیدا می کند. این مطالب را دیروز بیان کردیم ولی نگفتیم که قول حکما است.

مصنف اشاره می کند که اگر تقسیمی وجود ندارد یا به خاطر این است که وسیله تقسم کردن نیست یا به خاطر این است که فارض و قا سم «یعنی قسمت کننده» فرض نمی کند و قسمت نمی کند یا به خاطر اینکه شیء، محکم است و قابل شکستن و انکسار نیست. سپس می فرماید تقسیم به سه قسم ممکن است که بعدا بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و منهم من جعل کل جسم اما متناهی الاجزاء الموجوده فیه بالفعل»

«منهم» یعنی بعضی از ناس که مراد حکما هستند و مصفن در بین همین گروه است.

هر جسمی یا اینچنین است که اجزاء آن جسم «اجزائی که بالفعل در آن جسم موجودند» متناهی اند «اشاره به جسم مرکب می کند حال چه مرکب از عناصر اربعه باشد چه مثل بدن ما که مرکب از گوشت و پوست و امثال ذلک باشد که این گوشت و پوست هم مرکب از عناصر اربعه هستند. یعنی دوبار باید تحلیل کنیم تا به جسم بسیط برسیم اما بعضی مثل سنگ اگر یکبار تحلیل کنیم به جسم بسیط می رسیم».

ص: ۶۰۵

ترجمه: قرار می دهد هر جسمی را یا به این صورت که متناهی الاجزاء هستند اجزائی که در این جسم، بالفعل موجودند «این برای جسم مرکب بود»

«و اما غیر ذی اجزاء بالفعل اصلا»

و یا اینکه این جسم، جسم بسیط است و ذی اجزاء بالفعل نیست اگر چه ذی اجزاء بالقوه هست. اما ذی اجزاء بالفعل نیست اصلا «اصلا یعنی نه به تعداد متناهی و نه به تعداد نامتناهی. یعنی اصلا جزء ندارد تا بحث کنیم که این اجزاء متناهی اند یا نا متناهی اند» که اشاره به جسم بسیط می کند که جزء بالفعل ندارد ولی جزء بالقوه دارد و می توان آن را تقسیم کرد هم خارجا وهم وهما.

مراد از جزء بالفعل و جزء بالقوه چیست؟ یک قطعه از هوای یا کره هوا را ملاحظه کنید یک جسم می بینید و در واقع هم یک جسم است مگر اینکه آنرا تقسیم کنید مثلا بگویید هوای این اتاق و هوای آن اتاق، که هوارا به سبب مکان تقسیم کردید. این، تقسیم خارجی است اما خود جسم هوا را اگر ملاحظه کنید می بینید در آن اجزاء نیست و جسم بسیط است. این بسائطی که امروزه کشف شده و ۱۱۰ تا هستند معنایش این است که اجزاء بالفعل ندارند. اگرمرکب را ملاحظه کنید معنای بسیط روشن می شود مثلا بدن انسان را لحاظ کنید می بینید چند گونه عضو و جزء درآن وجود دارد که مثلا دست و پا و سر است و خود دست دارای گوشت و پوست و استخوان است. همه اینها اجزاء و اجسام هستند و بالفعل موجودند یعنی جدای از یکدیگر موجودند. اینطور نیست که با فرض فارض یا با تقسیم قاسم بخواهند موجود شوند. و خود همین گوشت را اگر تجزیه کنید به عناصر اربعه می رسید وقتی به عناصر اربعه رسیدید دیگر اجزاء ندارند یعنی عناصر بسیطه اجزاء بالفعل ندارند اما اجزاء بالقوه دارند مثلا هوا را به واسطه اتاق به دو قسمت تقسیم می کنیم. ومی توان به صورت فرضی هم تقسیم کرد و گفت قسمت بالای اتاق و قسمت پایین اتاق. اما تقسیم بالفعل نداریم یعنی هوا از چیزی غیر از هوا تشکیل نشده است. هوا فقط هوا است.

حکمای قـدیم این عناصـری را که امروزه بدست آورند مرکب می دانند و فیزیکدان های جدید هم تمام چهار عنصـری را که قدما بسـیط می دانند مرکب می دانند ما طبق مبنای قدما حرف می زنیم. اینکه می گوییم آب بسـیط است مراد نظر قدما است. و الا امروزه می گوینـد آب مرکب از ئیـدروژن و اکسـیژن است. علی ای حال بحث نـداریم که چه چیزی مرکب و چه چیزی بسـیط است اگر بسـیط باشداجزاء بالفعل ندارد. اما آیا حرف قدما صحیح است که بسیط را ۴ تا می دانند یا حرف جدیدی ها صحیح است که بسیط را ۱۱۰ تا می داننـد مورد بحث ما نیست. بحث ما این است که اگر جسم بسـیطی پیـدا کنیم «که مطمئنا پیدا می شود چون اگر بسـیط نداشـته باشیم مرکب هم نخواهیم داشت چون مرکب از بسائط درست می شود.» می گوییم جزء بالفعل ندارد.

«و اذا کان ذا اجزاء بالفعل کان کل واحد من اجزائه المنفرده جسما ایضا لا جزء له بالفعل»

اگر جسم، مرکب باشـد و دارای اجزاء بالفعـل باشـد هر یـک از اجزاء جـدایش، جسم است همـانطور که خـودش جسم است. یعنی همـانطور که مجموعه آن مرکب، جسم بود هر یک از اجزاء هم جسم است ولی مجموعه دارای جزء بود و این اجزاء هر کدام «لا جزء له بالفعل» هسـتند. قید «بالفعل» آمده یعنی بالفعل جزءندارد. نه اینکه بالقوه جزء نداشته باشد زیرا می توان بالقوه آن را تقسیم کرد.

«فالجسم عنده اما ان یکون جسما لا جزء له»

جسم نزد گروه سوم «که مراد حکما هستند» یا جسمی است که «لا جزء له» است. حتما باید قید «بالفعل» اضافه شود و در نسخ خطی هم هست.

یعنی یا جسمی است که بالفعل جزء ندارد «که این مربوط به جسم بسیط است».

«و اما ان یکون مولفا من اجسام لا جزء لها»

در این عبارت بعد از «لا جز لها»، «بالفعل» را در تقدیر می گیریم.

یا این جسم بزرگ مرکب است از اجسامی که این اجسام جزئی ندارند یعنی خود آن جسم دارای جزء است ولی این اجزائی که دارد هر کدام از این اجزاء، بسیط است و جزئی ندارد.

«و یعنی بقوله: لا جزء له انه لیس فی الحال له جزء مفترض متمیز»

«انه» مفعول برای «یعنی» است و «لا جزء له» مقول «قول» است.

مصنف شروع به بحث می کند و می فرماید اینکه می گوییم بسیط جزء ندارد یا اجزاء این مرکب جزء ندارند مرادمان چیست؟ مرادمان این است که جزء بالفعل ندارند اما جزء بالقوه دارند و به عبارت دیگر منظور ما این نیست که شان تقسیم شدن را ندارند بلکه منظورمان این است که شان تقسیم شدن را دارند و می توانند دوباره تجزیه شوند اما بالفعل برای آنها جزئی نیست.

ترجمه: این شخصی که قولش را نقل می کنیم «یعنی حکما» به قولش که گفته «لا جزء له»، قصد می کند که فی الحال «یعنی بالفعل و الان که تقسیم و فرضی نیست» برای آن جزئی که فرض شود وجود ندارد «اما بعد از فرض می توان جزء بالفعلی برای آن پیدا کرد. اما الان که هنوز نه فرض و نه تقسمی بر آن وارد شده جزء مفترضی ندارد»

ص: ۶۰۸

«بل هو واحد بالاتصال»

در این عبارت ما کلمه ای را در تقدیر می گیریم و می گوییم «بل هو فی الحال واحد بالاتصال» یعنی در الان که هنوز هیچ کاری نکردید واحد است ولی واحدِ بالاتصال است نه واحد به وحدت حقیقیه. یعنی یک امر متصل است. همه اجسام «چه مرکب و چه غیر مرکب» واحد بالاتصال اند مصنف الان بیان می کند که این بسیط، واحد بالاتصال است یعنی فقط واحد بالاتصال است و واحدهای دیگر نیست. این مرکب، واحد بالاتصال است اما واحد به لحاظ جنس نیست یعنی از چند جنس و جزء درست شده لذا به این حیث، واحد نیست اما بسیط را اگر نگاه کنی وحدت بالاتصال را دارد و وحدتهای دیگر را هم دارد مثل وحدت جنسی. الان بحث ما در این نیست که وحدت جنسی دارد یا ندارد؟ بحث ما در این است که وحدت بالاتصال دارد چون بحث ما در جسم است و جسم هم امر متصل است.

«و لیس یعنی انه لیس من شانه قبول الانقسام»

از قولش که گفته «لا ـ جز له» قصد نکرده که شان این جسم، قبول انقسام نیست. وقتی می گوید منقسم نیست یعنی منقسم بالفعل نیست نه اینکه شان انقسام را ندارد زیرا انقسام بالقوه را قبول می کند ولی انقسام بالفعل را قبول نمی کند.

«بل عنده ان یقبل القسمه دائما»

نسخه صحیح «انه یقبل» است.

در نزد این شخص این حکم است که این جسم دائما قبول قسمت می کند حال یا قسمت عقلی یا وهمی یا فکی. دیروز گفتیم که قسمت وهمی و عقلی با فکی همراه است اما وقتی ادامه بدهیم قسمت فکی ادامه پیدا نمی کند و وهمی ادامه دارد و به جایی می رسیم که قسمت وهمی پیدا نمی کند و عقلی ادامه پیدا می کند. و الا این سه قسم با هم می توانند شروع شوند.

ص: ۶۰۹

۱ـ ادامه قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم۲ـ بیان فرق قول سوم با قول اول و دوم ۹۲/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ ادامه قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم

۲ـ بیان فرق قول سوم با قول اول و دوم

«و کلما قسم فالخارج بالقسمه جسم له فی نفسه ان ینقسم»(۱)

بحث در این بود که آیا می توان جسم را تقسیم کرد؟ آیا جسم دارای اجزاء لا یتجزی هست یا نیست.گفتیم که تقسیم جسم را قبول داریم اما اینکه جسم دارای اجزاء لا یتجزی باشد اختلافی است در اینجا سه قول بود.

قول اول قول مشهور و ذیمقراطیس: جسم دارای اجزاء لا یتجزی است و آن اجزاء متناهی اند.

قول دوم قول نظام: جسم دارای اجزاء لا یتجزی است و آن اجزاء نامتناهی اند.

قول سوم قول حکما: جسم دارای اجزاء لا یتجزی نیست بلکه جسم، واحد متصل است.

قول اول و دوم را بیان کردیم وارد قول سوم شده بودیم.

توضیح قول سوم: حکما معتقد بودند که جسم به دو قسم تقسیم می شود ۱ ـ جسمِ مرکب که دارای اجزاء بالفعل است. ۲ـ جسم بسیط که دارای اجزاء بالفعل نیست اما هر دو دارای اجزاء بالقوه هستند.

این گروه معتقد بودند که جسم را می توانیم تقسیم کنیم و با تقسیم جسم، اقسام حاصل می شود که آن اقسام هم جسم اند. اما اینکه می رسیم به جزئی که دیگر جزئی برای آن نیست منظور ما این بود که جزء بالفعل برای آن نیست نه اینکه شان جزءداشتن را نداشته باشد بلکه می توانیم آن را دوباره تقسیم کنیم و برایش جزء درست کنیم.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۱۰.

مطلبی که الان می خواهیم بگوییم این است که بعد از اینکه جسم را تقسیم کردیم هر چه که حاصل شود چه بزرگ باشد چه کوچک باشد جسم است. یعنی اقسامی که به وجود می آید جسم اند یعنی تا قسمت نشدند جزء ندارند. آن دو قول اول می گفتند حتی اگر جسم را قسمت نکنیم باز هم جزء دارند چون از اجزاء تشکیل شدند و اجزاء آنها به قسمت ما ارتباطی ندارد یعنی وجود برای اجزاء هست ولو ما قسمت نکنیم اما ما معتقدیم که تا قسمت نکنیم اجزائی وجود ندارد در صورتی وجود برای اجزاء حاصل می شود که ما قسمت کنیم.

سپس می فرماید که گاهی از اوقات نمی توانیم قسمت کنیم یا قسمت نشده به خاطر اینکه جسم، ریزشده و ما وسیله قسمت کردن نداریم یا خود جسم، سخت و صفت است و نمی توان آن را تقسیم کرد ولو بزرگ هم باشد سپس مصنف می فرماید چه تقسیم بکنیم چه نکنیم بالاخره برای هر جسمی می توان وسط قرار داد. این تعبیر کنایه از این است که می توان دوباره آنرا تقسیم کرد اینکه می گوییم وسط برایش قرار بدهیم یعنی اینچنین نیست که یک جزء لا یتجزی باشد بلکه جزئی است که می تواند وسط و دو طرف داشته باشد قهرا قابل انقسام می شود حال یا قابل انقسام وهمی یا فکی.

بعدا به نحوه های تقسیم اشاره می کند که بعدا می گوییم

توضیح عبارت.

ص: ۶۱۱

«و کلما قسم فالخارج بالقسمه جسم له فی نفسه ینقسم»

گفتیم اگر جسم را تقسیم کنیم اجزائی بوجود می آید که آن اجزاء هم قابل انقسام هستند ولو بالفعل منقسم نشده باشند. سپس می فرماید اگر این جزء یا جسم را تقسیم کنیم «که البته بحث ما الان در جزء است که جزء، تقسیم شود» آن که به توسط قسمت، خارج می شود و بدست می آید جسم است یعنی وقتی جسمی یا جزئی را تقسیم می کنیم اقسامی به وجود می آید که آن اقسام هم جسم است.

«له فی نفسه»: برای این جسمِ خارج شده «ضمیر در ــ له ــ را می توان به جسم برگرداند می توان به خارج قسمت هم برگرداند» به لحاظ خودش قابلیت قسمت را دارد ولو به لحاظ نداشتن ابزار ممکن است قابلیت قسمت را نداشته باشد یا و لو به خاطر صلابت و کیفیتی که دارد قابلیت قسمت نداشته باشد ولی فی نفسه «یعنی به لحاظ خودش» قابلیت قسمت را دارد. کلمه «فی نفسه» احتراز از این است که می گوییم ممکن است به خاطر نداشتن و سیله یا سخت بودن خودش تقسیم نشود ولی فی نفسه قابل قسمت است.

«لکنه ربما لم تکن قسمه بسبب عدم ما یقسم به»

«لم تکن» تامه است. در نسخه خطی «لم یمکن قسمته» آمده که این هم صحیح است و به معنای این استکه قسمت این جزء به سبب عدم ممکن نیست.

لکن گاهی به سبب امور خارجی قسمتی تحقق پیدا نمی کند. مصنف با این عبارت دوباره کلمه «فی نفسه» را معنی می کند یعنی فی نفسه قابل انقسام است ولی به خاطر عوامل بیرونی ممکن است انقسام پیدا نکند.

ص: ۶۱۲

«بسبب عدم ما يقسم به» يعنى نداريم چيزى كه اين جزء به وسيله آن تقسيم شود يعنى وسيله تقسيم كننده را نداريم.

«او فواته تقدير القاسم»

«تقدير» به معناى «فرض» است.

يا چون اين جسم از دست داده فرض فارضى را كه مى خواهد با فرضش قسمت كند. چون اين فرض را از دست داده لذا نمى تواند تقسيم شود يعنى فرض فارض و فرض قاسم به آن تعلق نگرفته. و چون آن فرض را ندارد تقسيم نشده.

«او لصلابته»

يا خود اين جسم صلب و سفت است.

«او استحاله انكساره و هو فى نفسه يحتمل ان يفرض فيه وسط»

يا مثل آهن كه نمى توان آن را شكست ولى سنگ را مى توان شكست.

«وهو فى نفسه» يعنى به لحاظ خودش و با قطع نظر از عواملى كه شمرديم اگر ملاحظه اش كنيد احتمال اينكه اگر در آن، وسط فرض شود وجود دارد و اگر وسط در آن فرض كردى اطراف هم فرض مى شود قهرا انقسام حاصل مى شود لا-اقل انقسام به سه جزء در آن فرض مى شود پس قابليت قسمت را فى نفسه دارد ولو به واسطه عوامل بيرونى قسمت نشود.

«و كل جسم فانه قبل القسمه لا جزء له البته»

مصنف با اين عبارت فارق بين مذهب حكما با دو مذهب اولى را مى گويد:

دو مذهب اولى مى گويد اگر جسم را قسمت نكردى داراى اقسام هست ولى قول سوم مى گويد اگر جسم را قسمت نكردى داراى اقسام نيست تو بايد آنرا قسمت كنى تا اقسام بوجود بياد.

ترجمه: هر جسمی قبل از قسمت جزء ندارد نه جزء فکی و نه وهمی ونه جزء عقلی «به شرطی که هیچ کدام از این تقسیمات برآن وارد نشود و الا اگر تقسیم وهمی یا فکی یا عقلی وارد شد اجزاء پیدا می کند».

نکته: موضوع بحث در اینجا جسم مرکب نیست بلکه جسم بسیط است زیرا ما الان رسیدیم به جزئیکه نمی توان آن را تقسیم کرد. اگر چه مراد از «کل جسم» اختصاص ندارد به جسمی که از تقسیم حاصل می شود بلکه جسم بزرگ هم اینچنین است که قبل از قسمت جزئی ندارد. این مطلب روشن است که گاهی از اوقات محمول، مراد از موضوع را روشن می کند. مثلا گاهی می گوییم «زید قائم» و گاهی می گوییم «زید عالم» هم عالم بر زید حمل می شود هم قائم بر زید حمل می شود.موضوع قضیه در هر دو زید است در حالی که در «زید قائم» باید بگوییم«بدن زید قائم». و در «زید عالم» باید بگوییم «نفس زید عالم» این محمول، معین می کند که مراد از موضوع چیست؟ محمول اگر «قائم» باشد معین می کند که مراد از موضوع، بدن زید است نه نفس زید و محمول اگر «عالم» باشد معین می کند که مراد از موضوع، نفس زید است نه بدن زید.

در ما نحن فیه که مصنف فرموده «کل جسم فانه قبل القسمه لا جزء له»، می گوییم «فانه قبل القسمه لا جزء له» محمول است و معین می کند که مراد از موضوع، جسم بسیط است چون موضوع می تواند جسم مرکب و می تواند جسم بسیط باشد اما جسم مرکب قبل از قسمت، جزء بالفعل دارد نمی توان گفت که قبل از قسمت جزء ندارد. این محمول که در اینجا آمده مشخص می کند که مراد از موضوع، جسم مرکب نیست بلکه جسم بسیط است پس یا جسم بسیط مراد است یا آن جسمی که از تقسیم اجسام استخراج شده مراد است هر کدام را که ملاحظه کنید می بینید «لا جزء له البته» یعنی جزئی بالفعل ندارد. اما جزء جسم مرکب، از بحث بیرون است و از ابتداء جزء بالفعل دارد. عبارت بعدی «بل الفاعل للجزء» هم می رساند که مراد جسم مرکب نیست.

ص: ۶۱۴

«بل الفاعل للجزء وجود القسمه»

مراد از فاعل در اینجا معنای لغوی است و به معنای سازنده جزء است یعنی سازنده جزء، وجود قسمت است نه اینکه از نظر طبیعی در ابتدای خلقت این جسم دارای اجزاء آفریده شده باشد. سازنده اجزاء، آفریننده جسم نیست بلکه آن قسمتی است که ما در این جسم اجرا می کنیم. از ابتدا آفریننده جسم، این جسم را با اجزاء نیافریده بلکه آن را واحد متصل آفریده است. وجود قسمت است که برای این جسم، جزء درست می کند.

نکته: جسم، جزء بالفعل ندارد و لذا جزء، لوازم آن نیست اما جزء بالقوه دارد یعنی می تواند تجزیه شود.

صفحه ۱۸۴ سطر ۱۳ قوله «و القسمه»

سوال: چگونه جسم را تقسیم می کنیم؟

جواب: مصنف می فرماید سه قسم تقسیم، بر جسم وارد می شود:

قسم اول: اتصال جسم را تفریق کنیم و بهم بزنیم. در اینصورت جسم،تقسیم می شود و اقسام پیدا می کند.

قسم دوم: با حلول عرض، تقسیم حاصل می شود یعنی دو عرض مختلف را بر این جسم وارد می کنیم که این جسم را تقسیم کند و این قسم دوم خودش به دو گونه تقسیم میشود زیرا آن عرضی که وارد می شود

الف: مضاف است.

ب: مضاف نیست. مثلا جسمی را ملاحظه کنید که یک طرف آن را سفید و طرف دیگر را سیاه می کنیم. عرضی که عبارت از سواد وبیاض است در این جسم حلول می کند و با حلول عرض، دو جسمِ متمیز پیدا می شود و این عرض «سواد و بیاض» هم اضافی نیست.

اما گاهی جسمی را می گذاریم به طوری که محاذی با جسم دومی و با جسم سومی باشد الان دو محاذات برای جسم وسط درست کردیم و محاذات امر اضافی است. عرضی را که عبارت از اضافه است بر این جسم وسط وارد کردیم و گفتیم ۲ عرض در اینجاست است ۱ _ محاذات با جسم دوم ۲ _ مجاذات با جسم سوم. و به توسط این دو محاذات توانستیم جسم وسط را تقسیم کنیم و می گوییم این بخش از جسم وسط، محاذی با آن جسم دوم است و این بخش دیگر از جسم وسط محاذی با آن جسم سوم است.

پس دومین قسمی که برای تقسیم گفتیم این بود که با حلول عرض، جسم را تقسیم کنیم. عرض را هم دو قسم کردیم که یا از سنخ اضافه است یا از سنخ اضافه نیست.

نکته: هر عرضی حلول می کند و قوام عرض به حلول است. عرض ممکن است بر پوسته جسم عارض شود ولی بر پوسته جسم بایـد حلول کنـد و ممکن است عارض بر کل جسم شود در نتیجه بایـد بر کل جسم حلول کند. لذا از عرض تعبیر به حالّ و از معروض به محل تعبیر می کنیم معلوم می شود که حلول را قبول داریم.

قسم سوم: با فرض فارض و توهم متوهم تقسیم کنیم.

توضیح عبارت

«و القسمه اما بتفریق الاتصال»

قسمت یا به این است که اتصال را به هم بزنیم تا قسمت حاصل شود.

ص: ۶۱۶

«و اما بعرض مميز بحلوله جزءا عن جزء»

باء در «بحلوله»، باء سببيت است.

یا تقسیم به توسط عرضی است که آن عرض، این صفت دارد که به وسیله حلولش، جزئی را از جزئی تمییز می دهد.

«اما عرض مضاف کالبیاض او عرض مضاف کالمحاذاه و الموازاه»

نسخه صحیح «اما عرض غیر مضاف» است که کلمه «غیر» باید اضافه شود. در جایی که جسم را به توسط دو عرض مختلف تقسیم می کنیم این عرضی که حلول می کند و تقسیم کننده است یا عرضی غیر مضاف است مثل بیاض، یا عرضی است مضاف مثل محاذات و موازاه.

در عبارت مصنف، «کالبیاض» آمده. توضیحی که بیان شد معلوم می شود که باید «کالبیاض والسواد» گفته شود ولی مصنف می خواهد به صورت مختصر حرف بزند لذا عِدل آن را نیاورده. در بعضی نوشته ها مثال به «بُلقه» می زنند. بلقه، به جسم سیاه و سفید می گویند. ابلق هم از همان ماده است یعنی جسمی که سیاه و سفید است. این مثال، مثال رسائی است ولی مصنف نمی خواهد برای جسمی که دو عرض در آن حلول کرده مثال بزند بلکه برای خود عرض می خواهد مثال بزند لذا مثال به ابلق نزد بلکه مثال به بیاض زد.

«کالمحاذاه و الموازاه» یعنی محاذات و موازات با دو چیز باید باشد تا قسمت کننده باشد و الا محاذات و موازات با یک چیز قسمت کننده نیست. یعنی سه جسم باید باشد تا جسمی که در وسط قرار گرفته تقسیم شود زیرا یک بخش این جسم با سمت راست محاذی است و یک بخش این جسم با سمت چپ محاذی است و چون دونوع محاذات دارد دو بخش پیدا می کند و دو قسمت پیدا می کند بله اگر توانستید جسمی را در فلک اطلس بگذارید فقط یک محاذات دارد که با بخش پایین خود محاذات دارد و با بخش بالای خود محاذات ندارد چون بالای او چیزی نیست.

ص: ۶۱۷

محاذات یعنی مقابل بودن، اما مقابلی است که اگر آن را ادامه بـدهی ممکن است جسم دیگر را قطع کند اما موازات یک نوع مقـابلی است که اگر ادامه بـدهی جسم دیگر را قطع نمی کنـد پس محـاذات، مطلق مقـابله است ولی موازات یـک نوع مقـابله خاصی است. مثلا دو خط را که کنار هم قرار بدهی گاهی اینگونه هستند که اگر آنها را ادامه بدهی همدیگر را قطع می کنند و گاهی اینگونه هستند که اگر آنها را ادامه بدهی همدیگر را قطع نمی کنند. در هر دو صورت، محاذات صدق می کند ولی در صورت دوم، موازات هم صدق می کند.

«و اما با لتوهم و الفرض»

عطف بر «اما یعرض» است یعنی قسمت،گاهی به توهم و فرض انجام می شود.

صفحه ۱۸۴ سطر ۱۴ قوله «و اما الذین»

تا اینجا قول سوم تبیین شد و تمام شد. تا اینجا سه قول بیان شد و به اقوال دیگر کاری نداریم. اقوال دیگر هر چه هستند شُعبِ این سه قول هستند.

قول اول: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است و این اجزاء متناهی اند.

قول دوم: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است و این اجزاء نامتناهی اند.

قول سوم: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی نیست بلکه واحد بالاتصال است و ما می توانیم اجزائی برای آن درست کنیم.

بعـد از نقـل سـه قـول، حـال مصـنف می خواهـد فرق این سه قـول را بگـویـد ابتـدا فرق قـول اول «که قـول جمهـور متکلمین و ذیمقراطیس است» و قول سوم را بیان می کنـد بعدا فرق قول دوم که قول نظام بود را با قول اول بیان می کند اما فرق بین قول دوم با قول سوم را بیان نمی کند.

قبل از بیان فرق اقوال، مطلبی را می گوییم که بعضی از مشکلات را حل می کند.

سوال: در قول دوم گفتیم که اجزاء، بی نهایت اند و این اشکال پیش می آید که در یک جسم کوچک، چگونه اجزاء بی نهایت وجود دارد چون قائل به قول دوم فرقی بین جسم ریز و جسم بزرگ نمی گذارد بلکه می گوید در هر دو مرکب از اجزاء لا یتجزی است و هر دو را هم نامتناهی می داند. اینکه در جسم بزرگ، اجزاء نامتناهی باشد فهم آن مشکل است اما در جسم کوچک اجزاء نامتناهی باشد فهم آن خیلی مشکل دارد.

چگونه اجزاء نامتناهی را تصویر می کند؟ بالاخره نظام، متکلم و آدم دقیقی بوده چطور گفته یک جسم دارای اجزاء نامتناهی است. یا مثلاـ در قول اول و قول دوم هر دو می گویند این جزء تقسیم نمی شود حتی وهما تقسیم نمی شود. این هم عجیب است که چگونه وهم و عقل نمی توانند آن جزء را تقسیم کند.

جواب: بیانی که الاـن شروع می کنیم جواب این سوالاـت را می دهد. و آن مطلب این است که هر دو قول «چه قول اول که اجزاء را متنا هی می داند چه قول دوم که اجزاء را نامتناهی می داند» اختلاف دارند که اقسامی که بر اثر تقسیم جسم حاصل می شود چیست؟

بعضی می گویند جسم است.یعنی اگر جسم را تقسیم کردیم اجزائی بدست می آید که آن اجزاء هم جسم هستند. بعضی می گویند خط است بعضی می گویند چیزی است که اصلا قطر ندارد «نه قطر طولی و نه قطر عرضی و نه قطر عمقی دارد» بنابر قول سوم «که می گویند قطر ندارد» می توانیم بگوییم اجزاء بی نهایت اند و می توان گفت اجزاء قابل تقسیم وهمی هم نیستند در خطوط هم همینطورمی گوییم که از نظر طول، اندازه دارند اما از نظر سطح و عمق، اندازه ندارند پس ممکن است بی نهایت خط را در اینجا تصور کرد که با یکدیگر تداخل می کنند. پس اشکالی ندارد که اجزاء را بی نهایت بدانیم و اشکالی هم ندارد که بگوییم این اجزاء، قسمت نمی شوند حتی قسمت وهمی.

ص: ۶۱۹

توضیح عبارت

«و اما الذین یقولون: ان الاجسام تنتهی الی اجزاء لا تتجزاء فمنهم من یجعل تلک الاجزاء اجساما فی انفسها»

اما دو قول اول که می گویند اجسام منتهی می شود به اجزائی که آن اجزاء تجزیه نمی شوند بعضی از آنها کسی است که قرار می دهد این اجزاء لا تتجزا را اجسام فی انفسها.

فی انفسها: یعنی خودشان. زیرا این اجسام، سازنده اجسام هم هستند حال این اجسام را بدون سازندگی بودنشان لحاظ کن یعنی این اجزاء را اگر بدون اینکه سازنده جسم اند ملاحظه کنی می بینی جسم اند این قول قول ذیمقراطیس هم هست.

«و منهم من یجعلها خطوطا غیر منقسمه»

و بعضی از آنها کسی است که قرار میدهد آن اجزاء لا تتجزا را خطوطی که منقسم نمی شود.

«و منهم من یجعلها غیر اجسام و لا خطوط و لا اشیاء لها فی انفسها اقطار و ابعاد»

و بعضی از آنها کسی است که قرار می دهد آن اجزاء لا تتجزاء را غیر از جسم و غیر از خطوط و غیر از اشیایی که فی انفسها اقطار و ابعاد داشته باشد.

«فی انفسها» یعنی قبل از اینکه ترکیب شود و با قطع نظر از سازندگی آنها. زیرا بعد از اینکه ترکیب شوند جسم را می سازند و اقطار و ابعاد پیدا می کنند ولی قبل از ترکیب، فی انفسها ملاحظه کنی اقطار و ابعاد ندارند. «مثل نقطه که قطر ندارد»

ص: ۶۲۰

بیان فرق بین قول اول و قول سوم/ بیان اقوال درباره اجزاء جسم. ۹۲/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین قول اول و قول سوم/ بیان اقوال درباره اجزاء جسم.

«و یفارق اصحاب المذهب الاول من هذین المذهبین»(۱)

گفتیم درباره ی جسم سه قول وجود دارد.

قول اول: جسم از اجزاء لا یتجزی متناهی تشکیل شده است.

قول دوم: جسم از اجزاء لا یتجزی نامتناهی تشکیل شده است.

قول سوم: جسم، واحدی متصل است و قابلیت دارد که به اجزاء تقسیم شود ولی از اجزاء تشکیل نشده است.

کسانی هم که قائل بودند جسم از اجزاء لایتجزی تشکیل شده چه این اجزاء را متناهی چه نامتناهی بدانند به سه گروه تقسیم شدند بعضی معتقد شدند جزء لا یتجزی، جسم است و بعضی معتقد شدند جزء لا یتجزی، خط است و بعضی معتقد شدند جزء لایتجزی نه خط و نه جسم است بلکه شیئی فاقد بُعد است.

توضیح قول اول: قول اول که قول ذیمقراطیس و پیروان او است معتقدند که جسم از اجزاء لا یتجزی تشکیل شده و این اجزاء لاـ یتجزی هر کدام جسم اند. این قول می گوید هم جسم مرکب از اجزاء لاـ یتجزی است و هم آن مبادی «یعنی اجزاء لا یتجزی» که جسم از آنها تشکیل شده جسم است.

بیان فرق بین قول و قول سوم:

فرق اول: ذیمقراطیس ها معتقدند که این اجسام کوچک که لا یتجزی هستند وقتی می خواهند با هم ترکیب شوند و جسم بزرگ را بسازند باید با هم تماس بر قرار کنند نه اینکه متصل شوند. فرق تماس و اتصال را در فصل قبل گفتیم. تماس این بود که هر کدام از آن دو مماس، دارای طرف باشد و طرف آنها به هم وصل شود به طوری که یکی نشوند. طرف این و طرف آن، هر دو موجود باشد ولی به هم متصل شوند. اما در اتصال اینگونه نبود بلکه دو طرف، یک طرف می شدند یعنی بین دو متصل، فصل مشترک داشتیم که این فصل مشترک، یک سطح بود. اما در تماس، دو سطح داشتیم که به هم متصل می شدند ذیمقراطیسی ها معتقدند وقتی دو جزء یا بیشتر می خواهند جسمی را تشکیل بدهند با هم تماس پیدا می کنند و طرف آنها در یکدیگر ادغام نمی شوند بلکه طرفها از هم جدا هستند و این جسم از اجزائی که جدای از هم هستند ولی مماس با هم هستند تشکیل می شوند به طوری که اگر بتوانیم دستگاهی داشته باشیم دَرزِ این اجسام را خواهیم دید یعنی اینطور نیست که این اجسام در یکدیگر تداخل کنند و از بین بروند بلکه منفصل اند ولی چنان چسبیدند که با چشم عادی، درز و شکاف آنها دیده نمی شود.

ص: ۶۲۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۱۶.

اما حکما می گویند اصلا جزئی و درزی در کار نیست این جسم، یک واحد متصل است نه یک واحد پراکنده که بر اثر تماس، یکی دیده شود.

فرق دوم: می توان گفت که فرق دوم همان فرق اول است که با بیان دیگر می گوییم. و آن فرق این است که جسمی را که نگاه می کنید به نظر شما متصل می رسد ولی حقیقه متصل نیست یعنی حسا متصل است و در حس، متصل دیده می شود نه اینکه واقعا متصل باشد.اما چرا متصل نیست؟ چون آن اجزائی که تشکیل دهنده جسم اند از هم جدا هستند اگر آن اجزاء در یکدیگر تداخل می کردند یا لا اقل طرف واحد پیدا می کردند و حالت اتصال داشتند نه حالت تماس، اتصال این جسم بزرگ که از آن ا جزاء تشکیل شده اتصال حقیقی و واقعی بود نه اتصال حسی. ولی چون چنین وضعی اتفاق نمی افتد و اجزاء، طوری با هم تداخل نمی کنند که فصل مشترک پیدا کنند بلکه اطراف آنها همچنان باقی است پس جسم حقیقه متصل نیست. از اجزاء بهم چسبیده و تماس پیدا کرده تشکیل شده نه اینکه واحد متصل باشد.

فرق سوم: این اجزاء، قسمتِ مفرِّقه قبول نمی کنند ولی قسمت متوهمه قبول می کنند. حکما معتقدند جسم بعد از اینکه کوچک شد این اجزاء قسمت مفرقه هم پیدا می کنند ولی ما نمی توانیم آنها را جدا کنیم چون وسیله نداریم. ذیمقراطیسی ها می گویند اگر وسیله هم داشتید نمی توانستید این اجزاء را جدا کنید. چون این اجزاء قابل جدایی نیستند نه اینکه چون وسیله نداریم. پس اگر قسمت بپذیرد، قسمتِ متوهمه است. پس در پذیرش قسمت متوهمه فرق بین قول ذیمقراطیس و فلاسفه وجود ندارد چون هر دو می گویند قسمت متوهمه را می پذیرد.

ص: ۶۲۲

ولی فلاسفه می گویند منحصرا اینچنین نیست که قسمت متوهمه بپذیرد و قسمت مفرقه نپذیرد بلکه هر دو را می پذیرد. اما ذیمقراطیسی ها می گویند فقط قسمت متوهمه می پذیرد و قسمت مفرقه نمی پذیرد.

فرق چهارم: ذیمقراطیسی ها می گویند این اجزاء که جسم را تشکیل می دهند همه آنها یکسان نیستند لکه از جهت بزرگی و کوچکی با هم فرق می کنند بعضی از قائلین به اجزاء معتقدند که اجزا از نظر شکل هم فرق می کنند و بعضی از آنها مدور و کره هستند و بعضی به شکل مثلث هستند ذیمقراطیسها از نظر کوچکی و بزرگی بین آنها فرق می گذارند. اما حکما می گویند اجزائی نیست که بگوییم کوچک یا بزرگ است.

شاید نتوان این فرق چهارم را به عنوان فرق لحاظ کرد چون آن طرف، جزء را منکر است و بحث کوچکی و بزرگی را مطرح نمی کند این طرف که جزء را قائل است، بحث کوچکی و بزرگی را مطرح می کنید.

فرق پنجم: اصحاب ذیمقراطیس بین، جسم کوچک و جسم بزرگ فرق گذاشتند و گفتند جسم بزرگ، اجزاء بالفعل دارد چون از اجزاء بالفعل تشکیل شده اما جسم کوچک «همان جسمی که مبدأ جسم ها است و مراد همان اجزاء لا یتجزی است» جزء بالفعل ندارد. گفتیم جزء بالقوه هم ندارد به شرطی که جزئش را جزء فکی حساب کنی اما جزء وهمی دارد. پس معتقد است که جسم بزرگ با جسم کوچک فرق می کند مراد از جسم کوچک همان جزء لا یتجزی است که سازند جسم است. ذیمقراطیس گوید جسم بزرگ دارای اجزاء بالفعل است و جسم کوچک، دارای اجزاء بالفعل نیست. اگر چه دارای اجزاء بالقوه وهما است اما فکا دارای اجزا بالقوه نیست. ولی حکما معتقدند فرقی بین جسم بزرگ و جسم کوچک نیست. هیچکدام اجزاء بالفعل ندارند هر دو جزء بالقوه فکی و وهمی دارند.

ص: ۶۲۳

فرق ششم: ذیمقراطیس ها می گویند وقتی این اجزاء را کنار هم گذاشتید و یک جسم درست کردید این جسم، متصل نمی شود. آن اجزاء همچنان که بودند در جسم موجودند. چیزی را از دست ندادند فقط مجاورت پیدا کردند یعنی یک چیزی بدست آوردند که مجاورت بدست آورند ولی حکما می گویند اگر اجزاء را کنار هم بگذاری و ترکیب کنی، اجزاء بما اینکه اجزاء هستنداز دست می روند و کلّ واحد درست می شود یعنی با هم متصل می شوند و خصوصیت جزئی را از دست می دهد و الآن جزئی نیست یعنی درز و شکافی که در تماس حاصل است در اتصال، حاصل نیست یعنی این اجزاء چنان با هم متصل می شوند که آن خصوصیتِ جزء بودنشان و استقلال در جزء بودنشان از آن گرفته می شود و جزء نخواهند بود. یعنی حالت اولیه ثابت نیست بلکه حالت ثانوی پیدا می کنند که همه با هم ادغام می شوند و یک جسم می گردند اما ذیمقراطیس ها معتقدند که این اجزاء همان حالت اولیه خودشان را دارند هیچ چیز را از دست نمی دهند جز اینکه با هم تماس پیدا می کنند.

نکته: ما این ۶ تا فرق را به عنوان فرق ذکر کردیم ولی شما ممکن است اینها را فرق حساب نکنید و همه را یکی بدانید در نتیجه یک فرق قائل شوید.

توضیح عبارت

«و یفارق اصحاب المذهب الاول من هذین المذهبین»

کلمه «المذهب الحق» که در خط بعدی آمده مفعول برای «یفارق» است.

ص: ۶۲۴

«المـذهب الاول من هـذين المـذهبين»: در ابتـدای فصل مصـنف سه مـذهب ذکر کرد در وقتی هم که می خواست بحث کند اجزاء لا یتجزی چه چیز هستند سه مذهب ذکر کرد حال مراد از هذین المذهبین کدام یک از این دو مراد است؟

چون لفظ «هذین» آمده ما ناظر می کنیم به همین سه قسمی که در سطر ۱۵ گفت یعنی کسانی که اجزاء لا یتجزی را جسم می دانند مذهب اول می باشد. در اینصورت اگر مراد از مذهب اول را همین بگیری، مذهب اولی که در سـطر ۵ بیان شده هم می آیـد. چون این مذهب اولی که در سـطر ۱۵ بیـان شـد. این را می گویـد که جزء لا-یتجزی. جسم است پس به جزء لا- یتجزی معتقد است و جسمیت آن را هم مدّعی است.

قول اول هم که در سطر ۵ خواندیم قائل بود که جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است.

ما توضیـح نـدادیم که این اجزاء در جسم متناهی انـد یا نامتناهی انـد. ولی اگر چه توضیـح ندادیم اما از کلام فهمیده می شود چون وقتی مـدعی هسـتند این اجزاء لایتجزی، جسم هسـتند بایـد قائل به تناهی شوند زیرا جلسه قبل توضیـح دادیم: کسانی که اجزاء لایتجزی را در یک جسم کوچک، نامتناهی می داننـد حتما بایـد معتقـد شوند که این اجزاء، بُعدی ندارند و الا اگر بُعد داشـتند نمی توانند نامتناهی باشـند. تعداد اجزاءِ بُعد دار اگر نامتناهی باشد جسمِ نامتناهی درست می کند و چون جسم های ما هیچکدام نامتناهی نیستند پس تعداد، نباید نا متناهی باشد بنابراین این قول می گوید اجزاء لا یتجزی جسم اند، و بالملازمه می گویـد اجزاء لا یتجزی محدود و متناهی اند. پس «اول هذین المذهبین» ترکیب شد از مذهب اول از سه مذهبی که در سـطر ۵ از صفحه ۱۸۴ بیـان شـد و از مـذهب اول از سه مـذهبی که در سـطر ۱۵ از صـفحه ۱۸۴ بـود. این دو مـذهب اول را که بـا هم ترکیب کردیم مذهبی بدست آمد که مذهب ذیمقراطیس است. او می گوید اجزاء لا یتجزی جسم اند قهراً باید بگوید متناهی اند پس مذهب ذیمقراطیس این می شود که هر جسـمی مرکب است از اجسام صـغار لا یتجزا که تعدادشان متناهی است. این، مذهب اول است که می خواهیم فرق آن را با مذهب حق که مذهب حکما است بررسی کنیم.

ص: ۶۲۵

«و هم شیعه ذیمقراطیس و ابروقیلوس و ابیقورس المذهب الحق»

شیعه به معنای پیرو است.

ترجمه: اصحاب مذهب اول، مفارقت دارند با اصحاب مذهب حق که حکما هستند.

«ان هولاء یقولون ان الترکیب من هذه الاجسام هو بالتماس فقط»

مصنف با این عبارت فرق اول را بیان می کند.

ذیمقراطیسی ها معتقدند که ترکیب از این اجسام «مراد از اجسام، همان اجزاء لا یتجزا است که هر کدام از آنها جسم هستند» فقط به تماس است و به اتصال نیست. «قید ـ فقط ـ، اتصال را خارج می کند و توضیح دادیم که اتصال با تماس فرق می کند اگر چه ما تماس را می توانیم عام قرار بدهیم که شامل اتصال هم بشود ولی کلمه «فقط» می گوید که در اینجا فقط تماس است و اتصال نیست.

«الاجسام»: مصنف تعبیر به اجسام کرد که تعبیر خوبی است چون این گروه، اجزاء را جسم می دانند.

«و انها لا یحدث منها متصل البته»

مصنف با این عبارت، فرق دوم را بیان می کند.

این اجسام «یا اجزاء» چنان هستند که از آنها یک جسم متصل درست نمی شود بلکه یک جسم متشکل از اجزاء درست می شود به طوری که اتصال در آن نیست. درزهای ضعیفی در آن موجود است که به حس نمی آیند این عبارت می تواند تفسیر برای «فقط» باشد و موکد این است که با هم تماس دارند چون اگر اتصال داشتند یک جسم متصل را درست می کردند حال که تماس دارند نمی توانند یک جسم متصل را درست کنند لذا درزهایی را که نامحسوس اند باقی می گذارند.

ص: ۶۲۶

«و ان الاجسام المحسوسه لیست بحقیقیه الاتصال»

مراد از «اجسام محسوسه» همین اجسامی است که می بینیم.

آن اجسام صغار چون در ترکیب داخل اند محسوس نیستند شما به این جسم بزرگ هم نگاه کنید اجزایش را نمی بینید چون اجزاء به هم چسبیدند و محسوس نیستند اما جسم بزرگ، خودش محسوس است و حقیقیه الاتصال نیست یعنی اتصال حقیقی و واقعی ندارد بلکه اتصال حسی دارد. یعنی به حس اینگونه می آید که متصل است ولی در واقع متصل نیست.

«فان تلک الاجسام الاولی موجوده بالفعل فی الاجسام المحسوسه»

«فانّ» علت است بر اینکه اتصال حقیقی در ا ین جسم های بزرگ وجود ندارد.

مراد از «اجسام اولی» همان اجزاء لایتجزی هستند چون ذیمقراطیسی ها، هم آن اجزاء را جسم می دانند هم آن مرکب را جسم می دانند ولی اجزاء را اجسام اُولی می گویند چون مبادی آن اجسامِ متصل و بزرگ هستند.

چرا جسم، حقیقه متصل نیست؟ چون آن اجزاء بما این که اجزاءند در این جسم موجود بالفعل اند. وقتی موجود بالفعل اند حالت جزء بودنشان به هم نخورده. آنها هنوز اطراف خودشان را ثابت نگه داشتند و از بین نبردند ولی به همدیگر چسبیدند. پس بالفعل در این جسم موجودند پس این جسم، متصل واحد نیست بلکه متشکل از منفصلات است.

ترجمه: «اتصال حقیقی در این جسم های بزرگ وجود ندارد زیرا» اجسام اُولی که سازنده این جسم بزرگ هستند همه در اجسام محسوسه موجود بالفعل اند.

ص: ۶۲۷

«مراد از اجسـام اولی، اجزاء لاـ یتجزی است و مراد از اجسـام محسوسه اجسام مرکبه است چون مرکب به حس می آیـد به آن اجسام محسوسه می گویند»

«متمیزا بعضها عن بعض»

«متمیزا» حال از «اجسام اولی» است یعنی اجسام اولی در ضـمن اجسام محسوسه موجودنـد در حالی که از یکدیگر متمیزند ولو حس، تمیز آنها را ادارک نمی کند ولی واقعا بین آنها تمیز هست.

«و انها لاتقبل القسمه المفرقه بل القسمه المتوهمه»

مصنف با این عبارت فرق بعدی را می گوید.

ترجمه: این اجسـام اولی، قسـمت مفرقه را قبول نمی کننـد ولی قسـمت متوهمه را قبول می کننـد. «گفـتیم که حکمـا معتقـدند اجسام صـغار، قسـمت مفرّقه را قبول می کنند ولی ما وسیله برای قسمت مفرّقه را نداریم. ذیمقراطیسی ها می گویند نه تنها که ما وسیله برای قسمت کردن نداریم بلکه خود این اجسام اولی قسمت مفرقه را قبول نمی کنند بلکه فقط قسمت متوهمه را قبول می کننـد. کسانی که قائل انـد اجزاء لا یتجزی جسم انـد، قسـمت متوهمه را قبول می کننـد همانطور که حکما قبول دارند. اما کسانی که اجزاء لایتجزی را فاقد بُعد می دانند قسمت متوهمه را هم قبول ندارند بلکه می گویند جزء لایتجزی، جسم نیست و بُعد ندارد تا بگویید این طرف و آن طرف دارد لذا قسـمت متوهمه برای آن مورد قبول نیست. کسانی که قسمت متوهمه را در جسم و جزء لاـ یتجزی نفی می کننـد حتمـا جزء لاـیتجزی را غیر جسم می داننـد. اگر جزء لاـ یتجزی را جسم بداننـد از جهت اینکه جسم بُعد دارد ولو بُعدِ کوچک داشته باشد وهم می تواند آن را تقسیم کند و قائلین به این قولی که ما الان داریم «یعنی ذیمقراطیس» نقـل می کنیم قائـل انـد که اجزاء لا یتجزی جسم انـد و اگر جسم انـد پس قسـمت متوهمه را قبول می کننـد ولو قسمت مفرقه را قبول نکند.

ص: ۶۲۸

«وهی مع ذلک بعضها اصغر و بعضها اکبر»

مصنف با این عبارت فرق بعدی را بیان می کند. ضمیر «هی» به «اجسام اولی» بر می گردد.

ترجمه: این اجسام اولی علاوه بر اینکه قسمت مفرقه را قبول نمی کنند، بعض آن اصغر است و بعض آن اکبر است.

«و اما اصحاب الحق فانهم یجوزون ان یکون جسم کبیر من المحسوسات لا جزء له بالفعل»

مراد از «اصحاب حق»، حکما است.

حکما اجازه می دهند که جسم کبیری از محسوسات باشد که جزء بالفعل ندارد ولی ذیمقراطیسی ها اجازه می دهند که جزء بالفعل دارد اما در جسم صغیر هر دو معتقدند که جزء بالفعل ندارد. ذیمقراطیسی ها می گویند جزء بالقوه هم ندارد اما حکما می گویند جزء بالفعل دارد.

ترجمه: اصحاب حق اجازه می دهند که جسم کبیری از محسوسات باشد که جزء بالفعل ندارد.

«و یجوّزون ان تکون الاجزاء اذا حصلت بالفعل منفصله تلتقی مره اخری، فیحصل منها شیء واحد»

مطلب دیگر این است که حکما معتقدند اگر اجزائی را بخواهید با یکدیگر جمع کنید این اجزاء چنان در یکدیگر فرو رفتند که واحد متصل را می سازند و دیگر آن جزء بما موجزء باقی نیست. اما ذیمقراطیسی ها می گویند اگر این اجزاء را کنار هم جمع کردی، جزء بماهوجزء باز هم باقی است. در یکدیگر چنان فرو نمی روند که واحد متصل بسازند بلکه واحدی می سازند که در حس، واحد است و در واقع، واحد نیست.

می توان «تلتقی» و می توان «منفصله» را خبر «تکن» گرفت و اگر «منفصله» را مربوط به «حصلت» بگیرید بهتر است.

ترجمه: اصحاب حق تجویز کردند که اجزاء، زمانی که بالفعل شدند بار دوم با هم ملاقات می کنند به طوری که جزء بودنشان از بین می رود و از این اجزائی که بر اثر شکستن این شی بوجود آمده یک شی واحد متصل درست می شود.

«فتبطل خاصه کل واحد منها»

خاصه هر یک از این اجزاء باطل می شود. مراد از خاصه این است که اینها از یکدیگر جدا بودند و هر کدام خصوصیت مربوط به خودشان را داشتند این خاصه ها که هر کدام از اجزاء مربوط به خودشان بودند باطل می شود یعنی آن جزء، به صورت جزء باقی نمی ماند و در جزء دیگر حل می شود و همه اجزاء در کل حل می شوند یعنی حالت اولیه ای که در حال جزء بودن داشتند الان نخواهد داشت.

«فلا یکون ثابتا بعینه»

ضمیر «لا- یکون» به «کل واحد» بر می گردد. یعنی هر یک از این اجزاء را که نگاه کنی می بینی آن حالت معین خودش را ندارد و ثابت بعینه نیست بلکه تغییر کرده است.

بیان فرق بین قول اول و قول دوم در اجزاء لایتجزی / بیان اقوال در اجزاء اجسام. ۹۲/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان فرق بین قول اول و قول دوم در اجزاء لایتجزی / بیان اقوال در اجزاء اجسام.

ص: ۶۳۰

«و نعود الی ما کنا فیه فنقول: لکن اصحاب ذیمقراطیس یفارقون الآخرین»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: لفظ ابیقورس که در صفحه ۱۴۸ سطر ۱۷ آمده بود ضبط آن این است «اَبیقُورِس» است. که در نسخه خطی «افیقورس» است اما در کتب تاریخ، به صورت «ابیقورس» آمده است. این شخص فیلسوفی است که در سال ۳۴۱ قبل از میلاد متولد شده و در سال ۲۱۷ قبل از میلاد وفات کرده است. این شخص فیلسوفی بوده که طرفدار لذت بوده و می گفته «تمام عمر یعنی لذت» ولی منظورش از لذت، لذت حسی نبوده بلکه لذت روحانی و معنوی بوده یعنی تفکر در خداوند ــ تبارک ــ و خلایقی که خلق کرده. نظرش این بوده که عمر انسان باید صرفِ این امور معنوی شود ولی پیروانش به غلط، لذت را لذت حسی گرفتند و منکر خداوند ــ تبارک ــ و معاد شدند و سعی کردند که اینطور وانمود کنند که عمر انسان فقط باید به لذتهای حسی بگذرد. در واقع پیروانش منحرف شدند و مذهب او را هم خراب کردند.

اما لفظ «ابروقیلوس» را هر چه گشتم پیدا نکردم که چگونه تلفظ می شود. البته لفظ «پروکلوس» را پیدا کردم که مناسب اینجا است زیرا «ابروقیلوس» تعریب شده است مثلا- کاف را برداشتند و قاف به جای آن گذاشتند. اما آن هم به اینجا نمی خورد.

احتمال دارد که در تاریخ الحکما قفطی پیدا شود.

ص: ۶۳۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۵، س ۷.

بحث امروز:

مصنف در سطر ۵ از صفحه ۱۸۴ فرمود درباره جسم و تالیف جسم سه قول است. دو قول مشترک بودند که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی قرار می دادند و می گفتند اجزاء در جسم، بالفعل است. قول سوم این بود که جسم، واحد متصل است واجزاء درآن بالقوه است. در ادامه مصنف در سطر ۱۵ از صفحه ۱۸۴ فرمود کسانی که معتقد به جزء لایتجزی بودند فرمودند که به سه دسته تقسیم می شود بعضی این جزء را جسم می دانند و بعضی خط می دانند و بعضی نه خط و نه جسم می دانند بلکه یک امر فاقد بُعد می دانند اگر سه قول اول را با سه قول دوم تلفیق کنیم ۶ قول بدست نمی آید بلکه اینطور می شود که بگوییم:

قول اول: گروهی قائلند که جسم، مرکب از اجزاء لایتجزی است که آن اجزاء جسم اند و نامتناهی اند. این قول ذیمقراطیس و طرفداران اواست.

قول دوم: گروهی قائلند جسم، مرکب از اجزاء صغار است و این اجزاء صغار، جسم نیستند حال یا خط هستند یا امری فاقد بُعد اند.

قول سوم: قول حکما است.

مقایسه بین قول اول و قول سوم را گفتیم حال می خواهیم فرق قول اول با دوم را بگوییم. مصنف به یک فرق اشاره می کند ولی ما می توانیم از آن فرق، فرق دیگر را بیرون بیاوریم.

بیان فرق بین قول اول و قول دوم:

فرق اول: ذیمقراطیسی ها اجزاء را جسم می دانند اما قول دوم، اجزاء را جسم نمی دانند.

ص: ۶۳۲

فرق دوم: «که شاید بیان دیگر برای فرق اول باشد» ذیمقراطیس ها اجزاء را جسم می دانند و چون جسم دارای بُعد است نمی توانند نامتناهی باشند والا اجتماع آنها بُعد نامتناهی درست می کند لذا باید قائل به تناهی اجزاء شوند.

ولی قول دیگر که اجزاء را جسم نمی دانند «چه خط بدانند چه چیزی مثل نقطه بدانند» می توانند قائل بشوند که اجزاء جسم، نا متناهی اند چون بُعد ندارد لذا هر چقدر که با هم جمع شوند باز هم می تواند اجزائی داشته باشد لذا اجزاء آنها می توانند نامتناهی باشند.

سوال: جلسه قبل بیان کردیم که فرق بین مذهب اول و مذهب سوم ابتداءً گفته می شود و فرق بین مذهب اول و مذهب دوم بعداً گفته می شود. فرق بین مذهب اول و مذهب سوم را دیروز خواندیم و فرق بین مذهب اول و مذهب دوم را الان میخواهیم بخوانیم ما از بحث فرق بیرون نرفتیم که مصنف بگوید «و نعود الی ما کنا فیه» قبلا فرق را گفتیم. الان هم داریم فرق را می گوییم. پس این عبارت «نعود...» برای چه می باشد؟ این عبارت در جایی گفته می شود که مصنف از مطلب فاصله پیدا کرده باشد و مطلب دیگری را به صورت جمله معترضه بیان کند سپس بخواهد دوباره به اصل مطلب برگردد می گوید «نعود الی ما کنا فیه». اما در اینجا جمله معترضهای نیاورده بلکه ابتدا فرق بین قول اول و قول سوم را گفته و الان می خواهد فرق بین قول اول و قول دوم را بگوید. از بحث فرق بیرون نرفته بود که الان دوباره بخواهد برگردد.

ص: ۶۳۳

چرا مصنف این عبارت «نعود ...» رابکار برده؟

جواب: این عبارت «لکن اصحاب ذیمقراطیس...» را که الآن میخواهیم بخوانیم در عین اینکه فرق بین قول اول و قول دوم را بیان می کند مذهب قول دوم را هم بیان می کند پس هم بحث در بیان مذهب است و هم بحث در بیان فرق است. به لحاظ بیان فرق، نیاز به «نعود الی ما کنا فیه» نداریم چون در جملات قبلی، فرق را بیان کرد در این جمله هم می خواهد فرق را بیان کند لذا از مطلب، فاصله نگرفته تا بخواهد دوباره به مطلب بر گردد. اما به لحاظ تبیین مذهب، مصنف از مطلب فاصله گرفته است. قبلا تبیین مذهب کرد بعدا وارد بیان فرق شد حال دوباره به تبیین مذهب بر می گردد ازاین جهت می تواند بگوید که به اصل بحث بر می گردیم یعنی از «و یفارق اصحاب المذهب الاول» که در صفحه ۱۸۴ سطر ۱۶ بیان کردیم وارد بیان فرق می شود و بیان مذهب را رها می کند. حال دوباره «نعود الی ماکنا فیه» می گوید یعنی دوباره بر می گردیم و بیان مذهب می کنیم که در عین اینکه فرق را بیان می کند مذهب را هم بیان می کند. چون قبلا نگفته بود که قائل به قول دوم که اجزاء را نامتناهی می داند. اجزاء را جسم قرار نمی دهد بلکه الآن می گوید، که این قائل اجزاء را جسم قرار نمی دهد. پس باز هم دارد بیان مذهب می کند.

ص: ۶۳۴

لذا جا دارد که دوباره بگوید به بحث قبلی خودمان بر می گردیم.

شاهد: چون در خط ۸ از صفحه ۱۸۵ می فرماید «و لکل واحد من هولاء حجج» یعنی طرح مذهب می کند بعدا استدلال آنها را می آورد.

توضیح عبارت

«نعود الی ما کنا فیه فنقول: لکن اصحاب ذیمقراطیس یفارق الآخرین من اصحاب الجزء»

لکن اصحاب ذیمقراطیس با گروه دیگری که قائل به اجزاء لا یتجزی هستند تفاوت می کنند. هر دو قائل به اجزاء لا یتجزی هستند ولی با هم تفاوت دارند و تفاوتشان رابا عبارت «بان الاخرین» بیان می کند.

«من اصحاب الجزء» بیان برای «آخرین» است یعنی آخرین که قائل به اجزاء لایتجزی هستند یعنی اصحاب جزء هستند نه اینکه مراد از آخرین، حکما باشد که قائل به اجزاء لایتجزی نیستند.

«بان الآخرین یجعلون جزء هم غیر جسم»

«بان» متعلق به «یفارقون» است.

ترجمه: جزئی را که به آن معتقدند، غیر جسم قرار میدهند در حالی که ذیمقراطیس آن جزء را جسم قرار می داد.

«جزء هم»: مصنف کلمه «جزء» را به «هم» اضافه کرده است. چون مورد اعتقاد شان بوده به «هم» اضافه کرده زیرا در اضافه ادنی مناسبت کافی است. باید بگوید «جزء جسم» ولی تعبیر به «جزء هم» کرده که به معنای این است: جزئی که آنها به آن معتقدند و قبول دارند.

ضمیر «جزء هم» به اجسام برنمی گردد چون اگر می خواست برگردد باید «جزء ها» می گفت یا اگر به جسم می خواست برگردد باید «جزء ه» می گفت.

ص: ۶۳۵

«و لكل واحد من هولاء حجج تخصه»

این عبارت باید سرخط نوشته شود.

در اینجا دو قول نقل می شود ابتـدا قول کسانی که اجزاء را جسم نمی دانند مطرح می کند و ادله آنها را می آورد سپس قول ذیمقراطیسی ها که اجزاء را جسم می دانند مطرح می کند و ادله آنها را می آورد.

« و اما القائلون بجزء لایتجزا و لا هو جسم»

کسانی که قائل به این مطلب هستند که جزء، تجزیه نمی شود و جسم هم نیست یعنی جسم را مرکب از جزء یا اجزاء می دانند واین اجزاء را اولا می گوینـد تجزیه نمی شود ثانیا می گوینـد جسم نیست یعنی همین گروهی که امروز قولشان را خوانـدیم و غیراز ذیمقراطیسی ها هستند.

«فمن حججهم»

دلائلی که برای این گروه آورده می شود ۹ دلیل است.

دلیـل اول: جسم قابـل تفریق است واگر قابـل تفریق است پس قبلاـ تـالیف دارد چون چیزی که تالیف نـدارد تفریق نمی شود. تـالیف به معنـای اجتماع است خداونـد ــ تبارک ــ که قادر است بر اینکه جسم را مولَّف بیافرینـد، قادر است که این جسم را متفرّق بیافرینـد یا به عبارت دیگر وقتی مولّف آفریـده، قادر است که آن را متفرق کنـد. زیرا قـدرت به ضـدین تعلق می گیرد پس اگر قـدرت بر تـالیف دارد قـدرت بر تفریق هم دارد. فرض می کنیم که جسم را تفریق کنـد و تالیف را بهم بزنـد. ممکن است تـالیف بزرگ بهم بخورد و تـالیف کوچک حاصل شود. خداونـد ــ تبارک ــ قـدرت دارد این تالیف کوچک را هم به هم بزنـد. به جایی می رسد که دیگر هیچ تالیفی باقی نمی ماند. هیچ اجتماعی باقی نمی ماند. پس به جزئی بر خورد می کنیم که هیـچ تالیفی و اجتماعی در آن نیست یعنی دیگر قابل قسـمت نیست و چون هر جا بخواهـد قسـمت انجام بگیرد باید تالیف باشـد و مـا با قسـمت کردن، تالیف را بهم می زنیم اما به جایی میر سـیم که هیـچ تالیفی نیست یعنی قابل قسـمت نیست. وقتی تالیف نبود، جسم نیست. چیزی که تالیف ندارد و قابل قسـمت نیست جسم نیست زیرا جسم، تعریف به امری می شود که قابل بُعـد و دارای تقسـیم است. پس، از اینکه جسم قابل تفریق است کشف می شود که تالیف دارد سـپس بیان کرد که خداوند ــ تبارک ــ می توانـد تالیف را بهم بزنـد و کم کنـد تا نابود شود یعنی به جایی برسـیم که اصـلا تالیفی نیست اگر تالیف نیسـت پس قسـمت نمی شود واگر قسـمت نمی شود جسم نیست چون چیزی که جسم باشد باید قسـمت شود، نتیجه گرفت که جسم مرکب از اجزائی است که آن اجزاء، جسم نیستند یعنی به طور کامل فاقد تعریفند.

دلیل اول بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند می باشد. ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل اول بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند می باشد.

«و اما القائلون بجزء لایتجزی ولا هو جسم فمن حججهم»(۱)

در مقابل قول حکما دو قول وجود داشت که حکما هر دو قول را مردود می دانستند.

قول اول: ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند.

قول دوم: ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم هستند.

در فصل سوم ادله این دو گروه نقل می شود ولی هیچ داوری نمی شود در فصل چهارم بدون توجه به ادله آنها، قولشان را باطل می کنیم. در فصل پنجم دلایل آنها را باطل می کنیم. در اینجا طرح دلایل را می کنیم ابتدا دلایل قول اول که می گویند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی است که جسم نمی باشند بعدا دلایل قول دوم که می گویند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی است که جسم می باشند وقول ذیمقراطیس بود را بیان می کنیم.

نکته: فرق ابطال قول این دو گروه و ابطال دلیل این دو گروه چیست؟

فرق این است که اگر ما ادله بر علیه قول آنها بیاوریم این را ابطال می گویند. اما اگر ما دلیل آنها را باطل کنیم ابطال دلیل گویند.

ص: ۶۳۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۵، س ۸.

پس یکبار قول آنها را با ادله ای که خودمان می آوریم باطل می کنیم بدون توجه به دلیلی که دارند می گوییم این دلایل بر علیه قول شما است. در اینصورت قولشان باطل می شود وبه دلیلشان کاری نداریم. یکبار هم به دلایلی که در این فصل می خوانیم می پردازیم و رد می کنیم.

کسانی که قائلند جسم مرکب ازاجزاء لایتجزی است و آن اجزاء را جسم قرار نمی دهند ۹ دلیل آورند وارد دلیل اول می شویم.

دلیل اول: هر جسمی را که ما ملاحظه می کنیم می بینیم قابل تفریق است یعنی می توان اجزاء فرضی آن را از هم جدا کرد و شکست و بُرید به طوری که برای آن، اجزاء درست شود. دوباره می توان همین جسمِ تفریق شده را تالیف کرد از اینجا

کشف می کنیم که هر جسمی ابتدا مولَّف است بعداً مفرّق می شود. دلیل بر تالیف این است که می بینیم بعضی جسم ها سخت تر شکافته می شوند و بعضی جسم ها آسانتر شکافته می شوند چون تالیفشان فرق می کنند نه اینکه جنس آنها فرق کند زیرا اینها معتقدند که جنس اجسام «و به تعبیر مصنف، طبیعت نوعه اجسام»فرق نمی کند و اینچنین نیست که فاعلی باعث شود این جسم، سخت تر تفکیک شود و آن جسم آسانتر تفکیک شود. علت صعوبت و سهولت تفکیک، اینها نیست بلکه تالیف است که یک جسم تالیفش فشرده تر است لذا سخت تر تفکیک می شود. اما یک جسم تالیفش سست تر است لذا آسانتر تفکیک می شود. پس خود صعوبت و سهولت تفکیک نشان میدهد که تالیف هست. این قائل سعی می کند تالیف را برای جسم درست کند یکبار از راه تفریق درست می کند که چون قبول تفریق می کند و بعد هم قبول تالیف می کند معلوم می شود که از ابتدا تالیف داشته. یکبار هم می گوید وقتی می بینیم بعضی جسمها سخت تر تفکیک می شوند و بعضی آسانتر تفکیک می شوند کشف می کنیم که تالیف دارند. وقتی تالیف را درست می کند به اینصورت می شود «کل جسم فله تالیف» سپس می گوید خداوند ـ تبارک ـ که این جسم را ساخت قدرت بر تالیف داشت و این جسم را مولَّف آفرید. چون قدرت به ضدین تعلق می گیرد اگر خدا ـ تبارک ـ قدرت بر تالیف داشت قدرت بر تفریق هم دارد یعنی قدرت دارد که این تالیف را معدوم کند.

ص: ۶۳۸

حـال فرض می کنیم که خداونـد ـ تبـارک ـ این کـار را کرد یعنی تـالیف را معـدوم کرد. تالیف این جسم اگر معـدوم شود دوبـاره جسم کوچـک تر درست می شود آن جسم کوچکتر هم تالیف دارد که تالیف آن هم معـدوم می شود تا به جایی می رسـد که به قول ما، تالیف بالمرّه معـدوم می شود یعنی دیگر اصـلا تالیفی نیست. به تعبیر دیگر اصـلا اجتماعی نیست. اینچنین نیست که جزئی کنار جزئی چسبیـده باشـد و اجتماعی را تشـکیل داده باشـد و تالیفی درست کرده باشـد بلکه تالیف به کل از بین رفته. در جایی که تالیف از بین می رود قابلیت تقسـیم و تفریق هم نیست چون اگر قابلیت تقسیم باشد معلوم می گردد که هنوز تـالیف بـاقی است. هنوز اجتمـاع باقی است و این، خلف فرض است چون فرض کردیم تالیف، بالمرّه رفته است. پس در اینجا فقط، عدم تالیف و عدم اجتماع است و در نتیجه عدم قبول قسمت است. الان به چیزی رسیدیم که قبول قسمت نمی کند و چیزی که قبول قسـمت نمی کنـد جسم نیست پس این که مـا به آن رسـیدیم جسم نیست. بنـابراین جسم را تحلیـل کردیم به جزئی که جسم نیست یعنی آن را تفریق کردیم و به عبـارت بهتر، تـالیفش را از بین بردیم رسـیدیم به جـایی که اصـلا تـالیفی نیست در جـایی که تـالیف نبود قـابلیت قسـمت نیست و چیزی که قابـل قسـمت نباشـد جسم نیست پس این که ما بر اثرتجزیه جسم به آن رسیدیم باید جسم نباشد.

این دلیل این گروه است که جسم را تجزیه به اجزائی میکند که جسم نیستند کاری ندارد که این اجزاء متناهی اند یا نا متناهی اند. فقط می خواهد ثابت کند این اجزاءِ بدست آمده جسم نیستند. اگر جسم نباشند می توانند تعداد نامتناهی داشته باشند.

نکته ۱: بحث ما الان فقط در تقسیم فکی و خارجی است و تقسیم وهمی و عقلی را در اینجا نفی می کنیم چون وقتی تالیف به طور کلی از بین رفت قابلیلت هیچ نوعی قسمتی نیست.

نکته ۲: این دلیل با قول حکما مقابله ندارد بلکه نتیجه این دلیل با قول حکما مقابله دارد و الا حرف اینها به ظاهر صحیح است چون حرفش این است که ما از تجزیه جسم می رسیم به جزئی که آن جزء، جسم نیست. این را حکما قبول نمی کنند. حکما می گویند تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد و هر چه تقسیم کنید باز جسم است. اینها می گویند تقسیم تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند به یک جا می رسیم که جسم نیست.

توضیح عبارت:

«اماالقائلون بجزء لا یتجزأ و لا هو جسم»

کسانی که قائلند به جزئی که آن جزء، تجزیه نمی شود و جسم هم نیست.

«فمن حججهم ان کل جسم فانه قابل للتفریق»

از جمله حججشان این است که هر جسمی قابل تفریق است. «تمام کلام اینها از امور بدیهیه درست شده است»

«و اذا تفرق فاجزاؤه مقابله للتالیف کما کانت»

نسخه صحیح «قابله للتالیف» است.

ص: ۶۴۰

وقتی این جسم متفرق شد اجزائش قابل تالیف است همانطورکه بودند «یعنی به حالت اولی بر می گردند».

«فاذا کان کذلک فکل جسم ففیه التفریق تالیف»

وقتی اینچنین است که هر جسمی قابل تفریق است وبعد از تفریق هم قابل تالیف است در اینصورت قبل از تفریق هر جسمی تالیف دارد. می خواهد تالیف را ثابت کند تا با خواست خدا _ تبارک _ تالیف را نفی کند.

«ولو لا ان فیه تالیفا لکان لا یختلف عن الاجسام فی صعوبه التفکیک و سهولته»

نسخه صحیح «لا یختلف الاجسام» است.

تا اینجا تالیف، ثابت شد چون قابلیت تفریق داشت. حال میخواهد دوباره تالیف را ثابت کند. می گوید صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک داریم و این صعوبت و سهولت به خاطر هیچ جهتی از جهاتی که می شماریم نیست بلکه فقط به خاطر تالیف است پس معلوم میشود که جسم، تالیف دارد و تالیفشان هم مختلف است.

ترجمه: اگر در جسم، تالیف نبود اجسام در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک با یکدیگر اختلاف نمی کردند «معلوم می شود که تالیف وجود دارد و تالیف هم مختلف است پس تفکیک مختلف است».

صفحه ۱۸۵ سطر ۱۲ قوله «قالوا»

دلیل بر اینکه صعوبت تفکیک وسهولت تفکیک، عامل دیگر ندارد و منتهی میشود به اینکه پس عاملش باید تالیف باشد. یکی از عوامل این است که جنس این اجسام با هم فرق کند مثلا یکی سنگ باشد ودیگری آب باشد وقتی جنس آنها فرق کرد یکی سهولت تفکیک و یکی صعوبت تفکیک دارد. این را حکما قبول دارند ولی این قائل قبول ندارد و می گوید جنس همه اجسام یکی است. حکما هم می گویند جنس همه اجسام یکی است ولی این گروه می گوید طبیعت نوعیه اجسام هم یکی است که این حرف را حکما قبول ندارند مثلا سنگ و آب را یکی می دانند ما می گوییم در جسم بودن «یعنی در جنس جسم بودن» یکی هستند ولی در نوع بودن یکی نیستند بلکه نوع آنها مختلف است.قهراً صعوبت و سهولت تفکیک از ناحیه نوع جسم هم می تواند بیاید ولی این قائل این مطلب را قبول ندارند و می گوید اجسام، در جسمیت و در طبیعت نوعیه جسمیت یکسان هستند. بنابراین نمی توان صعوبت و سهولت را به خاطر اختلاف جنس «یعنی اختلاف نوع» بدانیم. ممکن است کسی بگوید عامل، فاعل است فاعلی که این و آن را ساخته است به صورت مختلف ساخته است نه اینکه آن جنس ها را مختلف آفریده باشد بلکه خودش اینچنین است. می گویند این مطلب صحیح نیست که فاعلی، به صورت مختلف ساخته باشد چون اگرجسم، ذاتش اینچنین است فاعل، آن را طور دیگر قرار نمی دهد یا فاعل، غیر منقسم را منقسم نمی کند. مگراینکه جنس این جسم و نوع این جسم را عوض کند و الاـ با توجه به اینکه نوعش با نوع دیگر یکی است به آن، سهولتِ تفکیک نمی دهد و اینطور هم نیست که در یک جسمی، چیزی است که در جسم دیگر، آن چیز نیست. لذا یکی صعب التفکیک و دیگری سهل التفکیک میشود.

اینها معتقدند که اجزاء لا یتجزی یکسان اند و از نظر نوع و جنس با یکدیگر فرق نمی کنند. لذا وقتی کنار هم جمع می شوند باز هم یکسان اند. بنابراین صعوبت و سهولت تفکیک برای خود جسم نیست فاعل هم به آن نمی دهد. اینطور نیست که یک جسم، چیزی داشته باشد و جسم دیگر نداشته باشد تا آن داشتن و نداشتن باعث فرق شود بلکه فقط باید گفت تالیفها مختلف است یعنی فاعل، یکی را از اجزاء درست کرده اما دیگری را که از اجزاء درست کرده با فشار دادن درست کرده در جایی که اجزاء را فشار داده باشد صعوبت تفکیک است اما در جایی که اجزاء را فقط کنار هم جمع کرده باشد سهولت تفکیک است.

پس تالیفها فرق کرد اگر چه تالیف مستند به فاعل است ولی آنچه باعث صعوبت و سهولت است تالیف است که فاعل، نحوه تالیف را مختلف کرده است ولی اینطور نیست که فاعل با قطع نظر از تالیف بخواهد بین دو جسم فرق بگذارد پس فرقِ بدون تالیف را به فاعل نسبت نمی دهیم. بلکه فرق را به تالیف نسبت می دهیم و تفاوت تالیف را به فاعل نسبت می دهیم پس در جایی که دخالت فاعل را نفی می کنند دخالت مستقیم فاعل را نفی می کنند و در جایی که دخالت فاعل را قبول می کنند دخالت مستقیم فاعل را قبول می کنند.

توضیح عبارت

«قالوا: و لیس ذلک لان جنسها مخالف»

ص: ۶۴۲

این عبارت، سر خط نوشته شده ولی لزومی ندارد سر خط نوشته شود بلکه دنباله همان بحث قبلی است.

«ذلک»: یعنی اختلاف در صعوبت و سهولت تفکیک

ترجمه: این اختلاف در صعوبت و سهولت تفکیک به خاطر اختلاف در تالیف است چنانکه ما گفتیم نه به خاطر این است که جنس این اجسام مخالف باشد.

«جنس آنها مختلف نیست حکما هم معتقدند که جنس آنها مختلف نیست. مراد اینها از جنس، طبیعت نوعیه است لذا بلافاصله مصنف می فرماید مراد اینها از جنس، طبیعت نوعیه است.

«و یعنون بالجنس الطبیعه النوعیه»

مرادشان از جنس، طبیعت نوعیه است و الا ـ اگر مرادشان از جنس، جنس باشد حکما هم معتقدند که جنس اجسام، مختلف نیست.

«قالوا و لا لاختلاف الفاعل»

علت صعوبت و سهولت، اختلاف فاعل نیست.

«و لا لعدم شیء»

علت صعوبت و سهولت، به خاطر این نیست که یکی از این اجسام، چیزی ندارد و جسم دیگری، چیزی دارد. «معین نمی کند که چه چیز دارد»

«و لا لاقسام یذکرونها»

تقسیمات و اقسام و احتمالاتی برای صعوبت و سهولت تفکیک ذکر می کنند و همه را رد می کنند و می گویند عامل صعوبت و سهولت تفکیک هیچکدام از اینها نیست بلکه عامل، همان است که گفتیم که مراد، اختلاف در تالیف است.

«فاذن هو للتالیف»

اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک به خاطر اختلاف در تالیف است پس معلوم می شود که تالیف در همه اجسام است.

دلیل دوم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند، می باشد. ۹۲/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند، می باشد.

«و اذا کان فیه تالیف فتوهمناه زا تلالم یکن محالا»(۱)

بحث در دلیلی داشتیم که قائلین به جزء لا یتجزایی که جسم نیست اقامه می کردند آنها می خواستند ثابت کنند که ماجزء لا یتجزایی داریم که جسم نیست. گفتیم اینها دلایلی بر مدعای خودشان اقامه کردند.

دلیل اول: جسم دارای تالیف است. این را بیان کردیم و اثبات کردیم. سپس می فرماید اگر جسم قابل تالیف و دارای تالیف است ممکن است این تالیف از او زائل شود یعنی قدرت خداوند ــ تبارک ــ چنین است که می تواند تالیف را زائل کند پس در تقسیم جسم می رسیم به جزئی که فاقد تالیف می شود وقتی فاقد تالیف شد از قابلیت تقسیم می افتد و دیگر جسم نیست چون جسم آن است که قابل تقسیم باشد بنابراین با تحلیل و تقسیم جسم، رسیدیم به جزئی که آن جزء، جسم نیست و مطلوب ما هم همین بود. این استدلال اول بود که توضیح دادیم الان میخواهیم عبارت آن را بخوانیم.

توضیح عبارت

«و لا لاقسام یذکرونها»

یعنی «و لا لاحتمالات یذکرونها»

گفتند اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک عاملی دارد که آن، اختلاف در تالیف است عوامل دیگر که محتمَل هستند همه باید رد بشوند. دو عامل را ذکر کردند و گفتند که اختلاف جنس نیست. اختلاف این دو جسم در داشتن و نداشتن نیست. و احتمالات دیگر هم که خودشان ذکر می کنند علت اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک نیست. وقتی هیچ کدام از اینها عامل صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک نشدند پس این اختلاف، به تالیف است. از اینجا نتیجه گرفته می شود که جسم دارای تالیف است.

ص: ۶۴۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۵، س ۱۳.

«فاذن هو للتالیف»

اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک به خاطر آن اموری که گفتیم نیست بلکه به خاطر تالیف است.

«و اذا کان فیه تالیف فتوهمناه زائلا لم یکن محالا»

اگر در جسم، تـالیف باشـد و مـا تصور کنیم که این تـالیف، زائـل شـده و قـدرت خداونـد «تبـارک» تعلق گرفته و این تـالیفِ موجود را زائـل کرده این، محـال نیست بلکه امری است که امکـان دارد چیزی خـالی از تـالیف شود. حال اگر خالی از تالیفِ بزرگ بود ولی مقداری تالیف در آن بود باز هم قابلیت تقسیم دارد و باز هم جسم است.

«و اذا زال بکلیته بقی مالا تالیف فیه»

اگر این تالیف، بکلیته زائل شود «یعنی به جایی برسـیم که اصـلا تالیفی و اجتماعی نباشد» از تقسـیمی که می کنیم جزئی باقی می ماند که در آن اصلا تالیف و اجتماع نیست.

«و ما لا تالیف فیه فلیس بجسم»

آن که دارای تـالیف نیست، جسم نیست چون جسم قـابلیت تقسـیم دارد و «مـا لا ـ تـالیف فیه»، قابلیت تقسـیم نـدارد پس «ما لا تالیف فیه»، جسم نیست.

«لان لکل جسم ینقسم و ما لا تالیف فیه لا ینقسم»

جمله اول، صـغری است و جمله دوم، کبری است که به صورت شـکل دوم آمـده است و نتیجه این می شود «مـا لا تالیف فیه، جسم نیست»

پس این جزئی که به آن رسیدیم و تالیفی در آن نبود جسم نیست. مطلوب ما هم همین بود که بگوییم جزء لایتجزی می تواند جسم نباشد.

ص: ۶۴۵

«و هذا الاحتجاج مبدوه لذيمقراطيس»

اینکه می گوید مبدأ این احتجاج از ذیمقراطیس است به خاطر این است که این استدلال با استدلالی که ذیمقراطیس می کند تفاوتِ کمی دارد که استدلال ذیمقراطیس را بعداً در همین فصل ۳ بیان می کنیم و تفاوت آنها فهمیده می شود. پس ذیمقراطیس استدلال کرده که از آن استدلال، این مستدل استفاده کرده و این دلیل را ارائه داده است پس مبدأ استدلال از ذیمقراطیس است اما پرورش استدلال از مستدل است.

«الا انه حرّف منه بشی یسیر یفهم ذلک اذا اوردنا حجته»

در نسخ خطی به جای «منه»، «عنه» آمده.

ضمیر «انه» به شخصی که دارد استدلال می کند بر می گردد چون این شخص، بعد از ذیمقراطیس دارد استدلال می کند نمی تواند گفت ذیمقراطیس دلیل او را تغییر داده است بلکه باید بگوییم این شخص، دلیل ذیمقراطیس را تغییر داده است.

ترجمه: الا اینکه این شخصی که دارد استدلال می کند فاصله گرفته از آن استدلال ذیمقراطیس به چیز کمی که ما وقتی در آینده استدلال ذیمقراطیس را می آوریم این شیء یسیر که تفاوت این دو دلیل است در آنجا روشن می شود.

صفحه ۱۸۵ سطر ۱۵ قوله «و قالوا ایضا»

دلیل دوم: مدعای این گروه این است: جزئی که جسم در تقسیم به آن جزء منتهی می شود علاوه بر اینکه لا ـ یتجزی است جسم هم نمی باشد به تعبیر دیگر که در توضیح بحث دخالت دارد می گوییم تقسیم جسم بنابر نظر اینها متناهی است یعنی به یک جایی می رسیم که دیگر نمی توانیم تقسیم را ادامه بدهیم ولی به نظر فلاسفه و حکما تقسیم نامتناهی است نه اینکه اجزاء درون جسم متناهی است یا نامتناهی است؟ ما به این مطلب کاری نداریم. بلکه به این مطلب کار داریم که تقسیم جسم بنابراین گروه متناهی است اما فلاسفه می گویند متناهی نیست یعنی وقتی جسم را تقسیم کنیم حکیم و فیلسوف می گوید ادامه دارد و اگر تقسیمِ فکی کنار گذاشته شود تقسیم وهمی و عقلی ادامه دارد پس حکیم، تقسیم را متناهی نمی داند اما این گروه متناهی می داند.

ص: ۶۴۶

مقـدمه دلیل: فلاسـفه معتقـد به اجزاء غیر متناهی در جسم هسـتند و می گویند اجزاء نامتناهی بالقوه در جسم وجود دارد و این اجزاء نامتنـاهی، بالفعـل نیسـتند. مثلاـ یـک جسم یـک متری را واقعـا یک جسم یک متری می بینیم و وقتی می خواهیم از این جسم یک متری عبور کنیم لازم نیست از اجزاء این جسم عبور کنیم چون اجزاء، بالقوه هسـتند. «بالقوه» یعنی موجود نیسـتند و می تواننـد موجود شونـد لـذا می توان بـا یـک قـدم یا دو قـدم این جسم یک متری را عبور کنیم. اگر اجزاء در این جسم یک متری، بی نهایت بودنـد شـما باید هر کدام از اجزاء را جدای از دیگری طی می کردید در اینصورت باید برای هر کدام از این اجزاء، قـدمِ جـداگانه بر می داشتیـد یعنی بی نهایت قدم بر می داشتید تا یک متر را طی کنید ولی چون اجزاء، بالقوه هسـتند و لاـزم نیست اجزاء بالقوه را عبور کنیـد زیرا وجود بالفعل ندارنـد بلکه وجود بالقوه دارنـد یعنی درواقع موجود نیسـتند بلکه می توانند موجود بشوند آن که الان بالفعل موجود است یک متر می باشد که با یک قدم یا دو قدم طی می شود آنهایی که با بی نهایت قدم باید طی شوند موجود نمی باشـند بنابرین حکیم چون جسم را مشـتمل بر اجزاء بی نهایت می داند که این اجزاء بی نهـایت، بـالقوه موجودنـد طیّ یـک مسافت کوتاه را در یک زمان کوتاه اجازه می دهـد. اما اگر حکیم اجزاء را بالفعل موجود می دانست چون به اجزاء بی نهایت قائل است اگر این اجزاء را بالفعل موجود می دانست امکان نـداشت که طی مسافت کوتاه را در زمان کوتاه اجازه دهد بلکه می گفت این مسافت کوتاه باید در زمان نامتناهی طی شود.

ص: ۶۴۷

این مقدمه را گفتیم به خاطر اینکه روشن شود مستدل، خلط کرده و اجزاء بالقوه را بالفعل گرفته و لذا دارد اشکال می کند.

شروع دلیل دوم: اگر ما با تقسیم جسم، به جزء لا یتجزی منتهی نشویم لازم می آید که بی نهایت جزء برای هر جسمی داشته باشیم و لازمه بی نهایت جزء داشتن این است که نتوانیم حرکت کنیم و مسافتی را طی کنیم.یعنی حرکت واقع می شود ولی طیّ مسافت، نیست. و چون در حرکت، باید طی مسافت شود اگر طی مسافت نبود پس باید گفت که حرکت نیست. ظاهراً حرکت است و حرکت شروع می شود ولی به نتیجه نمی رسد لذا باید گفت که اصلا حرکت نیست.

خلاصه استدلال: اگر جسم به جزء لا یتجزی منتهی نشود لازم می آید که ما در خارج، حرکت نداشته باشیم لکن حرکت نداشتن باطل است «زیرا مشهود است که حرکت واقع می شود نتیجه می گیریم که» پس جسم به جزء لا یتجزی منتهی نشود باطل است بلکه باید به جزء لا یتجزی منتهی شود یعنی باید به جزئی برسیم که تجزیه نمی شود.

بیان ملازمه: اگر جسم تا بی نهایت تجزیه شد و به یک جزء لا یتجزی منتهی نشدلازمه اش این است که حرکت نداشته باشیم. در اینجا از همان مقدمه ای که قبل از شروع استدلال بیان کردیم استفاده می کنیم و می گوییم اگر تقسیم جسم تا بی نهایت ادامه پیدا کند معنایش این است که جسم دارای اجزاء بی نهایت است و وقتی می خواهیم این جسم را طی کنیم باید این اجزاء بی نهایت را طی کنیم و چون نمی توانیم اجزاء بی نهایت را در زمان متناهی طی کنیم معلوم می شود که حرکتی وجود ندارد چون حرکت به معنای طی کردن مسافت است و اگر طی مسافت نمی شود پس حرکتی نیست. مصنف برای این بحث دو مثال می زند که مثال اول از قدما است و مثال دوم برای مُحدَثین و متاخرین است.

ص: ۶۴۸

مثال اول «مثال قدما»: اگر جسم دارای اجزاء بی نهایت باشد لازم می آید حیوانی که سریع می دَود به حیوانی که بطی می رود و هرکز نرسد حیوان بطی، مثل لاک پشت که مقداری حرکت می کند. و اسب پشت سر لاک پشت می دود هرگز این اسب با دویدن به آن لاک پشت نمی رسد چون آن لاک پشت اگر مثلا یک سانتی متر جلو رفته باشد به قول شما بی نهایت جزء را طی کرده زیرا این یک سانتی متر مشتمل بر اجزاء بی نهایت است پس این لاک پشت بی نهایت جزء را طی کرده. و این اسب می خواهد بی نهایت جزء را طی کند باید بی نهایت جزء را طی کند تا به لاک پشت برسد و بی نهایت جزء را نمی تواند طی کند مگر اینکه در زمان بی نهایت طی کند و در آن زمانِ بی نهایت، لاک پشت قدم بعدی را برداشته و چند جزء دیگر را طی کرده در اینصورت لازم می آید که اسب، هرگز به لاک پشت نرسد در حالی که به وضوح دیده می شود اسب با کمتر از یک قدم به لاک پشت می رسد. پس معلوم می شود اجزایی که در درون این جسم وجود دارند متناهی باشند یعنی جسم به اجزائی تقسیم شده که آن تقسیم، تقسیمِ متناهی بوده و این اجزاء طوری بودند که اسب توانسته آن را طی کند و به لاک پشت برسد.

معروف است که «زینون» منکر حرکت است و معتقد است که حرکت در جهان، نیست استدلالش هم به همین مثال اسب و لاک پشت است.

ص: ۶۴۹

مثال دوم «مثال متاخرین»: بغل «یعنی استر و قاطر» از حیوان هایی است که دونده است. اگر ما جزء لا یتجزی نداشته باشیم «یعنی جسم بتواند به بی نهایت تقسیم شود یک ذرّه از جسم، بی نهایت جزء خواهد داشت و یک قاطر که می خواهد این یک ذره از جسم را طی کند لازمه اش این است که هرگز از این یک ذره بیرون نیاید و این ذره از این قاطر خالی نشود. چون یک ذره از این جسم مشتمل بر بی نهایت جزء است و این قاطر باید بی نهایت جزء را طی کند تا بتواند این ذره از جسم را طی کند و بی نهایت جزء نمی تواند طی کند مگر در زمان غیر متناهی. پس این ذره قابل طی شدن نیست و لازم می آید در زمان محدود این ذره از این قاطر خالی شود.

با این بیانات ثابت شد که اگر جسم دارای اجزاء بی نهایت باشد و به عبارت دیگر، تقسیم جسم متناهی نشود لازمه اش این است که ما حرکت نداشته باشیم لکن حرکت داریم پس تقسیم جسم نمی تواند نامتناهی باشد بلکه باید متناهی شود و به یک جا برسیم که این تقسیم تمام شود و آنجا جایی است که جزء لا یتجزی بدست آمده است پس ما جزءلایتجزی داریم.

نکته: جهتی وجود نداشته که متاخرین از مثال متقدمین عدول کردند بلکه مثال دیگری را اضافه کردند اگر متاخرین برای عدول از مثال متقدمین، دلیلی داشتند مصنف هر دو مثال را نمی آورد ولی مصنف هر دو مثال را آورده و به هر دو اعتماد کرده پس معلوم می شود هر دو مثال صحیح است.

توضیح عبارت

«و قالوا ایضا: انه لو لم تکن اجزاء الجسم متناهیه لکانت غیر متناهیه»

اگر اجزاء جسم، متناهی نشد «نمی خواهد بگوید تعداد آنها متناهی نباشد اگر چه نتیجه استدلال، همین مطلب است بلکه می خواهد بگوید تقسیم جسم به اجزاء، متناهی نشود بلکه همینطور تقسیم ادامه پیدا کند که قهرا تعداد اجزاء، نا متناهی می شود» یعنی به جزء لا- یتجزی نرسیم اجزاء، غیر متناهی خواهد بود یعنی تجزیه، غیر متناهی است و نتیجهً اجزائی که از این تجزیه بدست می آید غیر متناهی خواهد بود.

«فکان للجسم اقسام و انصاف فی اقسام و انصاف من غیر نهایه»

برای هر جسمی اقسام و انصاف خواهد بود. «انصاف» با «اقسام» یکی است ولی «اقسام»، مطلقِ اقسام را شامل می شود یعنی اقسامی که با هم مساوی باشند که از آنها تعبیر به «انصاف» می کنیم یا اقسامی که مختلف باشند که «انصاف» نمی باشند بلکه به آنها «اقسام» می گوییم.

اگر جسمی را به تقسیمِ مساوی تقسیم کنید دو نصف درست می شود اما اگر جسمی را به تقسیمِ غیر مساوی تقسیم کنید دو قسم درست می شود ولو این دو قسم، نصف نیستند. یعنی مصنف ذکر خاص بعد از عام کرده است. مراد از «انصاف» این است که یک جسم را نصف می کنید دوباره هر کدام از این دو نصف را نصف می کنید و ۴ جزء پیدا می شود که این ۴ تا، نصف هستند. تعداد نصف ها هیچ وقت فرد نمی شود بلکه همیشه زوج است یعنی یک جسم را دو قسمِ مساوی می کنید و هر کدام از دو قسم را دو قسم مساوی می کنید و دو نصف برای نصف اولی پیدا می شود و دو نصف برای نصف دومی پیدا می شود و هکذا.

ص: ۶۵۱

«فی اقسام و انصاف»: معنای این کلمه این است که وقتی تقسیم می کنیم در درون این تقسیم، تقسیم دیگری می کنیم یعنی قِسم آن را دوباره تقسیم می کنیم تا اقسامی در اقسامی بوجود بیاید یعنی اقسامی را بدست می آورید و در این اقسامِ بدست آمده دوباره اقسامی را بدست می آورید دوباره در آن اقسامِ بدست آمده مرتبه سوم اقسامی را بدست می آورید همینطور اقسام دراقسام بوجود می آید. یعنی ابتدا که تقسیم را شروع می کنیم اقسام در جسم بوجود می آید و بعدا که تقسیم را ادامه می دهیم اقسام در اقسام بوجود می آید.

«من غیر نهایه» مربوط به «کان» است یعنی این قسم ها در قسم ها هستند الی غیر النهایه.

درنسخ خطی به این صورتی آمده «فکان للجسم اقسام و انصاف من غیر نهایه» ولی نسخه کتاب ما هم نسخه خوبی است.

«فکان المتحرک اذا اراد ان یقطع مسافه احتاج ان یقطع نصفها»

متحرک اگر بخواهد مسافتی را طی کند احتیاج دارد که نصف آن مسافت را طی کند.

«و قبل ذلک نصفَ نصفها»

و قبل از اینکه نصف مسافت را طی کند باید نصفِ نصف آن را طی کند و دوباره قبل از اینکه نصفِ نصف مسافت را طی کند باید نصفِ نصفِ نصف آن را طی کند و هکذا.

«و احتاج فی زمان متناه ان یقطع انصافا بلا نهایه»

احتیاج دارد که در زمان متناهی «چون درزمان متناهی، طی مسافت می کند» نصف های بلا نهایه را طی کند.

ص: ۶۵۲

«فکان یجب ان لا یقطع المسافه ابدا»

واجب این است که نتواند هیچ مسافتی را طی کند.

«و یجب ان لا یلحق اخیلوس السریع العدو، السُلحفاه البطیئه العدو»

در کتاب، «اَخیلوس» آمده ولی در فرهنگ لغت «اِخیلوس» آمده است. در نسخ خطی بالای لفظ «اخیلوس» لفظ فرس را نوشتند که مراد اسب است اما در بعضی نسخه های خطی بالای آن، سوسمار را نوشتند. در لغت مثل لغت نامه دهخدا، این لفظ معنی نشده است بلکه اسم افراد قرار داده شده است. در هر صورت چه اسب چه سوسمار باشد سریع العدو است و سریع می دود.

«لا یلحق» به معنای نرسیدن است. «العدو» به معنای دویدن است.

ترجمه: اخیلوسی که سریع العدو است به لاک پشتی که بطیء العدو است نرسید.

«و کانت الذرّه لا تفرغ من قطع نعل یَسیرُ علیها»

نسخه صحیح «من قطع بغل» است که بغل به معنای قاطر می باشد.

ترجمه: لازم می آید که یک ذرّه جسم، خالی نشود از طی کردن قاطری که بر این ذره سیر می کند.

«فالمثل الاول للقدما و الثانی للمحدثین»

مثال اول برای قدما و مثال دوم برای متاخرین است.

«لکن الحرکه موجوده فاقسام الجسم متناهیه»

تا اینجا تالی را گفت یعنی بیان کرد که اگر جزء لا یتجزی نداشته باشیم لازمه اش این است که حرکت نداشته باشیم.

«لکن الحرکه موجوده فاقسام الجسم متناهیه»

مصنف با این عبارت بیان می کند که حرکت موجود است یعنی تالی باطل است نتیجه می گیرد که مقدم هم باطل است یعنی اقسام جسم، متناهی است و در تقسیم جسم به جزء لا یتجزی می رسیم که در آنجا باید توقف کنیم وتقسیم نکنیم.

ص: ۶۵۳

دلیل سوم و دلیل چهارم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند، می باشد. ۹۲/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم و دلیل چهارم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند، می باشد.

«و قالوا: انه لو جاز ان ینقسم الجسم الی غیر نهایه لوجب من ذلک»(۱)

نسبت دلیل اول با دلیل دوم:

گفتیم گروهی معتقدند که جسم، قابل انقسام است ولی این قسمت باید متناهی شود یعنی به جایی برسیم که آن قِسمِ حاصل، تقسیم نشود و به عبارت دیگر آن قسمِ حاصل، جسم نباشد چون اگر جسم باشد باید تقسیم شود پس به جزئی می رسیم که لا یتجزی است و ا گر لا یتجزی است تقسیم نمی شود و اگر تقسیم نشود جسم نیست. اینها برای مدعای خودنشان ادله ای دارند.

در دلیل اول خودشان ثابت کردند حاصلِ تقسیم، جسم نیست.

در دلیل دوم خودشان ثابت کردند حاصل تقسیم، جزء لا یتجزی است. جسم بودن را نفی نکردند یا جسم نبودن را اثبات نکردند فقط لا۔ یتجزی بودن را اثبات کردند یعنی نتیجه ای که در دلیل اول گرفتند به ظاهر با نتیجه ای که در دلیل دوم گرفتند تفاوت داشت.

الان می خواهیم بیان کنیم که این دو نتیجه تفاوتی ندارند چون اگر ثابت شد که این جزء، لا یتجزی است با توجه به اینکه تجزیه، خاصیت جسم است اگر ثابت شود که این خاصیت را ندارد ثابت می شود که جسم نیست پس اگر ثابت کنیم که این جزء، لا۔ یتجزی است قهراً ثابت می شود که جسم هم نیست. بنابراین چه نتیجه دلیل آنها این باشد که آن جزء، جسم نیست و چه نتیجه دلیل آنها این باشد که آن جزء، لا۔ یتجزی است فرقی نمی کند پس مفاد دلیل اول و دلیل دوم یکی می شود در دلایل بعد هم همینطور است یعنی اگر جسم بودن را نفی کردیم مدعا اثبات شده و اگر تجزیه را هم نفی کردیم باز مدعا اثبات شده است.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۶، س ۲.

دلیل سوم: دراین دلیل، خردله ای را که از اشیاء بسیار ریز و تخم گیاه می باشد را ملاحظه می کنند و می گویند اگر بتوانیم این خردله را به تقسیمِ بی نهایت تقسیم کنیم. از هر تقسیمی، یک جزء بدست می آید و قهراً از تقسیمِ بی نهایت، اجزاء بی نهایت بدست می آید سپس اگر این اجزاء بی نهایت را کنار هم بگذاریم تمام سطح زمین را پُر می کند و اضافه هم می آورد چون سطح زمین، بی نهایت نیست بلکه متناهی است اما اجزاء خردله بنابر نظر شما نامتناهی می شود حال این نامتناهی می خواهد متناهی را بپوشاند. در این حالت از این نامتناهی چیزهایی هم اضافه می آید بنابراین اگر تقسیم جسم تا بی نهایت برود

چون خردله هم جسم می باشد باید تقسیم آن تا بی نهایت برود و لذا اجزاء بی نهایت پیدا می کند و اجزاء بی نهایت اگر جسم نباشند و کنار هم قرار بدهی مشکلی ندارد اما اگر جسم باشند و اینها را کنار هم قرار بدهی و تماس بین آنها بر قرار کنی و چون بی نهایتند می توانند کل سطح زمین را بپوشانند. و این، بالوجدان و بالبداهه محال است.

توجه کنید که این مستدل، بین اجزاء بالقوه و بالفعل خلط کرده است. حکما نمی گویند خردله اجزاء بالفعل دارد بلکه می گویند اجزاء بالقوه دارد یعنی می توانید آن را تا بی نهایت تقسیم کنید ولی این تقسیم را ادامه نخواهید داد و در یک جا تقسیم قطع می شود و لذا اجزاء بالفعل پیدا نمی شود. مگر اینکه با وهم و عقل تقسیم کنید و تا بی نهایت ادامه بدهید که این کار انجام نمی شود در اینصورت اجزاء بی نهایت ولو فرضا پیدا می شود ولی هیچ وقت این اتفاق نمی افتد که اجزاء بی نهایت درست شود.

ص: ۶۵۵

توضیح عبارت

«و قالوا انه لو جاز ان ینقسم الجسم الی غیر نهایه لوجب من ذلک ان تکون تقسم اقساما تبلغ الی ان تغشی ادیم الارض کله»

«انه لوجاز ... غیر نهایه» مقدم است و «لوجب ....» تالی است.

ترجمه: از انقسام جسم لا الی نهایه لازم می آید که خردله، قسمت شود به اجزائی که این اجزاء بپوشانند سطح زمین، کل آن را «بیان کردیم که حتی اضافه هم می آورد و با آن اضافه هم می توان افلاک دیگر را هم پوشاند».

و تالی بالواجب باطل است پس مقدم هم که انقسام جسم الی غیر نهایه باشد باطل است یعنی به جزئی می رسیم که قابل قسمت نیست.

این دلیل، ثابت کرد که جزء لا یتجزی داریم و وقتی جزء لا یتجزی ثابت شد با توجه به اینکه تجزیه خاصیتِ جسم است وقتی این خاصیت را نفی می کنیم خود جسمیت باید نفی شود نتیجه می گیریم که پس اقسامی که حاصل می شود جسم نیستند.

صفحه ۱۸۶ سطر ۴ قوله «و قالوا لو کان»

دلیل چهارم: مستدل می گوید شمایی که حکیم هستید می گویید هر جسمی تا بی نهایت تقسیم می شود و اقسامِ بی نهایت پیدا می کند چه خردله باشد و چه کوه عظیم و جه کره زمین باشد. ما خردله را به اجزاء بی نهایت تقسیم می کنیم همینطور کوه عظیم را به اجزاء بی نهایت تقسم می کنیم. هر دو بی نهایت می شوندو در بی نهایت، کم و زیاد نداریم نمی توان گفت این، از آن بی نهایت تر است. بنابراین لازم می آید اقسامی که برای خردله داشته باشیم مساوی باشد با اقسامی که برای کوه عظیم داریم و این هم بالوجدان محال و باطل است.

ص: ۶۵۶

البته اینکه در بی نهایت، کم و زیاد نداریم مورد اختلاف است بعضی معتقدند که ما در بی نهایت، کم و زیاد داریم مثال به مقدورات الهی و معلومات الهی می زنند و می گویند مقدورات و معلومات خداوند _ تبارك _ بی نهایت اند ولی محالات، مقدور نیستند ولی معلوم هستند پس در بی نهایت، معلومات بیشتر از مقدورات هستند.

حال با فرض اینکه در بی نهایت، کم و زیاد نداشته باشیم این شخص استدلال می کند و میگوید لازم می آید اجزاء خردله با اجزاء کوه عظیم مساوی باشد و این بالواجدان باطل است پس اینکه ما بتوانیم جسم را تا بی نهایت تقسیم کنیم باطل است.

منظور این گروه این است که تعداد اجزاء خردله و کوه مساوی است و اگر از اجزاء مساوی تشکیل شوند کل آنها هم مساوی می شوند و باید خردله با کوه یکی باشد در حالی که یکی نمی شود.

توضیح عبارت

«و قالوا لو کان الجسم ینقسم الی غیر نهایه لکانت الخردله فی اقسامها مساویه لاقسام الجبل العظیم»

«لو کان ... غیر نهایه» مقدم است «لکانت...» تالی است.

اگر جسم تا بی نهایت تقسیم شود خردله در اقسامش مساوی با اقسام جبل عظیم می شود.

خود خردله با جبل مساوی نمی شود بلکه خردله در اقسامش مساوی با اقسام جبل عظیم می شود.

«و هذا محال»

یعنی تالی باطل است نتیجه می گیریم که انقسام جسم تابی نهایت باطل است بلکه جسم را باید محدود، تقسیم کرد و وقتی شروع به تقسیمِ محدود کنیم تقسیم خردله زودتر از تقسیم کوه تمام می شود و اقسام خردله خیلی کمتر از اجسام کوه خواهد شد.

ص: ۶۵۷

دلیل پنجم و دلیل شـــشم و دلیل هفتم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیســـتند می باشد. ۹۲/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیـل پنجم و دلیـل شـشم و دلیل هفتم بر قول کسانی که قائلنـد ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیسـتند می باشد.

«و قالوا ایضا: ان النقطه لا تخلو اما ان تکون جوهرا قائما بنفسه او لا تکون»(۱)

قبـل از اینکه دلیـل پنجم را بیان کنیم مطلبی را اشاره کنیم که این گروه معتقدنـد آن جزء لایتجزی، جسم نیست و قابل انقسام هم نیست ولی آن جزء را جوهر می داننـد نه عرض یعنی جسم از جواهر تشـکیل شـده پس درباره جزء لایتجزی دو نظر دارند ۱ــ جوهر است ۲ــ جسم نیست و به عبـارت دیگر قابـل انقسـام نیست. نقطه، قابـل انقسام نیست یعنی یکی از آن دو شـرط را دارد حـال اگر آن را جوهر قرار بـدهیم شـرط دوم را هم دارد در اینصورت نتیجه می گیریم که نقطه، جوهری لایتجزی است یعنی جزء لایتجزایی است که جسم نیست و مطلوب ما که می خواهیم وجود چنین چیزی را ثابت کنیم ثابت می شود.

اما اگر نقطه را جوهر نـدانیم بلکه عرض بـدانیم بایـد در جوهر حلول کند چون خاصـیتِ عرض، حلول است و اگر حلول کرد این قـانون را داریم که حـالّ بـا محـل مساوی است. حالّ عبارت از نقطه است و محل هم بایـد مساوی با او باشـد و محل حتما جوهر است چون محـل یـا جوهر است یـا منتهی به جوهر می شود پس حالّ اگر مساوی با نقطه باشـد «که بایـد مساوی با نقطه باشـد» لازم می آیـد که آن محـل، جوهر لایتجزی باشـد یعنی جزء لایتجزایی که جسم نیست همان محل است و نقطه چون عرض است و شـرایط را ندارد به آن جزء لایتجزی نمی گوییم ولی محل آن، شرایط را دارد پس خالی نیست از اینکه یا نقطه را جوهر می دانیم که در اینصورت مطلوب مـا ثـابت می شود و اگر نقطه را عرض بـدانیم مطلوب ما در محل این عرض ثابت است.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۸۶، س۴،ط ذوی القربی.

دلیـل چهـارم: مطلـوب مـا این است که اینچنین جـوهری که لایتجزی است و جسم نیست اگر بـا مثـل خـودش جمع شود خط تشـکیل می شود و اگر این خطها جمع شوند سـطح تشکیل می شود و اگر این سطح ها جمع شوند جسم تشکیل می شود پس جسـم از این اجزاء تشـکیل می شونـد. مـا اگر ثـابت کردیم که نقطه ای داریم به اینصـورت که اگر این نقطه را بـا نقطه دیگر مماس کردیم و کنار هم قرار دادیم خط تشـکیل می شود و بعدا سـطح و بعد از آن جسم تشـکیل می شود در اینصورت آنچه که می خواستیم بدست می آید چون می گفتیم جسم مرکب از این اجزا لایتجزایی که جوهر هسـتند می باشد ولی تقسیم نمی شوند یعنی جسم نیستند.

خلاصه دلیل چهارم: این گروه از نقطه استفاده می کنند و نقطه را مرکّبِ جسم قرار می دهند و معتقد می شوند که نقطه چه جوهر باشد چه عرض باشد بالاخره جزء لایتجزایی را که مطلوب ما است ثابت می کنند.

توضیح عبارت

«و قالوا ایضا ان النقطه لاتخلو اما ان تکون جوهرا قائما بنفسه اولا تکون»

«قائما بنفسه» تفسیر برای جوهر است.

نقطه خالی از این نیست که یا جوهر قائم به خودش است یا جوهر نیست بلکه عرض است

«فان کانت قائمه بنفسها فقد حصل الجزء الذی لایتجزا»

مصنف با این عبارت، فرض اول را مطرح می کند و در سطح بعدی با عبارت «و ان کانت عرضا» فرض دوم را مطرح می کند اگر این نقطه قائم به خودش باشد و جوهر باشد آن جزئی که لایتجزی است و مقصود ما می باشد حاصل شده است یعنی جزء جوهری که تجزیه نمی شود و جسم نیست

ص: ۶۵۹

«یکون الذی یلقاها ایضا نقطه اخری»

از اینجا مصنف نقطه های دیگر را فرض می کند تا خط را درست کند و سپس از خط به سطح برسد و از سطح به حجم برسد.

مراد از نقطه نقطه فلسفی است «نه فیزیکی» که طول و عرض و عمیق ندارد اشکال نکنید که نقطه چگونه جسم را می سازد این دلایل را بعدا در فصول بعدی جواب می دهیم

ترجمه: آن که ملاقات با این نقطه می کند نقطه دیگری است یعنی نقطه می تواند با نقطه دیگر ملاقات کند

«فتوالی النقط فاعله لجسم او لخط فاعل لسطح فاعل لذلک الجسم»

پشت سر هم این نقطه ها قرار می گیرند در حالی که این نقط جسم را می سازند.

در این عبارت نگفت نقطه، خط را می سازد و خط، سطح را می سازد و سطح، جسم را می سازد بلکه از ابتدا گفت نقطه جسم را می سازد و واسطه ها را رها کرد اما دوباره با تعبیر بعدی «اولحظ فاعل... الجسم» واسطه ها را هم بیان می کند.

«لخط فاعل... الجسم» یعنی این نقطه فاعل خط است و این خط فاعل سطح است و این سطح، فاعل آن جسم است در این عبارت دو احتمال است:

۱ـ این عبارت به صورت مفصل است اما عبارت «فاعله لجسم» به صورت مجمل بیان کرد.

۲ـ یا می خواهد اشاره به این مطلب کند که خود نقطه مستقیما می تواند جسم را بسازد و لازم نیست این دو مرحله را طی کند و ابتدا خط را بسازد و بعدا سطح و بعدا جسم را بسازد چون نقطه به دو صورت می تواند جسم را بسازد.

ص: ۶۶۰

صورت اول: به ترتیب بسازد یعنی نقطه ها را در ادامه ی هم قرار بدهید تا خط ساخته شود و خط ها را در ادامه ی هم قرار بدهید تا سطح ساخته شود سپس سطح ها را روی هم بگذارید تا حجم ساخته شود.

صورت دوم: به ترتیب ساخته نشود مثلا یک مقدار نقطه را برداریم و روی هم بریزیم تا جسم را بسازد. در اینصورت این نقطه های، یکدفعه جسم را درست می کنند نه اینکه ابتدا خط را بسازند و بعدا سطح را بسازند سپس جسم را بسازند.

«وان کانت عرضا فهی تحل محلا»

اما اگر این نقطه، عرض باشد عرض، جزء لا-یتجزی نیست و به تعبیر متکلمین، جوهر فرد نیست. اصلا جوهر نیست. در اینصورت چگونه مطلوب را ثابت می کنید؟ با عبارت بعدی جواب می دهد.

این نقطه که عرض است مثل همه اعراض دیگر باید در محلی حلول کند پس نقطه در محل حلول می کند.

«و کل حال فی محل فهو یحل فیما یساویه»

این یک قاعده کلی است که هر چیزی در محل حلول کند در چیزی حلول می کند که مساوی خودش است هیچ وقت امکان ندارد که مقداری از عرض، از جسم بیرون باشد یا اگر کاملا در جسم حلول کرده نمی تواند یک قسمت از جسم را خالی بگذارد بلکه باید در مساوی حلول کند.

ترجمه: آن حالّ، حلول می کند در محلی که مساوی با محل است.

«و یکون مثله»

آن حالّ از نظر اندازه مثل محل است ولو از نظر عرض بودن و جوهر بودن تفاوت می کند. لذا اگر نقطه داشته باشیم محل آن هم نقطه می شود البته فقط فرقی که می کند این است که محل جوهر است اندازه آن به اندازه نقطه است ولی جوهر می باشد و عرض نیست

ص: ۶۶۱

«فتکون النقطه تحل جوهرا لایتجزا»

و این نقطه حلول در جوهری می کنـد که لاـیتجزی است و این جوهر لاـیتجزی همـان چیزی است که ما دنبال آن هستیم پس جـوهر لاـیتجزی داریم و اگر این جوهر لاـیتجزی را جمع کنیـد «چه بـا ترتیب جمع کنیـد چه بـدون ترتیب جمع کنیـد» جسـم درست می شود.

صفحه ۱۸۶ سطر ۷ قوله «و قالو ایضا»

دلیل ششم: اگر جسم تجزیه شود و به جایی برسد که تجزیه اش ادامه پیدا نکند مطلوب ما ثابت است چون ما هم همین اعتقاد را داشـتیم که جسم را تجزیه می کنیم و به جزئی می رسـیم که آن جزء، لاـیتجزی است و اگر تجزیه نشـود معلوم می شود که جسم نیست. و مطلوب ما ثابت می شود.

اما اگر جسم تجزیه شـد و تجزیه آن تا بی نهایت ادامه پیـدا کرد چنانچه فلاسـفه اینگونه معتقدند که تجزیه جسم به پایان نمی رسـد و ادامه دارد و به جزء لاـیتجزی نمی رسـیم. در اینصورت که بتوانـد تـا بی نهـایت تجزیه شود لازمه اش این می شود که جسم بتواند از ترکیب بی نهایت ساخته شود چون بین تجزیه و ترکیب تلازم است یعنی جواز تجزیه مستلزم جواز ترکیب است و جواز ترکیب هم مستلزم جواز تجزیه است.

پس اگر انقسام الی غیر النهایه در یک جسمی ثابت بود ترکیب بی نهایت هم در آن جسم جایز است.

توجه کنید که ترکیب به دو نحوه ممکن است

۱ـ همین جسم، از اجزاء بی نهایت ترکیب شده باشد و جسم را تشکیل بدهد.

۲ــ این جسم را با جسمی مثل خودش ترکیب کنید دوباره آن دو تا را با جسمی مثل خودش ترکیب کنید. همینطور ترکیب ها را تا بی نهایت ادامه بدهید پس اگر این جسم را دوباره تجزیه کردید یعنی این جسم را به دو قسمت تقسیم کردید و هر کدام را به دو قسمت جدا کردید ۴ جزء بدست می آید پس ترکیب هم خواهید داشت.

سپس مصنف می فرماید بی نهایت بودن تجزیه مستلزم بی نهایت بودن ترکیب در درون جسم است و مستلزم بی نهایت بودن ترکیب در بیرون جسم است.

خلاصه: اگر جسمی بتواند اجزاء بی نهایت داشته باشد می تواند از آن اجزاء بی نهایت، ترکیب شده باشد و اگر ترکیب از اجزاء بی نهایت جایز است ترکیب از اجسام بی نهایت هم جایز است. و نتیجه اینکه بگوییم «ترکیب از اجسام بی نهایت حاصل شده» این است که جسم نامتناهی داشته باشیم و جسم نامتناهی در بحث تناهی ابعاد باطل شده است پس اینکه ترکیب اجسام بتواند تا بی نهایت برود باطل است و ترکیب اجزاء بتواند تا بی نهایت برود باطل است. تجزیه جسم هم بتواند تا بی نهایت برود. باطل است. پس جسم نمی تواند تا بی نهایت برود بلکه باید در یک جا متوقف شود و جز لایتجزی درست شود.

«و قالوا ایضا ان جاز ان ینقسم الجسم الی اجزاء غیرمتناهیه جاز ان یترکب من اجزاء غیر متناهیه»

از جواز تجزیه به اجزاء غیرمتناهی، رسید به جواز تریب از اجزاء غیرمتناهی و از جواز ترکیب از اجزا غیرمتناهی رسید به جواز ترکیب از اجسام بلانهایه و اگر ترکیب از اجسام بلانهایه حاصل شود لازمه اش این است که جسمِ بی نهایت داشته باشیم. در حالی که در بحث تناهی ابعاد گفته شده که جسم بی نهایت یا مقدار بی نهایت «مقدار یعنی سطح یا خط یا جسم» نخواهیم داشت.

ص: ۶۶۳

« وان یترکب مع غیره ترکیبا بلانهایه»

جایز است که با غیر خودش «یعنی با جسم دیگر چه بزرگ باشد چه کوچک باشد» ترکیب شود بلانهایه. در اینصورت مقدار غیرمتناهی پیدا می شود در حالی که مقدار غیر متناهی در بحث ابعاد باطل شده است.

صفحه ۱۸۶ سطر ۹ قوله «و لهم ان یقولوا»

دلیل هفتم: خطی را بر خط دیگر منطبق می کنیم تمام نقطه های خط بالایی با نقطه های خط پایینی مماس اند یعنی یک نقطه از خط بالایی با یک نقطه از خط پایینی مماس است هکذا نقطه های دیگر از خط بالایی با نقطه های دیگر از خط پایینی مماس هستند. ولی ما اینطور نمی گوییم چون اگر اینطور بگوییم معلوم می شود که خط، مرکب از نقطه ها است و این، اول نزاع است زیرا نه در خط بالا ـ و نه در خط پایین نقطه داریم ما فقط یک خط در بالا و یک خط در پایین داریم. در اینصورت در ضمن دلیل مدعا آورده شده بلکه اینطور می گوییم که یک نقطه در خط بالا فرض کن و یک نقطه در خط پایین فرض کن سپس خط بالایی را در یک «آن» حرکت بده نه بیشتر. چون اگر حرکت بیش از یک لحظه حلول بکشد نقطه بالایی از نقطه پایینی خیلی فاصله می گیرد. بلکه می گوییم در یک «آن» حرکت بده به طوری که از یک نقطه عبور کند و در نقطه بعدی قرار می گیرد. اگر حرکت خط بالایی بیش از «آن» باشد آن نقطه بالایی از نقطه پایینی خیلی فاصله می گیرد.

ص: ۶۶۴

خط بالایی مماس با این نقطه بود الان با نقطه دیگر مماس شده دوباره «آنِ» بعدی حرکت می کند و با نقطه دیگر مماس می شود همینطور ادامه می دهیم تا خط پایینی را به صورت نقطه نقطه کند. آن نقطه خط بالایی که حرکت می کند در هر «آن» که حرکت می کند با نقطه ای از خط پایینی تماس پیدا می کند. خط بالایی هم که با خط پایینی فرق ندارد لذا آن هم مثل نقطه هایی می شود که کنار هم قرار گرفته پس کل خطوط جهان تشکیل می شوند از نقطه هایی که کنار هم قرار گرفتند. و سطح ها عبارت می شوند از خطهای کنار هم قرار گرفته و جسم ها عبارت می شوند از سطح های روی هم انباشته شده قهرا جسم مرکب از نقطه ها می شود

توضیح عبارت

«و لهم ان یقولوا ایضا»

این عبارت نشان می دهد که این دلیل را خود این گروه نگفتند بلکه دلیلی است که مصنف به آنها یاد می دهد چون تا الان مصنف تعبیر به «قالوا» می کرد اما الان می گوید «و لهم ان یقولوا» یعنی می توانند این گروه اینگونه دلیل بیاورند.

«انا اذا افرضنا خطا منطبقا علی خط»

دو خط را بر هم منطبق کنیم.

«حتی تکون النقطه محاذیه للنقطه او ملاقیه او مداخله له او ای اسم شئتم ان تدلوا به علی المعنی المفهوم»

نسخه صحیح «مداخله او ای اسم» است و «له» ندارد. و باید «له» نباشد زیرا «للنقطه» را در ابتدا برای «محاذیه» آورد و بقیه را بر «محاذیه» عطف می کند.

ص: ۶۶۵

نقطه ای از خط بالایی محاذی با نقطه ای از خط پایینی باشد.مصنف می فرماید محاذی بودن، ملاقی بودن، مداخله بودن مهم نیست به هر تعبیری که می خواهی تعبیر کن مهم این است که یک نقطه در خط بالایی و یک نقطه در خط پایینی داشته باشیم حال این دو نقطه محاذی باشند یا ملاقی باشند یا تداخل کنند مهم نیست هر اسمی که بخواهید با این اسم، دلالت بر معنای مفهوم کنید و مراد از معنای مفهوم این است که نقطه ای با نقطه ای مرتبط شود حال این ارتباط به هر نحوی باشد مهم نیست.

«ثم تحرک الخط»

سپس خط بالایی را حرکت بدهید «البته فرق نمی کند که خط بالایی را حرکت بدهید یا خط پایینی را حرکت بدهید ما به عنوان مثال فرض کردیم خط بالایی حرکت کند» در حالی که خط پایینی ثابت است.

«فقد صارت النقطه المماسه غیر المماسه و زوال المماسه دفعه»

آن نقطه ای از خط پایینی که نقطه ای از خط بالایی با آن مماس بود الان آن نقطه از خط پایینی مماس با آن نقطه خط بالایی نیست زیرا نقطه خط بالایی از آن عبور کرده است. و نقطه خط بالایی مماس با یک نقطه دیگر از خط پایینی است.

ترجمه: آن نقطه از خط پایینی که مماس با نقطه ای از خط بالایی بود الان مماس نیست

«زوال المماسه دفعه»: مماسه دفعه زائل می شود. قید «دفعه» را برای این می آورد که بفهماند اگر به تدریج این مماسه بخواهد زائل شود لازمه اش این است که نقطه بالایی از نقطه پایینی بیش از یک نقطه عبور کند. و می خواهد بفهماند حرکت نقطه بالایی باید به اندازه ای باشد که بتواند با نقطه بعدی تماس پیدا کند نه اینکه با خط بعدی تماس پیدا کند.

ص: ۶۶۶

«فیکون فی آن واحد صارت غیرمماسه»

پس این نقطه خط بالایی در یک «آن» از مماسه بدون با نقطه خط پایینی در آمد الان باید در همان «آن» مماس با نقطه بعدی در خط پایینی شود.

«و هی فی ذلک الان ملاقیه لنقطه تالیه للنقطه الاولی»

آن نقطه خط بالایی در این «آنِ» دوم ملاقی می باشد با نقطه ای که تالی برای نقطه اولی بود.

«فنکون النقطه متتالیه فی الخط»

نسخه صحیح «النقط» است.

نقطه ها در خط متتالی می شوند.

«و الخط مولفا عنها»

و خط، مولف از نقطه های می شود.

«اذا الکلام علی زوال مماسه النقطه الثانیه کما هو فی مماسه النقطه الاولی»

تا اینجا دو نقطه را بررسی کردیم چگونه می گویید خط مرکب از نقطه ها است. این گروه می گوید ما دو نقطه را بررسی کردیم ولی این عمل را ادامه می دهیم و اینطور نیست که اگر دو نقطه داشتیم عمل را رها کنیم بلکه دوباره خط بالا-یی را حرکت می دهیم به همان نحوی که قبلا- حرکت می دادیم تا نقطه سوم و چهارم و هکذا بدست آید تا نقطه های مختلفی متتالی شوند.

ترجمه: سخن ما در اینکه مماسه ی نقطه ثانیه را از بین می بریم همانطوری است که مماسه ی نقطه اول را از بین بردیم. چگونه مماسه ی نقطه اول را با حرکت در یک «آن» از بین بریم. مماسه نقطه دوم را هم با حرکت در یک «آن» از بین می بریم و مماسه ی سوم درست می کنیم و مماسه سوم را هم با حرکت در یک «آن» از بین می بریم و مماسه چهارم درست می کنیم و با هرکدام از این مماسه ها نقطه ای درست می شود که نقطه ها پشت سر هم قرار می گیرند و تتالی نقاط می شود و خط از این نقاط متتالیه تشکیل می شود.

سوال: چگونه معلوم شد این نقطه های تشکیل دهنده خط جسم نیستند؟

جواب: به کلمه نقطه اگر توجه کنی جواب روشن است چون نقطه، جسم نیست لذا دلیل قبلی در این دلیل مقداری دخالت می کند شاید به همین جهت مصنف فرمود «و لهم ان یقولوا» چون دلیل قبلی، دلیل بعدی را تکمیل می کند. پس کلام بر زوال مماسه نقطه ثانیه همان طوری است که در مماسه نقطه اولی بود که گفتیم نقطه اولی مماسه اش در یک «آن» زائل می شود و مماسه با نقطه دوم درست می شود. در نقطه دوم هم همین را می گوییم که مماسه اش در یک «آن» زائل می شود و مماسه با نقطه سوم درست می شود.

«و کذلک هلم جرا»

همچنین تا آخر ادامه بده که معلوم می شود خط پایینی از نقطه هایی متعدد تشکیل شده و خط بالایی هم که از سنخ خط پایین است از نقطه هایی متعدد تشکیل می شود و همه خطهای جهان که از یک سنخ هستند مرکب از نقطه می شوند و سطح از خط مرکب می شود و جسم هم از سطح مرکب می شود و بالاخره جسم از نقطه مرکب می شود و این همان مطلوب است.

دلیل هشتم و نهم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند می باشد ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل هشتم و نهم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند می باشد.

ص: ۶۶۸

«و من حججهم وجود زاویه غیر منقسمه و هی التی جعلها اوقلیدس اصفر الحادات»(۱)

دلیل هشتم: در این دلیل از شکل ۱۵ مقاله سوم تحریر اقلیدس استفاده می کنند. اقلیدس کتابی به نام اصول الهندسه و الحساب نوشته و بعداً به اصول اقلیدس معروف شد. این کتاب را افراد زیادی تحریر کردند که از جمله آنها مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی بود که اسم آن را تحریر اصول الهندسه و الحساب نامید و کتاب درسی قرار گرفت.

کتاب اقلیدس مشتمل بر ۱۳ مقاله بود که ۱۰ مقاله در هندسه مسطحه است و ۳ مقاله در هندسه مجسمه است و بعداً دو مقاله دیگر به این کتاب اضافه شد که مربوط به هندسه مجسمه بود لذا این کتاب مجموعاً مشتمل بر ۱۵ مقاله شد.

در مقاله سوم این کتاب که اساس بحث در دایره است و در شکل ۱۵ همین مطلبی که الان مورد بحث ما هست مطرح می کند.

آنچه که امروزه قضیه می نامند در گذشته شکل می نامیدند مثلاً یک مطلب هندسی که باید طرح شود و اثبات گردد امروزه از مدعی تعبیر به قضیه می کنند و آن دایره و مثلث و امثال ذلک را که می کِشند تا بتوسط آن، قضیه را اثبات کنند تعبیر به شکل می کنند. اما در گذشته به هر دو، شکل می گفتند.

مراد ما از شکل ۱۵ از مقاله ۳ اقلیدس یعنی قضیه ۱۵ از مقاله ۳ است که در این قضیه اصغر الحادات و اعظم الحادات تعیین می شود اصغر الحادات، زاویه ای است که اگر دو ضلع آن زاویه را یک ذرّه به یکدیگر نزدیک کنیم دو ضلع بر همدیگر منطبق می شوند و اعظم الحادات، زاویه ای است که اگر دو ضلع آن زاویه را یک ذرّه از یکدیگر دور کنیم تبدیل به زاویه قائمه می شود. «زاویه قائمه زاویه ۹۰ درجه را می گویند و اگر کمتر از ۹۰ درجه باشد به آن زاویه حاده می گویند و اگر بیشتر از ۹۰ درجه باشد به آن زاویه منفرجه می گویند» بحث ما الان مربوط به اصغر الحادات است. نحوه ترسیم این زاویه به اینصورت است که دایره ای را در ذهن فرض کنید سپس قطر این دایره را رسم کنید این قطر، دو طَرَف دارد یعنی از مرکز عبور می کند و در دو جا به محیط دایره ختم می شود. یکی از آن دو طرف را انتخاب کن و بر انتهایِ قطر عمودی از بیرون دایره قائم کنید. این عمود با محیط دایره از بیرون مماس می شود چون بر انتهای قطر وارد شده. بین محیط دایره و این خطِ مماس، زاویه ای تشکیل می شود که به آن زاویه، کوچکترین زاویه حاده می گویند به طوری که نمی توان خطِ مستقیمی در فاصله بین این عمود و محیط دایره وارد کنید. اگر خطِ مستقیم وارد کنید آن زاویه را پُر می کند و زاویه، تمام می شود یعنی به اندازه یک نقطه بین دو ضلع، فاصله است به طوری که اگر خطِ مستقیمی که پهنایش یک نقطه است در آن زاویه وارد کنید زاویه را پُر می کند.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۸۶، س۱۳،ط ذوی القربی.

اما زاویه اعظم الحادات به اینصورت است که زاویه ای بین قطر و محیط دایره از داخلِ دایره برقرار شود را گویند.

بیـان دلیل هشـتم: نحوه این اسـتدلال به صورتهای مختلف بیان شـده که بهترین نحوه همان است که مرحوم لاهیجی در کتاب شوارق الالهـام فرمودنـد: این عمودی که مماس با محیط دایره شـده را به سـمتِ دایره حرکت بدهیـد. این عمود، کلِ زاویه را طی می کند و بر محیط دایره منطبق می شود در اینصورت زاویه، پوشـیده می شود و از بین می رود اگر این عمودی که بیرون از دایره مماس با دایره است را به سـمت دایره حرکت بدهیـد با محیط دایره منطبق می شود. «البته بر کل دایره منطبق نمی شود چون عمود، خـطِ راست است و دایره، خطِ منحنی است. لـذا می گوییم بر قسـمتی از زاویه که راسِ زاویه را می سازنـد بر هم منطبق می شوند و زاویه، محو می شود».

سوالی که مرحوم لاهیجی می کند این است که این حرکتِ خط عمود، و منطبق شدنش بر محیط دایره آیا در یک «آن» انجام می شـود و زاویه محـو می گردد یـا طول می کشـد. اگر در یـک «آن» زاویه را محو کنـد جزء لایتجزی خواهیم داشت. و آن زاویه، جزء لایتجزی است که عبور کردنش به وسیله «آن» انجام می شود چون خود «آن» هم جزء لایتجزای زمان است.

امـا اگر طی کردن زاویه یعنی خط عمود بر محیط دایره منطبق شود در زمان باشـد و زمان لااقل از دو «آن» ترکیب شود_ البته ما ترکیب زمان از «آن» را غلط می دانیم ولی می گوییم لااقل از دو «آن» ترکیب شود _ پس وقتی خطِ عمود، به سـمت دایره می رود و دو «آن» طول می کشـد تـا زاویه را بپیمایـد معلوم می شود که این زاویه اصـغر الحـادات نبوده بلکه این خـط اصـغر الحادات را درست کرده و بعـداً زاویه را محو کرده پس معلوم می شود آن زاویه به انـدازه دو نقطه فاصـله داشـته است و یک نقطه کوچکتر از دو نقطه است لـذا این زاویه، کوچکترین زاویه نبوده و این خلف فرض است چون فرض کردیم که این زاویه اصـغر الحادات است پس نمی توانـد میلی که خط عمود به سـمت محیط دایره پیـدا می کنـد در زمان باشد بلکه باید در «آن» باشـد و اگر این مسافت در «آن» طی شود اسـتدلال ثابت می شود که این زاویه به اندازه جزء لایتجزی بود و انطباق دو خط بر یکدیگر به این بود که جزء لایتجزی طی شود و جزء لایتجزی، در «آن» طی می شد که ما طی کردیم.

ص: ۶۷۰

توضیح عبارت

«و من حججهم وجود زاویه غیر منقسمه و هی التی جعلها اوقلیدس اصغر الحادات»

«منقسمه» از باب انفعال است و قابلیت را می فهماند و «غیر منقسمه» به معنای این است که اصلا قابل قسمت نیست.

از جمله حججی که این گروه آوردند وجود زاویه ای است که قسمت نمی شود و قابل قسمت نیست. و آن، زاویه ای است که اقلیدس آن را کوچکترین زاویه حاده قرار داده است.

پس می گوییم این زاویه اصغر الحادات وجود دارد و این زاویه به اندازه جزء لایتجزی است به بیانی که از کتاب شوارق الالهام بیان کردیم. پس جزء لایتجزی وجود دارد.

صفحه ۱۸۶ سطر ۱۴ قوله «قالوا ایضا»

دلیل نهم: در دلیل نهم دو مطلب بیان می شود:

۱ ــ جزء لایتجزی داریم.

۲ ــ از کنار هم قرار دادن این اجزاء، خط را می سازیم.

شما کره ای را بر روی سطح صاف قرار بدهید مثلاً کره ای را روی شیشه ای قرار بدهید که صاف باشد «و پستی و بلندی نداشته باشد چون اگر پستی و بلندی داشته باشد این کره ممکن است با چند نقطه از این سطح تماس پیدا کند اما اگر سطح، صاف باشد این کره فقط با یک نقطه از این سطح تماس پیدا می کند. ما می خواهیم کره ای درست کنیم که با یک نقطه از سطح هموار تماس برقرار کند. اما اگر سطح، صاف نباشد این کره ممکن است با چند بخش از این سطح تماس داشته باشد».

حال این کره را بر روی سطح صاف گذاشتیم و در یک نقطه تماس پیدا کرد سپس این کره را می کِشیم یا می غلطانیم در اینصورت نقطه های تماس پی در پی پیدا می شوند یعنی تماس، عوض می شود. ابتدا تماس با این نقطه بود بعداً تماس با نقطه بعدی می شود و هکذا نقطه های تماس به صورت یک خط بر ا ین سطح صاف کشیده می شوند. در اینصورت خطی بوجود می آید که مرکب از نقاط است و هر کدام از این نقاط، جز لایتجزی می شوند پس ما جزء لایتجزی داریم و اگر این جزء لایتجزی را کنار هم قرار بدهیم خط تشکیل می شود.

توضیح عبارت

«و قالوا ایضا ما یقولون فی حرکه الکره علی سطح املس»

ملاست در مقابل خشونت است. سنگ پا را ملاحظه کنید که سطحی خشن می باشد چون پستی و بلندی دارد. اگر کره را بر این سنگ پا تماس بدهید با چند نقطه از سنگ پا تماس پیدا می کند اما شیشه صاف را اگر ملاحظه کنید دارای ملاست است. این شیشه را سطح املس می گویند.

یعنی این گروه در استدلال بر مدعای خودشان علاوه بر استدلالهای قبل، استدلال دیگر آوردند که در حرکت کره بر سطح صاف بیان کردند.

«أليس يكون، بمماسهٍ واقعهٍ بنقطه بعد نقطه»

ضمیر «الیس» و «یکون» به حرکت بر می گردد و «یکون» تامه است

این عبارت، بیان برای «مایقولون» است یعنی چیزی که درباره حرکت کره در سطح املس می گویند این است که آیا حرکتی که متحرک و مسافتش را تعیین کردیم آیا حاصل نمی شود «این استفهام، استفهام انکاری است یعنی حاصل می شود» به مماسه ای که آن مماسه به وسیله نقطه حاصل می شود؟ «یعنی نقطه ای مماس می شود بعداً نقطه دیگر مماس می شود و هر تماسی به نقطه است.

«فیولف الخطُ الذی تمسحه الکره من نقط»

«من نقطه» متعلق به «یولف» است.

مسح یعنی کشیدن و در اینجا می توان به معنای رسم کردن گرفت. خطی را که کره، مسح می کند «و می کِشد و رسم می کند» بر روی سطح املس از نقطه ها تشکیل می شود.

صفحه ۱۸۶ سطر ۱۵ قوله «و اما الذین»

مصنف از اینجا وارد در توضیح قول بعدی می شود.

قول ذیمقرا اطیس: ذیمقراطیس می گوید جسم قابل تجزیه است تا به جایی می رسیم که قابل تجزیه نمی شود ولی آن جزئی که قابل تجزیه نیست جسم می باشد. اینها بر مدعای خودشان دلیلی دارند که دلیل آنها را مصنف ذکر می کند.

بیان دلیل: دو فرض داریم که دائر بین نقیصنین است.

فرض اول: همه اجسام را می توانیم تقسیم کنیم حتی ریزترین جسمی که از تقسیم جسم بدست آوردیم را هم می توانیم تقسیم کنیم مگر در صورتی که جسم نداشته باشیم ولی مادامی که جسم، جسم باشد قابل تقسیم است ولو ریزترین جسمها باشد.

فرض دوم: کل اقسام قابل تقسیم نیستند. مفاد این فرض این است که بعضی اجسام قابل تقسیم هستند. و بعضی اجسام قابل تقسیم نیستند.

آنچه مطلوب ذیمقراطیس می باشد فرض دوم است و چون مطلوب ذیمقراطیس است درباره آن بحث نمی کند و فرض اول را رسیدگی می کند و می گوید فرض می کنیم تمام اجسام تقسیم می شوند جسم را تقسیم می کنیم و این تقسیم را اینقدر ادامه می دهیم تا به جایی برسیم که نتوانیم تقسیم را ادامه بدهیم. در اینصورت می گوییم چه چیز حاصل می شود آیا به لاشیء می رسیم یا به نقطه می رسیم یا به جسم لایتجزی می رسیم؟ «ذیمقراطیس می گوید ما جسم لایتجزی می خواهیم و نیاز به جزء لایتجزی نداریم. جزء لایتجزی را گروه قبلی می گفتند که ۹ دلیل آوردند»

ص: ۶۷۳

ذیمقراطیس ثابت می کند که لاشیء نمی تواند حاصل شود چون اگر حاصل شود باید این لاشیء ها را جمع کنید تا جسم اول بدست آید در حالی که از لاشیء، جسم درست نمی شود. و ثابت می کند که نقطه نیست به همان دلیل که اگر نقطه باشد باید نقطه ها را جمع کنید تا جسم اول بدست آید در حالی که اجتماع نقطه جسم تشکیل نمی شود. پس باید بگویید آنچه که باقی می ماند جسم است ولی لایتجزی می باشد. در اینصورت جمع کردن آنها و بدست آوردن جسم اولی صحیح می شود.

بیان دلیل کسانی که جسم را به اجسام لا یتجزی منتهی می کنند ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دلیل کسانی که جسم را به اجسام لا یتجزی منتهی می کنند.

«و اما الذین جعلوا هذا الجزء المنتهی الیه جسما»(۱)

قول کسانی که قائلند جسم متنهی به اجزاء لایتجزی می شود بیان شد اما الان قول گروه دیگر را می خواهیم بیان کنیم که جسم را به اجسام لایتجزی «نه به اجزاء لایتجزی» متقسم می کنند. یعنی معتقدند جسم وقتی تقسیم می شود و تقسیمش به نهایت می رسد، به اجزائی می رسد که آن اجزاء تماما اجسام اند. دلیل اینها را مجملا توضیح دادیم الان می خواهیم به نحو تفصیل بیان کنیم.

بیان دلیل: این گروه مطلق جسم را دائر بین نقضین کردند تا قسم سومی تصور نشود. معتقد شدند که یا همه اجسام را می توانیم تقسیم کنیم یا همه اجسام را نمی توانیم تقسیم کنیم «نمی گویند هیچ کدام از اجسام را نمی توانیم نقسیم کنیم بلکه می گویند همه اجسام را نمی توانیم تقسمی کنیم» که مفادش این است که بعضی را می توانیم تقسیم کنیم و بعضی را نمی توانیم. پس امر دائر می شود بین اینکه همه اجسام تقسیم شود حتی اجسامی که بسیار کوچک هستند و از تقسیمِ اجسام بزرگتر بدست می آیند، آنها هم تقسیم می شوند. یا همه اجسام تقسیم نمی شوند بلکه بعض اجسام تقسیم می شوند. مثلا اجسام بزرگ تقسیم می شوند وا جزایی که در پایان تقسیم بدست می آیند تقسیم نمی شوند اگر چه جسم هستند ولی تقسیم نمی شوند. این صورت دوم مطلوب ذیمقراطیس ها است و می گویند همه اجسام تقسیم نمی شوند بلکه بعض اجسام تقسیم می شوند و بعضی تقسیم نمی شوند.

ص: ۶۷۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۸۶، س۱۵،ط ذوی القربی.

و چون مطلوب ذیمقراطیس ها است آن را مطرح نمی کنند و اگر صورت اول باطل شود صورت دوم، متعین می شود.

درباره صورت اول هم احتمالاتی می دهند که یکی از آن احتمالات، نظر خودشان را تایید می کند و همان را انتخاب می کنند اما دو احتمال دیگر را باطل می کند.

فرض اول: همه اجسام تقسیم شوند حتی اجسام ریز که از تقسیم اجسام بزرگ بدست می آیند هم تقسیم شوند.

در این فرض اینطور وارد بحث می شوند و می گویند مفاد این فرض این است که تقسیم اجسام، ممکن است و چیزی که ممکن باشد می توان فرض کرد که واقع شده است. فرض وقوع برای چیزی که وقوعش اشکال ندارد محال نمی باشد. اگر چه ممکن است کذب و مخالف با واقع باشد. مثلا فرض می کنیم این تقسیم ما بالفعل شد. این غلط است چون بالفعل نشد.

پس آنچه که ما را منصرف می کند محال بودن است نه کذب بودن. و محال بودن لازم نمی آید پس می توان فرض کرد که تمام اجزاء یک جسم، بالفعل شده است یعنی تا آخرین بخش قسمت کرده البته ما نمیتوانیم به آخر برسیم چون بناشد هر جسمی تا آخر تقسیم شود ولی الان می گوییم فرض می کنیم و فرض کردن اشکال ندارد. یعنی تمام اجزاء ممکنه این جسم را به فعلیت رساندیم و تا بی نهایت رفیتم. در اینصورت درباره این اجسامی که به فعلیت رسیدند بحث می کنیم که آیا لاشی اند یا نقطه اند یا جسم اند و غیر از این سه فرض، نداریم اینطور می گوییم که یا لاشی اند یا لاشی نیستند و اگر لاشی نیستند یا نقطه اند یا نقطه نیستند و بُعد دارند، اگر نقطه نبودند حتما جسم خواهند بود چون بُعد دارند و نمی توان گفت که فقط یک بُعد دارند تا خط شود یا دو بُعد دارد تا سطح شود پس جسم اند.

دراینجا این سه احتمال هم دائر بین نفی و اثبات شدند.

سپس می گوید ممکن نیست اینها لاشیء باشند چون همانطور که جسم را تحلیل کردیم و اینها را بدست آوردیم می توانیم اینها را ترکیب کنیم و جسم اولی را بدست بیاوریم در حالی که لاشیء قابل ترکیب شدن نیست. چون لاشیء قابل ترکیب شدن نیست پس نمی توانیم اجزاء جسم را که جسم بر اثر تقسیم به آنها منتهی می شوند لاشیء بدانیم و الا ناچاریم این اجزاء را دوباره جمع کنیم و جسم را تشکیل بدهیم درحالی که جسم از این لاشیء ها ترکیب نمی شود.

به همین بیان، اجزاء نمی توانند نقطه باشند چون نقطه هم، قابل نیست که تالیف شود و جسم را بسازد.

در اینکه نقطه ممکن نیست جسم را تشکیل بدهد. مصنف آن را با چندین عبارت می آورد که بعدا توضیح می دهیم.

در ابتدا که وارد بحث شدیم دو فرض مطرح کردیم:

۱ _ همه اجسام تقسیم بشوند.

۲ _ همه اجسام تقسیم نشوند.

فرض دوم همان مطلوب است و به آن نپرداختیم اما اگر همه اجسام تقسیم بشوند را نگفتیم مطلوب ما است بلکه سه احتمال در آن مطرح کردیم که دو احتمال آن را باطل کردیم و احتمال سوم متعین شد که مطلوب ما هست. پس چه فرض اول و چه فرض دوم را انتخاب کنید ما مطلوبمان را نتیجه می گیریم.

توضیح عبارت

ص: ۶۷۶

«و اما الذين جعلوا هذا الجزء المنتهى اليه جسما»

«جسما» مفعول دوم «جعلوا» است.

کسانی کـه این جزئی را که جسم منتهی به آن می شـود جسم قرار دادنـد «گروه قبلی گفتنـد جسم اگر تجزیه شـود به جزء لا یتجزی می رسد و جسم نیست اما ذیمقراطیس می گوید جسم اگر تجزیه شود به جزئی می رسد که جسم است»

«و هم شیعه ذیمقراطیس فقالوا»

واینها پیروان ذیمقراطیس هستند و در استدلال بر کلامشان اینچنین گفتند.

«ان الجسم لا یخلو اما ان ینقسم کلّه حتی لا یکون منه ما لا ینقسم او ینقسم کله»

ضمیر «منه» به «جسم» بر می گردد و مراد از «ما» در «ما لا ینقسم» جسم است یعنی جسـمی نـداریم که لاینقسم باشـد حتی آن جسم ریز که بر اثر تقسیماتِ متعدد یک جسم بوجود آمده قابل قسمت است.

مراد از «کله» یعنی تمام افرادش چه فرد بزرگش چه فرد کوچکش، چه آن فرد که تقسـیم شده و به نهایت رسیده و چه تقسیم نشده است همه اینها تقسیم می شوند.

«کلّه»: مراد از «کلّه» این نیست که بگوییم یک جسم که کلّ متصل است همه آن را قسـمت کنیم یعنی کل یک جسم به اقسام بی نهایت تقسـیم شود. درحالی که منظور از «کله»، کل افراد جسم است نه کلی اتصالی یک جسم بلکه کل اتصالی همه افراد جسم را لحـاظ کنیـد. مراد از «کلّه» که در اینجـا می گوییم کـلّ افرادی است نه کـلّ اتصـالی. نمی خواهیم بگوییم این متصـل واحد، کلّش تقسیم می شود بلکه می خواهیم بگوییم تمام افراد جسم تقسیم می شوند.

ص: ۶۷۷

«اولا ینقسم کله» فرض دوم را بیان می کند یعنی همه آن قسمت نمی شود نه اینکه هیچکدام قسمت نمی شود. بلکه بعضی قسمت می شود و بعضی قسمت نمی شود. این فرض دوم مطلوب ذیمقراطیس ها است و به آن نمی پردازند و بررسی نمی کنند.

«فان کان فی طباعه ان ینقسم فغیر ممتنع ان یقع»

ضیمر «یقع» به «انقسام» بر می گردد که از «ینقسم» فهمیده می شود این عبارت اشاره به صورت اول دارد و عِدل برای «فان کان» که صورت دوم می باشد در عبارات بعدی نمی آید چون مطلوب است.

ترجمه: اگر در طباعِ جسم، انقسام باشد ممتنع نیست که واقع شود.

«و غیر الممتنع اذا فرض موجودا لم یعرض منه محال»

غیر ممتنع، اگر موجود فرض شوداز این موجود فرض شدن محالی لازم نمی آید یعنی محال وقوعی ندارد و چون محال وقوعی ندارد می توانیم فرض کنیم که واقع شده است.

«بل ربما عرض منه کذب غیر محال»

گاهی کذب عارض می شود «یعنی مطابق با واقع نباشد» ولی وقوعش محال نیست.

«و الکذب غیر المحال لا یلزمه المحال»

لازمه او محال بودن نیست.

«فلنفرض ان کل قسمه ممکنه فی الجسم فقد خرجت بالفعل»

فاء در «فلنفرض» فاء تفریع است یعنی الان که محال لازم نمی آید و حداکثر این است که کذب لازم بیاید.

ترجمه: همه قسمت هایی که امکانشان در جسم هست فرض می کنیم بالفعل شدند واجزاء بالقوه، بالفعل شدند. این فرض، محال نیست اگر چه ممکن است کذب باشد.

ص: ۶۷۸

فرض می کنیم که تمـام تقسـیمها یی که در جسم ممکن بود همه آنهـا بالفعـل شدنـد و اجزاء تمامـا حاصل شدنـد «منظور این است که تقسیم را تا بی نهایت ادامه دادیم و تمام اجزاء رابدست آوردیم»

«فحینئذ لا یخلوا اما ان یحصل لاشی او تحصل نقط او تحصل اجسام لا تنقسم»

یا از این تقسـیم ها که انجام شد آنچه که بدست آمد لاشیء بود یا نقطه بدست آمد که بی بُعد است یا اجسامی که بُعد دارند و تقسیم نمی شوند بدست آمد.

«لکن من المحال ان تنتهی الی لاشیء او النقط»

محال است که به لاشی یا نقط منتهی شود.

«فان ان کان انتقاضه الی لاشیء فتالّفه من لاشیء و هذا محال»

در نسـخه خطی «انتقاصه» آمـده که هر دو صـحیح است. انتقاض به معنای نقض کردن و شکسـتن و تقسم کردن است اگر می گویند جسمی را نقض کنید یعنی آن را بشکنید. یعنی انتقاض جسم برود تا به لاشی منتهی شود.

انتقـاص هم همین طور معنی می شود چون تقسـیم مسـتلزم انتقاص است وقتی جسم را تقسـیم می کنیـد یعنی آن را ناقص می کنید و آن را از آن حالت اولی که داشت کم و ناقص می کنید. یعنی کم کردنِ شی می رود تا به لاشی منتهی شود.

ترجمه: اگر تجزیه آن به سـمت لاشـی برود ترکیبش هم از لاشـی خواهـد بود «چون مـا اگر جسم را به اجزایی تقسـیم کنیم و دوباره آن اجزاء را جمع کنیم جسم بوجود می آید» در حالی که تالف جسم از لاشیء محال است.

ص: ۶۷۹

و ان کان انتقاضه الی النقط فتالفه من النقط و هذا ایضا محال»

در نسخه خطی «انتقاصه» آمده است.

اگر انتقاضِ این جسم به نقط باشد باید تالیف این جسم از نقطه باشد و تالیف جسم از نقطه محال است.

صفحه ۱۸۷ سطر ۲ «قد اجمع العلماء»

محال بودن تالیف از لاشی اینقدر واضح بوده که مصنف آن را توضیح نداده اما استحاله ترکیب از نقط، آنچنان واضح نبوده لذا آن را توضیح می دهد و با عبارات مختلف می آورد و می گوید علما اجماع دارند. البته اجماع در فلسفه اعتبار ندارد بلکه در کلام ارزش دارد ولی مصنف نمی خواهد از اجماع استفاده کند بلکه می خواهد از مجمعٌ علیه استفاده کند ولی در ضمن می فهماند که مساله به خاطر وضوحش حتی اختلافی هم نیست.

مصنف چند مطلب می گوید که مفاد همه یکی است.

مطلب اول: هر چقدر نقطه ها را کنار هم جمع کنید جسم درست نمی شود.

مطلب دوم: نقطه ها را وقتی با هم تلاقی بدهید تماس پیدا نمی کنند بلکه تداخل می کنند وقتی تداخل کردند اگر ۱۰۰۰ نقطه بر روی هم بریزید باز یک نقطه دارید و جسم ندارید.

مطلب سوم: اگر دو نقطه را ملاقات دادید این دو نقطه همدیگر را نمی پوشانند و حاجب نمی شوند اگر حاجب باشند باید قابل قسمت باشند. یعنی اگر سومی خواست بیاید وسطی مانع نمی شود و می گذارد سومی به اولی بچسبد. در جایی که نقطه نباشد مثلاً سه جسم داشته باشیم جسم سوم به جسم دوم و وسطی می چسبد و جسم دومی نمی گذارد که جسم سومی به جسم اولی بچسبد اما در نقطه اینگونه نیست که نقطه دومی حاجب نقطه سومی شود و این نشان می دهد که نقطه ها با هم تداخل می کنند.

مطلب چهارم: شما اگر نقطه ها را کنار هم قرار بدهید به سمت تالیف حرکت نمی کنند و با هم مولَّف نمی شوند تا یک جایی را اشغال کنند همانطور که نقطه اول جایی را اشغال نمی کرد به خاطر اینکه بُعد نداشت نقطه های دیگر را هم اگر بیاورید به سمت تالیف نمی روند تا جایی را اشغال کنند.

مطلب پنجم: از این نقاط، یک جسم متصل، حادث نمی شود پس نتیجه گرفتیم که اگر نقاط را ترکیب کنیم جسم درست نمی شود در نتیجه اگر جسم را تحلیل کنیم نقطه، حاصل نمی شود.

پس معلوم شد که با تحلیل جسم، به لاشی نمی رسیم و به نقطه هم نمی رسیم.

تمام این عبارتها ناظر به یک مطلب است.

توضیح عبارت

مطلب اول را با عبارت «فتالفه من النقط و هذا ایضا محال»

«قد اجمع العلما علی ان النقط کم اجتمعت لاتزید علی حجم نقطه واحده»

با این عبارت مطلب دوم را بیان می کند.

علما اجماع کردند بر اینکه نقطه ها هر چقدر جمع بشوند حجمِ بیش از یک نقطه درست نمی کنند بنابراین نمی توانند جسم بسازند.

«و انها انما تتلاقی بالاسر»

با این عبارت مطلب سوم را بیان می کند.

این نقطه ها با هم، بالتمام تلاقی می کنند یعنی تداخل درست می کنند و در تداخل، ۱۰۰۰ نقطه به اندازه یک نقطه می شود نه اینکه به اندازه یک جسم شود.

« و لا یحجب بعضها بعضا من الملاقاه»

ص: ۶۸۱

با این عبارت مطلب چهارم را بیان می کند.

نقطه دومی، حاجب از نقطه سومی نمی شود. اینطور نیست که نقطه دومی، نگذارد نقطه سومی با نقطه اولی ملاقات کند بلکه نقطه دومی اجازه می دهند نقطه سومی با اولی ملاقات کند.

«و لا تتحرك الی التالیف فتصیر شاغله مکانا»

با این عبارت مطلب پنجم را بیان می کند.

«فتصیر» به معنای «حتی ان تصیر» است و تفریغ بر «لا تتحرك» نیست بلکه تفریع بر منفی است نه نفی.

ترجمه: این نقطه ها به سمت تالیف نمی روند تا اینکه مکانی را شاغل بشوند و پُر کنند.

«و لا یحدث منها متصل»

با این عبارت مطلب پنجم را بیان می کند.

از این نقاط، یک جسم متصل حادث نمی شود.

«فبقی ان یکون انتفاضه الی اجسام لیس فی طبیعتها ان تنفضل و تنقسم»

در بعضی نسخ، «انتفاصه» است.

این عبارت تفریع بر این مطلب است که حال که به نقطه و لاشی نرسیدیم باقی می ماند که انتفاص جسم به اجسامی باشد که آن اجسام در طبعشان قابل قسمت نیست.

«الا بالوهم و الفرض»

مراد از فرض، عقل است. این عبارت، استثنا از «تنفصل و تنقسم» است یعنی انقسام به وهم و فرض پیدا می کند ولی انقسام خارجی پیدا نمی کند. در طبعشان، پذیرش انقسام خارجی نیست و مطلوب ما همین بود که به جسمی برسیم که لایتجزی است.

بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی/ بیان اقوال در اجزاء جسم. ۹۲/۱۱/۰۲

ص: ۶۸۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی/ بیان اقوال در اجزاء جسم.

«و اما الذین قالوا بوجود اجزاء غیر متناهیه للجسم»(۱)

داشتیم اقوال مخالفین را نقل می کردیم در ابتدای فصل قول حکما و مخالفین را آوردیم سپس شروع به ذکر دلیل مخالفین کردیم.

قول متکلمین: جسم قابل انقسام است و بالفعل منقسم به اجزا می شود و اگر آن را تقسیم کنیم اجزایی که کنار هم قرار گرفتند و هر کدام بالفعل از دیگری جدا است به حس از یکدیگر جدا شدند اگر چه الان به حس اینگونه جلوه می کند که به هم متصل اند ولی وقتی آنها را تقسیم کنیم آن انفصالی را که در واقع دارند برای حس هم ظاهر می کنند ولی تقسیم جسم منتهی به اجزاء لا یتجزی می شود ذیمقراطیسی ها همین را می گفتند ولی ادعا می کردند که تقسیم جسم به اجسام لایتجزی منتهی می شود قول این دو گروه را ذکر کردیم.

گروه سومی پیدا شدند که هیچکدام از این دو قول مذکور را قبول نداشتند نه تقسیم جسم را منتهی به اجزاء لا یتجزی می کردند و نه تقسیم جسم را منتهی به اجسام لا یتجزی می کردند یعنی اصلا منتهی شدن تقسیم جسم را قبول نداشتند بلکه معتقد بودند که جسم تا بی نهایت می تواند تقسیم شود و اجزاء بی نهایت پیدا کند. الان می خواهیم قول این گروه و دلیل آنها را بیان کنیم.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۷، س۴،ط ذوی القربی.

بیان قول نظام و پیروان: این گروه قبول نمی کنند که تقسیم جسم، متناهی باشد. حال چه به اجزاء لا- یتجزی برسیم چه به اجسام لا یتجزی برسیم. بلکه می گویند تقسیم جسم تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. البته اگر از این گروه بپرسیم که تقسیم جسم به اجزاء منتهی می شود یا به اجسام منتهی می شود؟ برای آنها فرقی نمی کند. در هر دوصورت می گویند جسم اصلا منتهی نمی شود ولی هر وقت چیزی بدست می آید قابل تقسیم است. توجه کنید که اینها منتهی شدن را قبول ندارند هر چه بدست بیاید چه جسم باشد چه جزء باشد دوباره قابل تقسیم است. قول متکلمین و ذیمقراطیسها، تقسیم را منتهی می کردند حال یا به اجسام یا به اجزاء منتهی می کردند.

این گروه یک ادعایی در کنار این ادعایشان ضمیمه می کنند و می گویند «اجسام ایضا فی انفسها ذوات اقسام». یعنی بدون اینکه اجسام را تقسیم کنید ذوات اقسام اند. تعبیر به اقسام می کنند چون اقسام شامل اجزاء و اجسام هر دو می شود. یعنی صاحب اقسام اند چه آن اقسام، اجزاء باشند چه آن اقسام، اجسام باشند فرقی نمی کند ولی می گویند هر جسمی که بدست بیاورید دوباره صاحب اقسام است نه اینکه با تقسیم کردن، صاحب اقسام می شود بلکه صاحب اقسام است فی نفسها. لازم

نیست آن اجسام را تقسیم کنید تا اقسام پیدا کنند بلکه جسم با تقسیم شدن، اقسامی را که دارد ظاهر می کند نه اینکه دارای اقسام می شود. پس به این ترتیب، جسم، قابل تقسیم تا بی نهایت است. و اقسام فی انفسها برای جسم حاصل است. از جمع این دو مطلب نتیجه می گیریم که جسم، بالفعل مشتمل بر بی نهایت اقسام است. نه تنها جسم را می توان تا بی نهایت تقسیم کرد بلکه اگر تقسیم نکنیم بی نهایت اقسام در آن وجود دارد. بعدا که تقسیم می کنیم اگر توانستیم بی نهایت را ظاهر کنیم، ظاهر می کنیم اگر هم نتوانستیم، بی نهایت موجود است ولی ما نتوانستیم تقسیم را ادامه بدهیم.

ص: ۶۸۴

بیان فرق کلام نظام با کلام حکما و متکلمین و ذیمقراطیس:

بیان فرق کلام نظام با حکما: حکما معتقدند که جسم دارای اجزاء بی نهایت است ولی بالقوه می باشد اما نظام معتقد است که جسم دارای اجزاء بی نهایت است ولی بالفعل می باشد.

بیان فرق کلام نظام با قول متکلمین و ذیمقراطیسی ها: نظام اقسام را بی نهایت می داند ولی متکلمین و ذیمقراطیسی ها اگر چه اجسام و اجزاء را بالفعل می دانند ولی بی نهایت نمی دانند زیرا متکلمین می گویند تقسیم منتهی به اجزاء لا یتجزی می شود و تقسیم ادامه پیدا نمی کند. ذیمقراطیسی ها می گویند تقسیم منتهی به اجسام لا یتجزی می شود و تقسیم ادامه پیدا نمی کند.

نظام و پیروانش نتوانستند قول جمهور متکلمین و ذیمقراطیس را قبول کنند. قول حکما هم نزد اینها باطل بوده لذا به سراغ قول جدید رفتند.

توضیح کلام نظام و پیروانش: هر چقدر که جسم تجزیه شود و بعدا با فرض، تجزیه ادامه پیدا کند حاصل این تجزیه، جزء آن جسم می شود بنابراین دوباره می تواند تجزیه ادامه پیدا کند زیرا می توان جزء جسم را دوباره تجزیه کرد ولو الان انفصالش دیده نمی شود ولی فی نفسه انفصال دارد و به همین جهت است که می توان آن را تقسیم کرد و تقسیم، نهایت پیدا نمی کند و وقتی تقسیم، نهایت پیدا نکرد و خود جسم، اقسامش بالفعل موجود بود و این تقسیماتِ ما، اقسام را بالفعل ظاهر کرد معلوم می شود که جسم از اجزاء بی نهایت مرکب شده.

مصنف عبارتی آورده که این عبارت، کاملاـ مذهب این گروه را روشن می کند. می گوید اجزایی که در جسم هستند به حسب احتمالِ انقسام هستند یعنی جسم را باید نگاه کرد که چقدر تحمل انقسام دارد؟ به همان مقدار هم دارای اقسام خواهد بود. اگر تحملِ تقسیمِ بی نهایت را دارد معلوم می شود که اجزاءِ بی نهایت دارد چون تقسیم می خواهد بر اقسامی که موجودند وارد شود پس اگر بی نهایت تقسیم شود معلوم می شوداقسامِ بی نهایت در این جسم موجود است پس وجود اقسام در جسم به حسب احتمال تقسیم است یعنی این جسم، چقدر تحمل تقسیم می کند؟ به همان اندازه واجد اقسام است. نظام می گوید جسم، تقسیم بی نهایت را تحمل می کند پس باید بگوید واجد اقسام بی نهایت است.

نکته: البته ممکن است تقسیمِ فکی نتوان کرد ولی تقسیمِ فرضی و وهمی می توان کرد. با همین تقسیم وهمی که جسم را تقسیم می کنیم معلوم می شود که اجزاء و اقسام دارد. عبارت نظام این است که اقسامِ جسم به حسب احتمال تقسیم است حال می خواهد تقسیم، فکی باشد یا فرضی یا وهمی باشد فرقی نمی کند.

توضیح عبارت

«و اما الذین قالوا بوجود اجزاء غیر متناهیه للجسم فقد دفعهم الی ذلک امتناع ترکیب الاجسام من الاجزاء غیر المتجزئه و من الاجسام غیر المتجزئه»

کسانی که قائل به وجود اجزاء غیر متناهی شدند، آنها را به این قول سوق داده به خاطر اینکه دیدند ممتنع است اجسام، مرکب از اجزاء غیر متجزئه باشد که متکلمین می گفتند و مرکب از اجسام غیر متجزئه باشد که ذیمقراطیس می گفت. هر دو قول را ممتنع دیدند.

ص: ۶۸۶

«قالوا: فان الاجسام ایضا فی انفسها ذوات اقسام و ان لم تنفصل بالفعل»

مصنف با این عبارت بیان نظریه نظام را می کند.

«ایضا» قید برای «فی انفسها» است یعنی بعد از تقسیم، ذوات اقسام اند اگر به لحاظ خودشان ملاحظه کنیم و تقسیم بر آنها وارد نکنیم می بینیم ذوات اقسام اند.

«و ان لم تفصل بالفعل» ولو ما آنها را بالفعل جدا نکنیم و اجزائشان را در مقابل حس قرار ندهیم باز هم واقعا دارای اجزاء هستند ولو حسا متصل دیده می شوند.

«فهی ان جزّئت بالتعیین و الفرض کان کل جزء منها بعضا و جزءاً من الجسم و ان لم ینفصل البته»

اگر این اجسام را با تعیین، تجزیه کنیم و بگوییم طرف راست و چپ دارد «یعنی با عقل، تعیین کنیم نه اینکه در خارج واقعا تقسیم کنیم» در اینصورت هر جزئی از این اجزاء که با فرض و تعیین بدست می آید ولو این بعض و جزء، منفصلِ بالفعل در نزد حس نشوند ولی بالاخره هر کدام از این اقسام که بدست می آوریم جزئی از جسم است و قابل تجزیه می باشد.

«قالوا فبقی ان تکون اجزاء الجسم بلا نهایه»

این نتیجه گرفته می شود و این ا حتمال باقی می ماند که اجزاء جسم، بلانهایت باشد چون هر چه آن را تجزیه می کنیم اجزایی بدست می آید که اجزاء جسم هستند ولو منفصل نکنیم اما قابلند که انفصال پیدا کنند و این قبول انفصال، نشان می دهد که منفصل هستند چون انفصال باید بر اجزاء موجوده واقعی واقع شود یعنی تقسیم، جسم را نمی شکند بلکه بر اجسامی که موجودند و در آنها دیده نمی شوند وارد می گردد و آن درز را می شکافد و قِسم را جدا می کند.

تقسیم یعنی جدا کردن اجسامی که کنار هم جمع شدند پس باید اجزاء کنار هم باشند تا ما تقسیم کنیم. هیچ وقت یک جزء یا یک جسم را نمی توان شکست بلکه این جسم یا جزء که می شکند معلوم می شود که طرف داشته و واقعی بوده ولی ما نمی دانیم و حس ما تشیخص نمی دهد پس اجزاء در خود جسم بالفعل موجودند. وقتی که تقسیم می کنیم این تقسیم بر روی درزها وارد می شود و این اقسام موجوده را که به هم چسبیده بودند و متصل دیده می شدند جدا می کند یعنی چسبیدگی را می گیرد.

ادامه بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی/ بیان اقوال در اجزاء جسم ۹۲/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی/ بیان اقوال در اجزاء جسم.

«قالوا فبقی ان تکون اجزاء الجسم بلا نهایه»(۱)

بیان قول نظام و پیروانش: نظام می گفت جسم، مرکب از اجزاء غیر متناهی است. این گروه معتقد بودند که همه اجسام فی نفسه دارای اقسام اند یعنی لازم نیست ما آنها را تقسیم کنیم تا اقسامی از آنها به وجود بیاید بلکه اقسام در آنها موجود است کافی است که ما آن اقسام را ظاهر کنیم. سپس گفتند هرگاه که با فرض و تعیین یا هر وسیله دیگر، جسمی تجزیه شود آن که حاصل می شود بعضِ جسم و جزء جسم است و بعض جسم و جزء جسم اگرچه بالفعل منفصل نیست «یعنی منفصل دیده نمی شود یا ممکن نیست در خارج آن را منفصل کنیم» ولی قابل انقسام است. لااقل به وهم و فرض قابل انقسام است پس نمی توان به جایی رسید که تقسیم، منتهی شود. به همین جهت می گویند اجزاء جسم بلانهایتند.

ص: ۶۸۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۷، س۸ط ذوی القربی.

البته در ابتدا این گروه برعکس می گویند یعنی اینطور می گویند: چون اجزاء جسم، بی نهایت است پس جسم، تقسیمات بی نهایت پیدا می کند ولی ما برعکس گفتیم: چون جسم، تقسیمات بی نهایت پیدا می کند ولی ما برعکس گفتیم که چون جسم، تقسیمات بی نهایت پیدا می کند لذا اجزاء جسم بی نهایت اند. این گوینده چون به این صورت وارد بحث شد که اگر تقسیم کنیم آنچه که حاصل می شود جزء الجسم است نتیجه می گیرد که جسم دارای اجزاء بی نهایت است. بعداً، دارای اجزاء بی نهایت بودن را دلیل بر انقسام بی نهایت می گیرد. به عبارت دیگر این گوینده معتقد است که جسم مرکب از اجزاء بی نهایت است و این اجزاء بالفعل اند پس ابتدا باید قبول کند که اجزاء، بالفعل اند بعداً بگوید که می توان آن را به اجزاء بی نهایت تقسیم کرد.

این گوینده وقتی آن اجزاء را بالفعل می داند اجازه می دهد که جسمی به اجزا، بی نهایت تقسیم شود.

چون اجزاء بی نهایت در آن وجود دارد لذا قابل است که این اجزاء بی نهایت ظاهر شود و تقسیمِ بی نهایت بر آن وارد شود.

توجه کنید که این گروه چون جسم را مرکب از اجزاء بی نهایت می دانند تقسیم بی نهایت را اجازه می دهند پس مشتمل بودن جسم بر اجزای بی نهایت سبب می شود برای امکان انقسام بی نهایت در جسم.

بعداً بر این مطلب دلیل می آورد و می گوید چون تقسیمی که وارد می کنید اینطور نیست که جسمی را بشکند بلکه جزئی را از محل انفصالی که دارد و دیده نمی شود جدا می کند پس تقسیم به این جهت بی نهایت می شود یعنی اجزاء بی نهایت در این جسم موجودند و تقسیم بر شکافی که بین دو جزء است و دیده نمی شود وارد می شود یا بر اتصالی که به طور عاریه بر دو جزء وارد شده تقسیم وارد می شود ما وقتی جسم را تقسیم می کنیم چیزی را نمی شکنیم بلکه همه اجزاء کنار هم قرار گرفتند و از کنار هم قرار گرفتنشان جدا می کنیم.

ص: ۶۸۹

چون اجزاء متجاورند یعنی در جوار هم قرار گرفتند و به هم متصل نیستند لذا تقسیم بر قسمتی که چسبندگی این اجزاء است وارد می شود و این اجزاء را از چسبندگی می اندازد بنابراین تقسیم جسم به اندازه اجزاء جسم است اگر اجزاء جسم، بی نهایت باشند. تقسیم جسم هم بی نهایت است. این گروه می گوید اجزاء جسم، به حسب احتمال انقسام اند که این را در جلسه گذشته توضیح دادیم که به معنای این است که هر چه جسم تحمل انقسام داشته باشد به همان اندازه جزء خواهد داشت. اگر جسم تحمل انقسام بی نهایت کند اجزاء بی نهایت خواهد داشت. توجه کنید این گروه در اینجا همانطوری حرف زده که ما «استاد» در ابتدا بیان کردیم یعنی بی نهایت اجزاء را مستند به بی نهایت تقسیم کرده. در خط قبل می گفت چون اجزاء بی نهایت اند پس تقسیم بی نهایت است اما الان، برعکس می کند و می گوید اگر انقسام، بی نهایت باشد اجزاء هم بی نهایت است اگر انقسام، متناهی باشد اجزاء هم متناهی است. پس اجزاء به حسب تحمّلی است که جسم نسبت به انقسام دارد.

توضیح عبارت

«قالوا فبقی ان تکون اجزاء الجسم بلا نهایه»

حال که معلوم شد با تعیین و فرض می توان جسم را تقسیم کرد و هر قسمی که بدست می آوریم دوباره جزء الجسم است. چون اینگونه است پس دو مطلب را بیان کرد:

۱ ـ می توانیم با فرض و وهم این جسم را تقسیم کنیم.

۲ ــ هر قسمی که بدست می آوریم دوباره جزء الجسم است. با توجه به این مطلب می گوید «فبقی...» یعنی اجزاء جسم، بلا نهایتند.

و به سبب این بی نهایت بودن اجزاء، انقسام جسم، لایتناهی می شود چون اجزاء لا یتناهی است انقسام هم لایتناهی است. در خط بعد می گوید که اگر انقسام بی نهایت شد معلوم می گردد که اجزاء، بی نهایت است. این دو کلام، تعارضی ندارند و مثل هم هستند چه بگوییم: چون اجزاء نامتناهی اند انقسامات، نامتناهی است و چه بگوییم چون این جسم، انقسامات نامتناهی را می پذیرد پس اجزاء، نامتناهی است. هر دو صحیح است در هر دو مطلب توجه به این نکته شود که اجزاء، مجاور هم هستند نه اینکه به هم چسبیده باشند و واحدی را درست کنند بلکه مجاور هم هستند و اگر این مجاورت بین اجزاءِ بی نهایت باشد انقسام که بر این مجاورتها وارد می شود بی نهایت خواهد بود.

«و سبب ذلک ینقسم الجسم انقساما لایتناهی»

ذلک به «ان تکون اجزاء الجسم بلانهایه» بر می گردد.

چون اجزاء جسم، بی نهایت است جسم، انقسام نامتناهی دارد.

«اذ الانقسام الفرضی او التفریقی انما یرد علی اجزاء موجوده فی الجسم متجاوره»

زیرا انقسام فرضی یا تفریقی وارد می شود بر اجزائی که موجود در جسم هستند در حالی که متجاورند و در جوار هم قرار گرفتند. زیرا انقسام فرضی (یعنی عقلی) که از ابتدا تا انتها وجود دارد و وقتی انقسام فکی تمام شود آن انقسام فرضی ادامه پیدا می کند.

ص: ۶۹۱

انقسام تفریقی همان است که به آن انقسام فکی می گوینـد که این انقسامِ تفریقی گاهی تمام می شود زیرا وسـیله نـداریم که اجزاء را تفریق کنیم.

«انما یرد علی ... متجاوره»: این اجزاء از ابتدا در جسم موجودند در حالی که مجاور هم موجود باشند نه اینکه با تقسیم، موجود شوند یعنی بین دو جزء، شکاف وجود دارد و تقسیم بر همان شکاف واقع می شود ولو آن شکاف به حس نمی آید.

«متجاوره» اگر به نصب خوانده شود حال است و اگر به جر خوانده شود صفت برای اجزاء است.

«فتکون اجزاء الجسم بحسب احتمال الانقسام».

«اجزاء جسم» اسم «تکون» و «بحسب احتمال الانقسام» خبر است.

اجزاء جسم به انـدازه تحمل جسم به انقسام است. ببین جسم چقـدر تحمل انقسام دارد بـدان که به همان مقدار اجزاء دارد اگر جسم، تحمـل انقسـامش بی نهـایت است اجزائش بی نهـایت است و اگر اجزائش بی نهـایت است تحمـل انقسـامش بی نهایت است علتش این است که اجزاء، متجاور یکـدیگر موجودند و اگر انقسام را وارد کنید نمی خواهید جزئی را درست کنید بلکه جزئی که از ابتدا مشخص بوده را می خواهید از یکدیگر جدا کنید و از متجاور بودن در آورید.

«فان احتمل انقساما متناه کان ذا اجزاء غیر متناهیه»

نسـخه صـحیح «غیر متناه» است. به صورت جمله تفصـیلیه نتیجه می گیرد که اگر جسم، احتمالِ انقسامِ غیر متناهی باشـد دارای اجزاء غیر متناهی است.

صفحه ۱۸۷ سطر ۱۰ قوله «و لما ضیق»

رد نظریه نظام و پیروانش توسط حکما: حکما این گروه را با دو مثال رد کردند.

مثال اول: اگر اجزاء جسم کوچک، بی نهایت و بالفعل باشند قاطری می خواهد ذره ای از مسافت را طی کند به قول شما این ذره از مسافت مشتمل بر بی نهایت اجزاء است که همه آنها بالفعل اند. این حیوان که می خواهد این ذرّه از مسافت را طی کند باید تک تک این اجزاء را طی کند تا بتواند از این ذرّه از مسافت بگذرد. و چون این اجزاء بی نهایت هستند باید بی نهایت اجزاء را طی کند و طی کردن بی نهایت اجزاء در زمان محدود امکان ندارد و لذا این ذره از مسافت طی نمی شود همینطور ذره دوم و سوم و ... طی نمی شود و لذا حیوان نمی تواند حرکت کند.

مثال دوم: مثال اسب و لاک پشت یا سوسمار و لاک پشت بود و گفتیم اگر لاک پشت، یک ذره جلوه بیفتد و همینطور راه برود این سوسمار به لاک پشت نمی رسد علتش این است که سوسمار وقتی می تواند به لاک پشت برسد که آن مسافتی که فاصل بین خودش و لاک پشت است را بتواند طی کند و او هرگز این مسافت را طی نمی کند تا بتواند به لاک پشت برسد.

اگر در جسم، اجزاء بی نهایت بالفعل داشته باشیم این مشکل لازم می آید این مشکل را بر نظام و پیروانش عرضه کردند و مشکل، قوی بوده و قابل جواب نبود. لذا زینون که رئیس رواقیون بوده اصل حرکت را انکار کرد.

جواب نظام به اشکال: این سوسمار به لاک پشت می رسد چون طفره می کند. یعنی مثلا جزء اول را طی می کند و جزء دوم و سوم و ... را طی نمی کند بلکه از جزء اول به جزء آخر پَرِش می کند تا به لاک پشت برسد.

آن قاطر هم که آن ذره از مسافت را طی می کند به همین صورت است که ابتدای این ذره و انتهای آن را طی می کند اما وسط آن را طی نمی کند بلکه طفره می کند معروف است که نظام و پیروانشان قائل به طفره هستند و قولشان به طفره از همین جا شروع شده است.

معنای طفره: این متحرک «مثل حیوان» حدّی را شروع می کند که آن حدّ، متروک می شود و به سمت حدّی که مقصود است می رود یعنی مبدأ را ترک می کند و به سمت مقصد می رود در حالی که وسط را طی نمی کند.

توضیح عبارت

«و لما ضیق اصحاب الجزء علی هولاء»

مراد از اصحاب الجزء، جمهور متکلمین است اگر جزء را اعم از جسم بگیرید ذیمقراطیسی ها هم داخل می شوند ولی ظاهراً همان متکلمین مراد است زیرا متکلمین با نظام درگیر بودند.

پس مراد از اصحاب جزء یعنی کسانی که قائل به جزء لا یتجزی بودند.

ترجمه: اصحاب جزء بر این گروه تنگ گرفتند و آنها را در تنگنا قرار دادند.

«و الجاوهم الی مساله النعل و الذره و السلحفاه و اخیلوس»

نسخه صحیح «البغل» است.

ص: ۶۹۴

این عبارت، تفسیر برای «ضیق» است و بیان می کند که چگونه بر آنها ضیق گرفتند.

ترجمه: اصحاب جزء نظامی ها را مضطر کردند به مساله قاطر که چگونه یک ذره را طی می کند و مساله لاک پشت و سوسمار «یا اسب». البته شاید مراد از اخیلوس اسم انسانی باشد که خیلی سریع می دود.

«و بالجمله ان تکون الحرکه تاتی علی انصاف لاتتناهی».

با این عبارت ذکر محذوری می کند که در این دو مثال وجود دارد. محذور در این دو مثال این است که شیء نتواند روی ذره ای حرکت کند.

ترجمه: متکلمین، نظامی ها را مجبور کردند بر اینکه حرکت وارد شود بر انصافی که متناهی نمی شود.

مراد از انصاف، نصف ها است که هر قسمتی از این مسافت تقسیم به نصف می شود دوباره آن نصف تقسیم به نصف می شود و چون تقسیمها بی نهایتند پس نصف ها هم بی نهایت می شوند حال این حیوانی که می خواهد عبور کند باید این نصف های بی نهایت را عبور کند در حالی که نمی تواند.

«فلا تبلغ الغایه البته»

نتیجه ورود حرکت بر انصاف لایتناهی این می شود که حرکت به آخر و غایت نمی رسد.

«التجاوا الی ما التجا الیه ابیقورس فقالوا بالطفره»

«التجاوا» جواب برای «لما» است. چون اصحاب جزء بر اینها تنگ گرفتند و آنها را ناچار کردند به پذیرش اشکال، نظامی ها برای دفع این الجاء و وادار کردن، پناه بردند به آنچه که ابیقورس رفته است و قائل به طفره شدند. یعنی ابیقورس برای اینکه مشکل زینون را حل کند، قائل به طفره شد. نظامی ها هم برای اینکه مشکلی که خودشان درست کردند حل کنند، قائل به طفره شدند.

ص: ۶۹۵

«و هو ان الجسم قد يقطع مسافه حتی يحصل فی حد منها مقصود عن حد متروک»

ضمیر «منها» به «مسافت» بر می گردد و «مقصود» صفت «حد» است.

طفره این است که جسم «مثل اسب» مسافتی را طی می کند به طوری که از این مسافت، برسد و واقع شود در حد مقصود از حد متروک یعنی از یک حدی که ترک شده برسد به حدی که مقصود است.

«و لم یلاق و لم یحاذ ما فی الوسط»

واو حالیه است یعنی در حالی که ملاقات نکرده و محاذی نشده آن قسمتهایی را که در وسط بوده.

دلیل بر جواز طفره از نظام ۹۲/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل بر جواز طفره از نظام

«و اورد اول من یشبه بابیقروس من الخار جین لذلک مثال»(۱)

دو نکته مربوط به جلسه قبل

سوال ۱: درابتدای فصل وقتی نقل اقوال به طور مختصر بیان می کردند فرمودند در صفحه ۱۸۴ سطر ۵ «فمنهم من جعل لها تالیفا من اجزاء لاتتجزأ البته»

که گفتیم مراد از «البته» یعنی نه وهما و نه فرضا و نه فکا. در ادامه گفتیم که معلوم شد بعضی اجازه می دهند که آن جزء لایتجزی وهما و فرضا تجزیه شود لذا آن عنوانی که ابتدا به صورت مقسِم همه اقوال آمده و گفته «لاتتجزا البته» با قول ذیمقراطیس و حکما نمی سازد که می گویند تجزیه فکی ممکن نیست ولی تجزیه و همی و فرضی ممکن است. پس اگر مراد از «البته» عدم تجزیه مطلقا بگیریم نمی توانیم اقوال بعدی را که تجزیه وهمی و عقلی را اجازه می دهند از اقسام این مقسم قرار بدهیم کانّه سوال این است که کلمات مصنف مضطرب است و نقل اقوال در یک جا که به طور اجمال بیان می کند به یک صورت است و در جای دیگر که به طور تفصیل بیان می کند به نحوه دیگری است و فرق بین قول حکیم و قول ذیمقراطیس روشن نمی شود.

ص: ۶۹۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۷، س۱۳،ط ذوی القربی.

جواب: اگر به عبارت صفحه ۱۸۴ سطر ۵ دقت کنید معلوم می شود که اشکال وارد نیست. عبارت این بود «فمنهم من جعل لها

تالیفـا من اجزاء لاـ تتجزا... لعـده منهـا متناهیه» این قول اول بود که قول متکلمین است و می گفت هر جسـمی مرکب از اجزاء متناهی است. این عبارت نشان می دهد که به جایی می رسـیم که تقسیم متوقف می شود نه تقسیم فکی و نه عقلی و نه وهمی قائل است پس این قول می گوید چون اجزاء لا تتجزا هستند پس محدود هستند. در این قول تناقض وجودندارد.

قول دوم بـا عبارت «و منهم من جعل الجسم من اجزاء لانهایه لها» بیان می شود که قول نظام است. این قول نمی گویـد تقسـیم اصلا ممکن نیست بلکه می گوید هر چه تقسیم شود باز هم تقسیم می شود و تا بی نهایت ادامه دارد.

«عبـارت ــ من جعل لها تالیفا ــ که در سـطر ۵ از صفحه ۱۸۴ آمـده مربـوط به قـول اول بود و مقسم برای هر سه قول نیست».
قول دوم می گویـد جسم، مولف از اجزاء بی نهـایت است یعنی تقسـیم، متناهی نمی شود. تقسـیم فرضـی و وهمی را قبول می کنـد مثـل حکما. ولی قائل است که اجزاء بی نهایت، بالفعل انـد اما حکما معتقدنـد که اجزاء بی نهایت، بالقوه انـد ولی اینکه تقسیم متناهی نمی شود را هم حکیم و هم نظام می گوید.

عبارت «و منهم من جعل کل جسم اما متناهی ...» قول حکما است.

ص: ۶۹۷

سوال ۲: ذیمقراطیسی ها اگر تقسم را ادامه می دهند پس چرا جزءِ حاصل را جز لایتجزی می نامند. اگر لا یتجزی است چرا تقسیم وهمی و عقلی را ادامه می دهند؟

جواب: ذیمقراطیسی ها معتقدند که حاصل تقسیم، جسم لاـ یتجزی است «لاـ یتجزی» به معنای «لاـ یتجزی فکا» است وقتی تصریح می کنند که تجزیه وهمی و عقلی جایزاست معلوم می شود که مرادشان از «لایتجزی»، «لا یتجزای فکی» است نه «لا یتجزای مطلق». این گروه اینطور می گویند که به جسمی می رسیم که تجزیه نمی شود خارجاً. چون این گروه معتقد است که آنچه به آن می رسیم جسم است و جسم، بُعد دارد و اگر بُعد دارد وهما و عقلا تقسیم می شود.

آن گروه که می گویند تجزیه نمی شود حتی وهما و عقلاـ به خاطر این است که برای آن جزء، بُعد قائل نیستند اما ذیمقراطیسها برای آن جزء، بُعد قائل اند و آن را جسم می دانند واگر جسم است قابل تقسیم است ولی قابل تقسیم خارجی نیست نه به خاطر اینکه ابزار نداریم بلکه اگر ابزار هم داشته باشیم نمی توانیم تقسیم کنیم. فرقی که بین ذیمقراطیسی ها و حکما می باشد این است که ذیمقراطیسی ها اجزایی را که بر اثر تقسیم می توانند بدست بیاورند می گویند بالفعل موجودند ولی حکما می گویند بالفعل موجود نیستند بلکه باید تقسیم کنی تا موجود شوند.

توضیح مربوط به عبارت خط ۱۲ صفحه ۱۸۷:

ص: ۶۹۸

در این عبارت طفره را معنی کردیم که ضمیر «منها» به «مسافت» بر می گردد و «مقصود»، صفت برای «حد» است. «عن حد متروک» متعلق به «یقطع»است. «حد متروک» همان مبدأ حرکت بود و «حد مقصود»، منتهای حرکت بود. طی مسافت از حدِ متروک شروع می شود تا به حدِ مقصود برسد.

مراد از طفره: یعنی قدم را بر روی تک تک اجزاء مسافت نمی گذاریم بلکه پا را از روی مبدا بر می داریم و بر منتهی قرار می دهیم. وسط بین مبدا و منتهی را با پا طی نمی کنیم بلکه پَرِش می کنیم حکما قائل هستند که آن اجزاء بالقوه اند. لذا لازم نیست آن اجزاء طی شود حکیم می گوید این یک قدم، یک جزء است که با یک قدم طی شده. ولی این گروه قائل است که آن بالفعل اند لذا باید آن اجزاء طی شوند و نمی توانند طی شوند لذا قائل به طفره می شوند.

سوال ۳: انسانی یک قدم را طی می کند و با طی کردن یک قدم، اجزاء نامتناهی طی می شود که در مدت مثلا یک ثانیه طی شده و یک ثانیه، تقسیم به آناتِ بی نهایت می شود و آنات بی نهایت تطبیق بر اجزاءِ بی نهایتِ مسافت می کند در اینصورت می توان گفت این مسافتِ بی نهایت در زمانِ بی نهایت طی شد ولی زمانِ بی نهایتی که آناتِ آن، بی نهایت است.

جواب: این گروه این مطلب را نگفتند و نمی توانند بگویند چون مطمئناً محدودیت زمان روشن است و می بیند که در این وقت، یک ثانیه گذشته است حال اگر یک ثانیه مشتمل بر آنات بی نهایت باشد نیاز به توضیح دارد که چگونه بی نهایت آنات، در یک ثانیه می گذرد؟ در آنجا هم باید قائل به طفره شوند می توانند بگویند یک ثانیه مشتمل بر آنات بی نهایت است اما نمی توانند بگویند برای عبورِ یک ثانیه، بی نهایت زمان می بینیم. این صحیح نیست. می توانند بگویند این یک ثانیه را یک ثانیه می بینیم ولی نمی توانند بگویند یک ثانیه، بی نهایت زمان نا محدود است. می توانند بگویند اجزاء نا محدود دارد و زمان، این اجزاءِ نامحدود را طفره کرده لذا یک ثانیه زمان، به اندازه یک ثانیه طول کشیده یعنی طفره را در خود زمان هم قائل می شوند.

بیان دلیل بر جواز طفره از طرف نظام:

سنگ آسیاب را در ذهن تصور کنید و دو دایره بر روی این سنگ آسیاب ترسیم کنید. یک دایره نزدیک به محیط رسم کنید و یک دایره نزدیک به مرکز رسم کنید به طوری که یک دایره بزرگ باشد و یک دایره کوچک باشد حال سنگ را بچرخانید هر دو دایره با سنگ می چرخند وقتی سنگ یک دور کامل می زند اجزاء دایره بزرگ، مسافت طولانی تر را طی می کنند و اجزاء دایره کوچک، مسافت کوتاه تر را طی می کنند. مثلا یک نقطه در دایره بزرگ فرض کنید و یک نقطه در دایره کوچک فرض کنید. حال این دو نقطه را محاذی هم قرار بدهید و حرکت را شروع کنید و سنگ را بچرخانید. نقطه ی بر روی دایره بزرگ مسافت طولانی تر را طی کرده و نقطه ی بر روی دایره کوچک مسافت کوتاهتر را طی کرده. در اینجا باید یکی از سه اتفاق بیفتد:

۱ ـ این دو نقطه مسافت مساوی را طی کرده باشند. این احتمال، بالوجدان باطل است چون ما می یابیم آن نقطه ای که در دایره بزرگ قرار دارد مسافت طولانی تر را طی کرده و آن نقطه ای که در دایره کوچک قرار دارد مسافت کوتاه تر را طی کرده.

۲ ـ نقطه ای که بر دایره کوچک قرار گرفته به اندازه یک جزء حرکت کند و بعداً ساکن شود. اما نقطه ای که بر دایره بزرگ قرار گرفته حرکتش را ادامه بدهد و به اندازه ۲۰ جزء حرکت کند بعدا نقطه ای که بر روی دایره کوچک قرار گرفته جزء دوم را طی کند و ساکن شود و نقطه ای که بر دایره بزرگ قرار گرفته به اندازه ۲۰ جزء حرکت کند تا حرکت هر دو نقطه تمام شود. در اینصورت می توانیم بگوییم حرکت نقطه ای که بر دایره بزرگ بوده بیشتر است از حرکت نقطه ای که بر دایره کوچک بوده اما به این صورت که نقطه ای که بر دایره کوچک قرار گرفته صبر کند و ساکن شود تا نقطه ای بر دایره بزرگ قرار گرفته مسافتی بیشتر را طی کند.

این احتمال هم ممکن نیست چون این سنگ آسیاب، متصل و یکپارچه است و اگر اجزاء بالفعل دارد فعلا- اجزائش به هم متصل اند چون قائلین به اجزاء لا یتجزی، اتصال را قبول دارند ولی یکپارچگی را قبول ندارند. چون اتصال با تماس فرق دارد همانطور که قبلا گفتیم اتصال نوعی تماس است که حد مشترک پیدا می کند اما در تماس، حد مشترک نداریم و دو سطح موجود است که به هم چسبیدند اما در اتصال یک سطح وجود دارد که برای هر دوشی است. پس این پیوستگی مانع می شود از اینکه بگوییم قسمتی از سنگ آسیاب حرکت می کند و قسمتی ساکن می شود. لذا اگر حرکت است باید برای تمام سنگ آسیاب باشد و اگر سکون است باید برای تمام سنگ آسیاب باشد.

۳ ـ قائل به طفره شویم یعنی نقطه ای که در دایره کوچک قرار دارد پَرِش می کند و مسافتی را طی می کند ولی نقطه ای که در دایره بزرگ قرار دارد پَرِشِ بیشتری می کند پس طفره ی نقطه ای که در دایره کوچک است کمتر می باشد اما طفره ی نقطه ای که در دایره بزرگ است بیشتر می باشد لذا تفاوت در مسافت ایجاد می شود.

توضیح عبارت

«و اورد اول من یشبه بابیقورس من الخارجین لذلک مثالا من دوران الدائره القریبه من طرف الرحی و الدوامه»

«لذلک» متعلق به «اورد» است.

«الدوامه»: به تشدید واو و ضم دال به معنای ارابه کوچک است. البته گاهی مثال به دولاب و چرخ چاه زده می شود که به توسط آن آب از چاه می کشیدند.

ص: ۷۰۱

ذکر کرده اول کسی که شبیه به ابیقورس است در قول به طفره، «ابیقورس جزء این گروه نیست ولی قائل به طفره بوده. گروهی که ما الان قولشان را بیان می کنیم و در قول به طفره شبیه به ابیقورس هستند اینچنین گفتند»

«من الخارجین»: «من» تبعیضیه است یعنی اول کسی که از بین خارجین شبیه به ابیقورس است و قائل به طفره است اینچنین استدلال کرده. اما مراد از خارجین چه کسانی هستند؟

محشین در اینجا تعلیقه زدند و گفتند «من حکماء الیونان» که «من» در کلام محشین برای تبیین نیست و به این معنی نمی باشد که خارجین عبارت از حکما یونان می باشند بلکه «من» نشویه است یعنی کسانی که جزء حکماء یونان نیستند و از حکماء یونان بیرون هستند. نظام و پیروانشان از حکماء یونان بیرون هستند زیرا متکلم هستند. یعنی از بین کسانی که خارج از حکماء یونان هستند اولین کسی که قائل به طفره شده اینچنین استدلال کرده.

ترجمه: اول کسی که شبیه به ابیقورس بوده و از جمله خارجینِ از حکما یونان بوده برای طفره مثال آوردند از دوران دایره ای که نزدیک به طرف سنگ آسیاب است «مراد از طرف سنگ آسیاب، محیط سنگ آسیاب است نه مرکز آن»

«و الاخری القریبه من المرکز»

و دایره دیگری که نزدیک به مرکز این سنگ است.

«و ذکروا انه لو کان الجزء الذی عند الطرف یتحرک حرکه الجزء الذی عند الوسط بالسواء لقطعا معا مسافه واحده»

ص: ۷۰۲

و ذکر کردند جزئی که در نزد طرف «یعنی در نزد دایره بزرگ» قرار دارد اگر بگویید این جزء، حرکت می کند با حرکتِ جزئی که در نزد وسط «یعنی در نزد دایره ای که نزدیک مرکز قرار دارد» است به طور مساوی، باید با هم یک مسافت را طی کنند در حالی که این، واضح البطلان است و هر دو با هم یک مسافت را طی نمی کنند آن نقطه در دایره بزرگ مسافت بیشتری طی می کند و آن نقطه در دایره کوچک مسافت کمتری طی می کند پس این راه که راه اول است صحیح نیست.

«و محال ان یسکن الذی فی الوسط لانه متصل ملتزم بعضه بعض»

با این عبارت، راه دوم را بیان می کند. محال است جزئی که در وسط است ساکن شود واجازه داده شود جزئی که در طرف است حرکت کند.

ترجمه: محال است که ساکن شود جزئی که در وسط است چون این سنگ بعضی از آن به بعضی چسبیده است «معنی نداردکه قسمتی از سنگ حرکت کند و قسمتی ساکن بماند».

«فبین ان الذی فی الوسط یتحرک و یقل طفراته مع ان الذی عندالطرف یتحرک و یطفر اکثر حتی یحصل فی بعد اکثر من بعد الذی فی الوسط»

با این عبارت راه سوم را بیان می کند و می گوید جزئی که در وسط است حرکت می کندو طفره هایش کمتر است در حالی که آن جزئی که در طرف است حرکت می کند اما طفره هایش بیشتر است به طوری که این جزءِ عندالطرف، حاصل می شود در بُعدی که بیش از بُعدی است که برای جزء در وسط است یعنی جزء در طرف، مسافتی را طی می کند که بیش از مسافتی است که جزءِ در وسط طی کرده.

ص: ۷۰۳

جواب متکلمین از اشکال طی شدن مسافتِ مشتمل برا جزاء نا متناهی در زمان متناهی. ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب متکلمین از اشکال طی شدن مسافتِ مشتمل برا جزاء نا متناهی در زمان متناهی.

«و لما استشنع الاولون من الخارجین المذکورین الطفره»(۱)

بحث در قول کسانی داشتیم که جسم را تقسیم به اجزائی می کردند و معتقد بودند که این تقسیم، متناهی نمی شود و در نتیجه اجزائی که برای جسم هست نامتناهی می باشد و همه آنها بالفعل هستند. گفتیم بر اینها اشکال شده و طبق مبنای شما نباید مسافتی قابل طی شدن باشد چون مسافت مرکب از اجزاء بی نهایت می شود و تک تک اجزاء بی نهایت باید طی شوند و بی نهایت را نمی توان در زمان محدود طی کرد.

اینها در جواب اشکال قائل به طفره شدند و طفره را توضیح دادیم و دلیلی که بر طفره آورده بودند را ذکر کردیم

سوال: اگر جسمی را روی مسافتی بکشیم. در این صورت چگونه طفره تحقق پیدا می کند با اینکه تمام اجزاءِ جسم متحرک، اجزاء مسافت را طی می کند. کشیده شدن یک نوع طفره است به دلیل اینکه باید تک تک اجزاء را طی کند یعنی این جسم بر هر یک از اجزاءِ بالفعل بگذرد و چون اجزاء بالفعل، بی نهایت است پس بی نهایت گذشتن لازم دارد تا بتواند این مسافت را طی کند. نقطه که جزء آن جسم است هم باید بی نهایت را طی کند وقتی جسم را می کِشید جسم نمی تواند همه آن را طی کند. اگر بخواهد همه را طی کند نیاز به وقت دارد و زمان، نامتناهی می شود در حالی که شما در زمان محدود، این جسم را می کشید. کسانی که این قول را قائل شدند نظّام و پیروانش بودند. سایر متکلمین که آنها هم از حکماءِ یونان خارج بودند قول نظام را نپسندیدند و طفره را قبول نکردند ولی به اجزاء لا یتجزی معتقد بودند و مانند نظام قائل به اجزاء بی نهایت نبودند بر آنها هم این اشکالِ چرخشِ سنگ آسیاب، وارد بود و باید جواب می دادند که اگر این سنگ آسیاب، یکپارچه باشد و این سنگ مشتمل بر اجزاء باشد، اجزاء، حرکت می کنند ولی اجزاء در درون جسم حرکت می کنند نه اینکه به تنهایی حرکت کنند. در اینصورت گفته می شود جزئی که در دایره بزرگ قرار دارد چطور بیش از جزئی که در دایره کوچک قرار دارد حرکت می کند.

ص: ۷۰۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۷، س۱۷،ط ذوی القربی.

جواب متکلمین از اشکال طی شدن مسافت مشتمل براجزاء نامتناهی در زمان متناهی: اینها معتقد شدند که حرکت ممکن است با سکون همراه باشد یعنی یک شیء حرکت کند و لحظه ای بایستد و دوباره حرکت کند ولی این ایستادن ها چون مدتش کوتاه است حس نمی شود. ما حرکت را متصل می بینیم ولی در وسطش سکون هست. این گروه گفتند حرکتِ متصلی نمی تواند اسرع از حرکت متصل دیگر باشد مگر آن که حرکتِ کُند می کند سکون بیشتری داشته باشد یعنی حرکتی

که در دایره بزرگ انجام می شود سکون کمتری دارد و یا حتی سکون نداشته باشد ولی حرکتی که در دایره کوچک انجام می شود سکون بیشتری دارد به این صورت نقطه ای که در دایره بزرگ قرار گرفته مسافت طولانی تری طی می کند درحالی که نقطه ای که در دایره کوچک قرار گرفته مسافت کمتری طی می کند. چون سکونات بیشتری داشته.

لازمه این قول: لازمه این قول این است که سنگ آسیاب، متفکک شود یعنی متصلِ یکپارچه نباشد بلکه قسمتی از این سنگ جدا شود و بتواند حرکت سریعتر کند و آن قسمت دیگر بتواند بایستد. اگر اینها با هم متصل اند ایستادن هر جزئی از دایره بزرگ با دایره کوچک، متلازم اند و حرکتشان هم متلازمند یعنی وقتی جزء بر دایره بزرگ حرکت کند باید جزء بر دایره کوچک هم حرکت کند. وقتی جزء بر دایره بزرگ می ایستد باید جزء بر دایره کوچک هم بایستد. اما اگر اجازه داریم که اجزاء از یکدیگر منفک شوند ممکن است یک جزئی بایستد و یک جزء حرکت را ادامه بدهد.

ص: ۷۰۵

مصنف این را هم واضح البطلان می گیرد همانطور که طفره را واضح البطلان گرفت. مصنف می گوید گروهی از این متکلمین در شناعتِ طفره هستند و گروهی در شفاعتِ تفکک هستند که هر دو مطلب شفیع و ناپسند و مردود می باشد. علت اینکه به این دو امر ناپسند و مردود قائل شدند به خاطر این است که اجزاء را بی نهایت دیدند و از طرفی طی مسافتِ بی نهایت در زمان متناهی را جایز نمی دانستند ناچار شدند از طفره یا تفکک سنگ آسیاب که هر دو شنیع اند استفاده کنند.

توضیح عبارت

«ولما استشنع الاولون من الخارجین المذکورین الطفره»

«الطفره» مفعول «استشنع» است.

ترجمه: قدمای از خارجینِ مذکورین، طفره را ناپسند شمردند.

مراد از «الخارجین المذکورین» یعنی کسانی که از حکما یونان خارج بودند و بیان کردیم که مراد، متکلمین هستند و در بین اینها، اولونِ آنها که قدما هستند و قبل از نظام قرار داشتند و معتقد به حرف نظام نشدند و طفره را نپذیرفتند.

«ولزومهم هذا الکلام»

نسخه صحیح «و لزمهم» است.

مراد از «هذا الکلام» همین اشکالی است که ما بر نظّامی ها وارد کردیم که آن اشکال بر متکلمین هم وارد می شود که این اجزاء را چگونه می توان طی کرد.

«و لم یجوز ان تکون حرکه متصله اسرع من حرکه بلا توسط سکون»

و از طرف دیگر اینها اجازه نمی دادند که حرکت متصله ای اسرع از حرکت متصله دیگر باشد چون حرکتی که آن جزء «در دایره بزرگِ واقع در سنگ آسیاب» می کرد با حرکتی که جزء در دایره کوچک می کرد حرکت دو شیء متصل بود نه دو جزء جدای از یکدیگر. زیرا دو جزء که از یکدیگر جدا باشند یکی می تواند سریعتر از دیگری حرکت کند یا دو متحرک که از یکدیگر جدا باشند یکی می تواند سریعتر از دیگری حرکت کند ولی دو متحرک که متصل به هم هستند معنی ندارد بگوییم یکی سریعتر از دیگری حرکت می کند چون این دو جزء به هم متصل اند اگر یکی سریع حرکت می کند دیگری هم باید سریع حرکت کند. اگر آن هم بطیء حرکت می کند دیگری هم باید بطیء حرکت کند.

ص: ۷۰۶

ترجمه: اینها نمی توانستند حرکتِ متصل را اسرع ببینند مگر اینکه در حرکتِ ابطأ، سکونها را واسطه کنند. یعنی راه حل را در این می دیدند که اگر حرکتی سریعتر است معلوم می شود که سکوناتش کمتر است و اگر حرکتی بطیء تر است معلوم می شود که سکوناتش بیشتر است. لذا قائل به توسط سکون شدند و بین دو حرکت، سکون قائل شدند. لذا می بینیم بطی حرکت می کند.

«اضطروا الی ان جعلوا الذی یلی الوسط یسکن سکونات اکثر من سکونات الذی علی الطرف»

متکلمین برای دفع اشکال مضطر شدند که قائل به این شوند که سکوناتِ آن جزئی که نزدیک مرکز سنگ آسیاب است و بروی دایره کوچک قرار گرفته بیش از سکونات آن جزئی که نزدیک محیطِ سنگ آسیاب است و بر روی دایره بزرگ قرار گرفته است لذا آن جزءِ نزدیکِ محیط، سریعتر حرکت می کند ولذا مسافت بیشتری طی می کند.

نکته: چگونه این اشکال که بر نظام وارد شد و قائل به طفره شد بر متکلمین هم وارد می شود؟

متکلمین، اجزاء را لا یتجزی می دانند و تقسیم را منتهی می کنند.

به نظر نظام، بی نهایت جزء وجود دارد و به نظر متکلمین، بی نهایت جزء وجود ندارد اما مثلا یک میلیون جزء وجود دارد. این متحرک باید یک میلیون جزء را طی کند و به اندازه یک میلیون «آن» باید طول بکشد ولی طول نمی کنند پس این اشکال که بر نظام وارد شد بر متکلمین هم وارد می شود زیرا اجزاء را بالفعل می دانند و چون اجزاء، بالفعل است باید بالفعل، طی شود و متحرک باید تمام این اجزاء را طی کند. پس فرق نمی کند که چه اجزاء بی نهایت باشد چنانکه نظام قائل بود و چه بی نهایت نباشد چنانکه متکلمین قائل بودند اما همه آنها ناچارند که باید این اجزاء، طی شود ونیاز به زمانِ بی نهایت یا زمان بسیار طویل دارد در حالی که در زمان کوتاه اتفاق می افتد پس هم نظام ملزم است که جواب این اشکال را بدهد هم متکلمین ملزم هستند که جواب این اشکال را بدهند. لذا تعبیر به «لزمهم هذا الکلام» کرد.

ص: ۷۰۷

ترجمه: مضطر شدند که قرار بدهند جزئی را که نزدیک مرکز است ساکن می شود سکوناتی بیش از سکوناتی که بر طرف و محیط دایره است.

«و اضطروا الی تمکن المتوسط من السکون»

نسخه صحیح «الی تمکین» است.

ترجمه: مضطر شدند که متمکن کنند متوسط را از سکون.

مراد از متوسط، ما بعدِ طرفِ مبدا و ما قبلِ طرفِ منتهی است. یعنی بین الطرفین.

«و الی ان حکموا بان الرحی تتفکک عند الحرکه اجزاوها بعضها من بعض تفککا»

«اجزاوها» فاعل برای «تتفکک» است «بعضها من بعض» بدل «اجزا» است.

و مضطر شدند به اینکه سنگ آسیاب جدا می شود نزد حرکت اجزائش.

«تفککا لایلزم احدهما ان یتحرک مع الآخر»

نوعی تفککی که اگر یکی از اجزاء حرکت کند مستلزم حرکت جزء دیگری نیست یعنی اینقدر این تفکک، شدید است که حرکتِ یکی بدون حرکت دیگری می تواند انجام شود. اما گاهی تفکک است ولی تماس باقی است لذا اگر یک جزء حرکت می کند بر اثر تماسی که با جزء دیگر دارد جزء دیگر را حرکت می دهد.

ترجمه: تفککی که لازم نمی باشد یکی را که با دیگری حرکت کند.

«بل یسکن احدهما و یتحرک الآخر»

بلکه طوری است که یکی بتواند ساکن شود و دیگری حرکت کند.

«فلم یزل احدهما فی شناعه الطفره و الآخر فی شناعه التفکک»

گروهی از متکلمین به تفکک سنگ آسیاب قائل شدند و گروهی هم به طفره قائل شدند پس امر اینها دائر شد بر اینکه یا این امر شنیع که طفره است را بپذیرند یا امر شنیع دیگر که تفکک یک امر متصل است را بپذیرند.

ترجمه: پیوسته یکی از این دو گروه «نظام و متکلمین» در این امر شنیع گرفتار شد و یکی در آن امر شنیع گرفتار شد و بالاخره به این دو امر شنیع ملتزم شدند تا دست از مبنای باطلشان بر ندارند و چون این دو امرِ شنیع باطل است باید دست از مبنای خود بر دارند و قائل شوند که اجزاءِ این امر متصل، بالفعل نیست چه متناهی باشد چه نامتناهی باشد. بالفعل بودن مشکل درست می کند.

: بیان ابطال رای نظام در جزء جسم ۹۲/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان ابطال رای نظام در جزء جسم

«الفصل الرابع فی اثبات الرای الحق فیها و ابطال الباطل»(۱)

در فصل سوم نقل اقوال درباره جزء جسم و استدلالشان بیان شد در فصل چهارم که الان می خواهیم شروع کنیم به استدلال آن اقوال کاری نداریم بلکه قول آنها را می خواهیم باطل کنیم و اشکالاتی که بر قول آنها وارد است را بیان کنیم. فرق است بین اینکه اشکال بر قول آنها وارد کنیم و بین اینکه استدلالاتِ مثبتِ آن قول را باطل کنیم. ما در فصل چهارم بر قول مخالفین استدلال می کنیم و در فصل پنجم تمام ادله مخالفین را باطل می کنیم.

در فصل ۴ قول مخالفین را رد می کنیم و در نتیجه قول ما «حکما» ثابت می شود پس می توانیم بگوییم اشکالاتی که بر مذاهب مخالفین می کنیم به نحوی تایید مذهب خودمان است و لذا عنوان فصل به همین صورت آمده است.

ص: ۷۰۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ۱۸۸، س.۴،ط ذوی القربی.

توجه شود که مصنف با رد قول دیگران، قول خودش را اثبات می کند اما سوال این است که در چه حالتی اینگونه عمل می شود که با رد قول دیگران،یک قول اثبات شود؟

در صورتی است که اقوال منحصر باشند یعنی آنچه که احتمال داده می شود منحصر بین این اقوال باشد در اینصورت است که اگر قول مخالفین را رد کنیم قول ما ثابت می شود.

حال باید رسیدگی کنیم که در مساله، اقوال دیگر می توانند موجود باشند یا نه؟

در فصل گذشته، ۴ قول مطرح کردیم.

تصویر احتمالات در اقوال مساله: جسم یا فی الخارج متصل است همانطور که عندالحس متصل است این، قول حکما است.

یـا جسم فی الخـارج متصـل نیست ولی عنـد الحس متصل است در این حالت می گوییم اجزایش بی نهایت است یا بی نهایت نیست.

اگر نامتناهی باشد قول نظام است اما اگر متناهی باشد بر دو قسم می شود یا قابل انقسام اند که جسم می شوند. این قول ذیمقر اطیس است یا قابل انقسام نیستند و جزء می باشند. این قول متملکین است.

مصنف در این فصل سه قول را که مخالف نظر خودش است مطرح می کند.

قول اول: قول نظام است که با چند بیان آن را رد می کند و بحث مصنف با نظام زود تمام می شود.

قول دوم: قول ذیمقراطیسـی ها است که مصنف درباره این قول بحث نمی کند و بحث آن را تاخیر می اندازد و در اسطقسات که در یکی از فنون ۸ گانه طبیعیات بحث می شود مطرح می کنند.

ص: ۷۱۰

قول سوم: قول جمهور متکلمین است که آن را به تفصیل مطرح می کنند.

رد قول نظام: قول نظام نیاز به تفصیل ندارد چون این قول حتی مورد توجه متکلمین نیست لذا رقیب فلاسفه که متکلمین هستند برای رد کرد نظام کافی می باشد.

دلیل اول: ما می توانیم مسافتی را در زمان متناهی طی کنیم در حالی که اگر مسافت مرکب از اجزاء بالفعل بی نهایت باشد نباید بتوانیم این مسافت را در زمان متناهی طی کنیم بلکه چون هر قطعه ای از قطعات بالفعل که بی نهایتند باید جدا طی شوند و نمی شود آن مسافت را اجمالاـ طی کرد بلکه باید تفصیلا طی کرد لذا احتیاج به آناتِ بی نهایت و در نتیجه به زمان بی نهایت برای طی مسافت کوتاه پیدا می شود اما می بینیم مسافت کوتاه در زمان متناهی طی می شود از این مطلب متوجه می شویم که این مسافت از اجزاء بالفعل تشکیل نشده.

خلاصه دلیل اول: اگر جسم از اجزاء بالفعل بی نهایت تشکیل شده باشد لازم می آید که ما نتوانیم مسافت کوتاهی را در زمان متناهی طی کنیم لکن تالی باطل است زیرا بالوجدان مسافت کوتاه را در زمان متناهی طی می کنیم پس مقدم «ترکیب مسافت کوتاه از اجزاء بالفعل بی نهایت» باطل است.

در این استدلال بیان شد که ما مسافت را در زمان متناهی طی می کنیم.

اشکال: زمان متناهی را که به ظاهر متناهی می باشد بر مسافتی که به ظاهر متناهی است تطبیق می کنیم و می گوییم ما در زمانی که واقعا بی نهایت است و ظاهرا متناهی است مسافتی را که واقعا بی نهایت است و ظاهرا متناهی است می پیماییم یعنی نامتناهی را در نامتناهی طی می کنیم. یعنی نامتناهی واقعی را در نامتناهی واقعی طی می کنیم یا متناهی ظاهری را در متناهی ظاهری طی می کنیم. بنابراین اشکالی بر نظام وارد نمی شود چون نظام مسافت را بی نهایت می گیرد و زمان عبور از این مسافت را هم بی نهایت می گیرند و در نتیجه طیّ بی نهایت در بی نهایت واقع می شود و این اشکال ندارد. یا به عبارت دیگر، طیِّ متناهی ظاهری در متناهی ظاهری انجام می شود که این هم اشکال ندارد.

ص: ۷۱۱

جواب: نظـام ادعـایی دارد و آن ادعـا این است که اجسـام، از اجزاء بالفعل بی نهایت مرکب شدنـد. ما بر این ادعا اشـکال می کنیم که اگر اجزاء بی نهایتند یا بی نهایت طیّ کردن در بی نهایت جزء واقع شود. شـما می گویید نظام جواب می دهد که بی نهـایت اجزاء در بی نهایت زمان طی شـده است. ما می گوییم نظام چگونه جواب می دهـد؟ نظام عین اسـتدلال خودش را در جواب می آورد اصـلا بحث ما در این است که جسم و زمان و حرکت از اجزا بی نهایت تشکیل میشوند یا نمیشوند. پس خود زمان مختلفٌ فیه است که از اجزاء بی نهایت تشکیل می شود یا نمی شود. وقتی نظام ادعا می کند که مسافت از اجزاء بالفعل بی نهـایت تشـکیل می شود و ما بر آن اشـکال می کنیم در جواب، از چیزی که مورد نزاع است اسـتفاده می کنـد و می گوید اجزا زمان، بی نهایتنـد پس اشـکالی نـدارد که اجزا مسافت هم بی نهایت باشـد. این، عین مـدعا است. یعنی عین مـدّعی را در جواب می آورد. این امکان ندارد. زمان را نباید نامتناهی گرفت چون اگر بخواهید زمان را نامتناهی بگیرد یعنی زمان نامتناهی را واقعا متناهی بگیرید لازمه اش این است که تسلیم ادعای نظام بشویم بدون استدلال.

توضیح عبارت

«فصل فی اثبات الرای الحق فیها و ابطال الباطل»

ضمیر «فیها» به اجسام برمی گردد. در فصل چهارم می خواهیم رای حق را اثبات کنیم و رای باطل را ابطال کنیم که البته اثبات رای حق به طور منتقل واقع نمی شود و وقتی رای باطل، ابطال می شود اثبات رای حق هم می شود.

ص: ۷۱۲

«و اذ قد دللنا علی اختلاف المذاهب فی مسالتنا»

مراد از «مسالتنا»، «حاله الاجسام فی انقسامها» است. یعنی جسم حالات مختلف دارد یکی از حالاتش پـذیرش تقسـیم است می خواهیم بحث کنیم که پـذیرش تقسـیم تـا بی نهـایت است یـا نامتنـاهی است. اگر متنـاهی است حاصـلش اجسام است یا اجزاء است. و بحث دیگر هم این است که انقسـام بر شـکافهای بالفعـل واقع می شود یـا انقسـام، جسم را می شـکند که فلاسـفه می گویند جسم را می شکند.

«دللنا» یعنی راهنمایی کردیم نه اینکه به معنای دلیل آوردن باشـد. یعنی مذاهب را گفتیم و تا جایی که ممکن بود از آنها دفاع و راهنمایی کردیم.

«فلنبدأ بالدلاله علی صحه المذهب الحق»

شروع می کنیم به دلیل آوردن یا راهنمایی کردن بر صحت مذهب حق که مذهب حکما است.

«ثم لنحمل علی الشکوک التی اوردها مخالفوه فنحلها حلا»

این عبارت عطف بر «فلنبدا» است و ضمیر «مخالفوه» به مذهب حق بر می گردد.

«شکوک»: مراد همان ادله است ولی چون به ادله آنها بی توجه است تعبیر به شکوک می کند.

«لنحمـل»: ایـن عبـارت مقـداری مبهـم بـود که به چه معنی است امـا به نظرم آمـد که به معنـای «حمله می بریم» باشـد یعنی بر شکوک و اسـتدلالاتی که ذکر کردند حمله می بریم. این مطلب صحیح است چون مصنف در فصل بعدی که فصل ۵ است به این شـکوک حمله می برد و همه را باطل می کند. وقتی به نسـخه خطی مراجعه کردم دیدم بالای این کلمه لفظ «حمله» نوشته بـود لـذا متوجه شـدم آنچه به نظرم آمـده صـحیح است. امـا به ترجمه شـفا از فروغی که مراجعه کردم اینگونه گفت بود «می پردازیم به دفع شکوک» که لفظ «نحمل» را معنی نکرده بود.

ص: ۷۱۳

ترجمه: بایـد حمله کنیم بر شـکوک و اسـتدلالاتی که مخـالفین مـذهب حق وارد کردنـد و آنها را حل می کنیم یک نوع حل کردنی «حلا-مفعول مطلق نوعی است ولی مراد مصـنف، یک نوع حل کردنی نیست بلکه مراد _ حلا کاملا _ است و صـفت رانیاورده. لذا اینگونه ترجمه می شود که کاملا اینها را حل می کنیم به طوری که شبهه باقی نماند.

«و نقول: اما المـذهب القائل ان الجسم فیه اجزاء بالفعل غیر متناهیه فیظهر بطلانه من جهه اسـتحاله قطع اشـیاء بلا نهایه فی زمان متناه»

«مـذهب القائـل»: مراد مـذهب نظام است که قائل است در جسم، اجزاء بالفعل غیر متناهی است که بطلانش از ۴ جهت روشن می شـود. جهـت اول ایـن است که محـال می باشـد اشـیاء واجزاء بی نهـایت که همه بالفعـل انـد در زمـان متنـاهی طی شـوند درحالیکه درزمان متناهی طی می شوند پس معلوم می شود که این اشـیاء، اشـیاء بی نهایت نیستند بنابراین اجزایی که در جسم اند اگر بالفعل هم باشند بی نهایت نیستند.

بیان اشکال بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اشکال بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و لان اثبات الطفره بین البطلان فی نفسه»(۱)

بحث در ابطال مذاهب باطله داشتیم به نظر مصنف سه مذهب از مذاهب ۴ گانه باطل بودند.

ص: ۷۱۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ۱۸۸، .س۹،ط ذوی القربی.

قول اول: قول اول مربوط به نظـام بود که می گفت جسم، مرکب از اجزاء بالفعـل نامتناهی است. این قول با ۴ دلیل مردود می شود.

اشـکال اول: اگر جسم دارای اجزاء بالفعل بی نهایت باشـد ما باید در وقت طی کردن این جسم، تمام اجزاء بالفعل را جداجدا طی کنیم و چون اجزاء، بی نهایت انـد طی کردن اجزاء بی نهایت، زمان بی نهایت را می طلبـد پس بایـد بی نهایت زمان برای طی مسافت کوتاه داشته باشیم و این بالوجدان، بر خلاف آنچه است که ما می بینیم زیرا می بینیم در زمان متناهی، این قطعه از مسـافت را طی می کنیم و می دانیم که محال است در زمان متناهی، بی نهایت را طی کنیم پس نتیجه می گیریم که آنچه طی شود بی نهایت نیست و جسم «یعنی آن مسافت» مرکـب از اجزاء بالفعل است و متناهی نیست.

اشکال دوم: این اشکال را می توان تتمه برای اشکال اول قرار داد و می توان به طور مستقل قرار داد. در این اشکال می گوییم

طفره محـال است و محـال بودنش، بیّن است و احتیـاج نـدارد که بـا دلیل، مبیَّن شود. این اشـکال را اگر تتمه اشـکال اول قرار بدهیم اینچنین می گوییم:

طیِّ اجزاء بی نهایت در زمان متناهی محال است و طفره هم مشـکل را حل نمی کند چنانچه نظامی ها خواستند مشکلشان را با طفره حل کننـد. پس راهی برای حل این مشـکل نداریم جز اینکه اجزاء مسافت را متناهی قرار بدهیم. به عبارت دیگر وقتی ما در زمان متناهی مسافتی را طی کردیم یا بایـد آن مسافت، متناهی باشد یا مسافت، نامتناهی باشد و ما طفره کنیم ولی طفره بیّن البطلاـن است پس آن مسـافت، متناهی است.همانطور که توجه می کنیـد این اشـکال دوم را تتمه اشـکال اول قرار دادیم و دو اشکال نشدند بلکه یک اشکال شدند.

ص: ۷۱۵

البته احتمال دادم که عبارت «و لان اثبات الطفره» واو نداشته باشد. اگر واو نداشته باشد این جمله، تتمه جمله قبلی بود ولی به نسخ خطی مراجعه کردم واو موجود بود. لذا می توان آن را دلیل جدایی قرار داد ولی اگر دلیل جدا قرار دادیم باید به یک نحوه دلیل اول را بیاوریم و بگوییم:

بی نهایت بودن اجزاء مسافت، مستلزم این است که ما در وقت طی مسافت، مرتکب طفره شویم و طفره محال است پس بی نهایت بودن اجزاء، مسافت، مستلزم محال است و مستلزم المحال محال. پس بی نهایت بودن اجزا، محال است پس میتوان این را به عنوان دلیل مستقل قرار داد و اشکال بر نظام گرفت. مصنف خیلی مقید نیست که درعباراتش تفنن بکار ببرد اما مرحوم میرداماد خیلی مقیّد است و لذا سعی می کند افعال را تکرار نکند و از افعال مترادفه استفاده کند. جملات را اگر تکراری است به طوری عوض می کند که ظاهرش با جملات قبلی فرق کند.

اما مصنف این تقید را ندارد. مصنف در اینجا تفنن درعبارت کرده و گفته «فیظهر بطلانه من جهه استحاله ... متناه» و در عبارت دوم با لفظ «و لان اثبات الطفره .... » گفته و در، عبارت سوم با لفظ «و بان کل کثیر...» گفته و در عبارت چهارم با لفظ «والجزء الواحد لا ینقسم...» گفته. مصنف ۴ دلیل آورد و ۴ دلیل را با ۴ نوع عبارت بیان کرده است که تفنن در عبارت است. این مطلب را بیان کردیم تا اختلاف درعبارت را دلیل نگیرید بر اینکه این ۴ مطلب، با هم یکی هستند بلکه ۴ دلیل هستند وبر خلاف آنچه که رایج است دراینجا تفنن درعبارت را رعایت کرده و ۴ گونه عبارت آورده است.

ص: ۷۱۶

توضیح عبارت

«و لان اثبات الطفره بیّن البطلان فی نفسه»

«فی نفسه» یعنی بدون اینکه دلیلی بیاوریم و بطلان را معین کنیم این بطلان، بیّن است چون بعضی از مطالب، بیّن بنفسه اند و بعضی، مبیّن بالدلیل هستند. ما گاهی کلمه «بنفسه» را حذف می کنیم ومی گوییم بیّن است و کلمه «بالدلیل» را حذف می کنیم ومیگوییم مبیّن است در اینجا لفظ «فی نفسه» را آورده.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۰ قوله «وبان»

اشکال سوم: ابتدا نکته ای را بیان می کنیم بعدا اشکال را می گوییم.

نکته: آیا ما در تعداد بی نهایت، واحد داریم یا نداریم. یعنی بی نهایت عدد، در وجود داریم آیا در این بی نهایت، می توانیم واحدی پیدا کنیم جواب این مساله این است که بی نهایت دو گونه است.

۱ ــ بی نهایت بالفعل.

۲ ــ بی نهایت بالقوه.

در بی نهایت بالقوه، به واحدی نمی رسید که واقعا واحد باشد چون به هر واحدی که رسیدید دوباره می توانید آن را متکثّر کنید زیرا بالقوه است. اما در بی نهایت بالفعل دو صورت دارد:

صورت اول: اگر متصلی را بخواهید منفک وتجزیه کنید تا به واحد برسید مثل اینکه جسمی است که می خواهید آن را تجزیه کنید تا به واحد برسید. این جسم وقتی تجزیه می شود و به واحد می رسد دوباره واحدهای آن جمع می شود و به حالت اول در می آید.

صورت دوم: گاهی مثل عـدد است یعنی بالفعلی است که متصل نیست اعداد، منفصل اند متصل نیسـتند در اینجا ولو اعداد بی نهایت باشد ولی به واحد دسترسی داریم.

بیان اشـکال: در مثل جسم که می خواهیم آن را تقسـیم کنیم اقسام آن، بالفعل موجودنـد و در کنار هم متصل هسـتند. ما باید اینها را تقسـیم کنیم تا به واحـد برسـیم. اما هرگز به واحد نمی رسـیم چون اگر چه اجزاء، در باطن بالفعل اند ولی چون به هم متصل ا نـد واحد به حساب نمی آیند باید این اتصالها را به هم بزنید حتی با عاقله و واهمه آنرا بهم بزنید تا به آن واحد برسـید و چون این اجزاء بی نهایتند هرگز به واحد نمی رسید.

قهراً نمی توانیم ترکیب هم بکنیم چون ترکیب به معنای کثرت است و کثرت از وحـدت درست می شود اگر وحـدتی نداشـته باشیم کثرتی هم نخواهیم داشت. لازمه اش این می شود که ما اصلا جسمی نداشته باشیم.

قبول این اشـکال مقـداری سـخت است مگر اینکه آن مقـدمه را که گفتیم بپذیریـد چون ظاهر کلام نظام این ا ست که اجزاء، بالفعل «چه تقسیم بکنیم چه نکنیم» و بی نهایت هستند.در این بی نهایت، واحد وجود دارد ولو نمی توانیم آن را پیدا کنم. این بی نهایت، اول نـدارد که بگوییم یک جزء آن، اول است و یک جزء آن دوم است اگر این اجزاء بی نهایت را ردیف هم قرار بدهید نمی توانید آنها را بشمارید چون اول ندارند تا بگویی این جزء اول است و آن جزء دوم است. قابل شمارش نیستند.

ص: ۷۱۸

حال که مجموعه را با هم مخلوط کردیم باز هم نمی توان اوّل را از میان آنها پیدا کرد ولی آیا واحد می توانیم پیدا کنیم؟ ظاهر این است که واحد وجود دارد ولی ما نمی توانیم پیدا کنیم. هر کدام از اینها می توانند واحد باشند و با واحدهای دیگر جمع شوند و یک جسم را تشکیل بدهند. ولی آن واحد، ظاهر نیست.

مصنف نمی گوید «در این بی نهایت، اول وجود ندارد» اگر این را می گفت به راحتی فهمیده می شد اما مصنف می گوید، «واحد وجود ندارد» و نمی گوید «واحد، ظهور ندارد» اگر می گفت «واحد، ظهور دارد» به آسانی فهمیده می شد ولی می گوید «واحد وجود ندارد» همچنین مصنف نمی گوید «واحد در نزد من وجود ندارد» بلکه می گوید «واحد واقعا وجود ندارد» اگر می گفت واحد نزد من وجود ندارد مطلب روشن بود اما می گوید «واحد واقعا موجود نیست». نظامی ها می گویند این اقسام، بالفعل اند و قید «بالفعل» می آورند. این قید «بالفعل» نشان می دهد که واحد، وجود دارد، پس جسمی که می خواهد تا بی نهایت تحلیل برده شود و اجزاء بی نهایت درآن وجود داشته باشد، واحد درآن پیدا نمی کنید چون هر چیزی را که به صورت واحد به عنوان واحد انتخاب کنید می توانید آن را تقسیم کنید چون تقسیم متوقف نمی شود و تقسیم را بالقوه نمی گیرند «اما مصنف تقسم را بالقوه گرفت لذا اجزاء موجوده که بالفعل اند اول و واحد دارند چون تا وقتی آن را تقسیم نکردیم همین جسمی که در دست ما قرار دارد واحد است ولو بُعد داشته باشد. زیرا آن جسم راتقسیم نکردیم لذا واحد است بله می توانیم آن را تقسیم کنیم. پس اجزاء، آن چیزهایی هستند که الان هستند نه آنچه که بعدا می توانند باشند. چون آنچه که می توانند جزء باشند که هنوز واقع نشدند و عنوان جزئیت نگرفتند. وقتی مبنای حکما این است که می توان بی نهایت تقسیم کرد اشکالی پیش نمی آید چون اگر تقسیم به جایی رسید و ما آن را رها کردیم همان جا را واحد می گوییم و این واحدها را که ترکیب کنیم کثرت درست می شود. اما نظام نمی گوید تقسیم، بالقوه است بلکه می گوید بالفعل است لذا هر واحدی که بدست آید دوباره مشتمل بر کثرات است. باز دراین کثرات، واحدی بدست می آید آن هم، مشتمل بر کثرات است. پس هیچ وقت به واحد نمی رسیم و وقتی به واحد نرسیدیم چگونه ترکیب می کنیم.

توضیح عبارت

«و بان کل کثیر فانما هو من آحاد»

«بان» عطف بر «من جهه» است یعنی «فیظهر بطلانه».

هر کثیری متکون از آحاد می شود.

«و اذا لم یکن واحد موجودا بالفعل لم یکن کثیرا»

اگر واحدی موجود بالفعل نبود آن کثیر، کثیر نمی شد.

در نسخه خطی «لم یکن کثیرٌ» آمده که بهتر ا ست که زیرا «لم یکن» را تامه گرفته و به معنای «لم یتحقق کثیر» است.

«فاذا لم یکن جزء واحد لم تکن اجزاء بلا نهایه له»

«لم یکن» هر دو تامه است.

اگر جزء واحد پیدا نکردیم گفتیم که کثیر پیدا نمی کنیم حال مصنف با این عبارت می فرماید اگر جزء واحد پیدا نکردیم بی نهایت هم پیدا نمی کنیم اگر کثیر پیدا نکنیم بی نهایت به طریق اولی پیدا نمی کنیم.

ترجمه: اگر جزء واحد نداشتیم اجزاء بی نهایت هم برای جسم وجود ندارد.

درنسخ خطی «له» وجود ندارد و خوب است که نیاید چون ضمیر «له» به جسم بر می گردد و ما به جسم کاری نداریم و کلمه جسم در قبل نیامده بوده لذا اگر بدون «له» معنی کنیم می شود: اگر جزء واحد نداشته باشیم اجزاء بلانهایت هم تحقق پیدا نمی کند.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۱ قوله «و الجز الواحد»

اشکال چهارم: مصنف دراشکال سوم فرمود که جزء واحد بدست نمی آید اما از این اغماض می کند و فرض می کند که یک جزء را بدست می آوریم سپس مثل این جزء را کنارش می گذاریم و همینطور امثالش راکنارآن می گذاریم. این اجزاء با یکدیگر یکی از این سه رابطه را بر قرار می کنند:

۱ ـ رابطه تماس.

۲ ـ رابطه تداخل.

۳ ـ رابطه اتصال. یعنی هردو جزئی از این اجزاء یا با هم مماس می شوند یا تداخل می کنند یا متصل می شوند. اینها اصطلاحاتی بود که قبلا توضیح داده شد. در تداخل دو جزء، یکی می شوند هزار تا هم اگر باشد باز یکی می شود. در تماس دو جزء که به هم مماس می شوند هر کدامشان نهایت دارند که نهایتشان به یکدیگر می چسبد و حد مشترک پیدا نمی کنند یعنی حدی پیدا نمی کنند که هم برای این جزء باشد و هم برای آن جزء باشد. حد هر جزء برای خودشان هست و این دو حدّ به هم می چسبند. اما در اتصال حدّ مشترک پیدا می شود یعنی چنان به هم مربوط می شوند که یک سطح، مشترک بین این و آن می شود.

اگر اجزاء با هم متصل شوند می گوییم شما اجزاء را کنارهم آوردید و به هم متصل کردید و جسمی تشکیل می شود که از اجزاء متناهی تشکیل شده چون یک جزء داشتید امثال این جزء را هم کنارش گذاشتید و هیچ وقت نمیتوانید بی نهایت را بیاورید هر چقدر بیاورید متناهی است. حال که این جسم، تشکیل شد به این جسم نگاه می کنیم که از اجزاء متناهی درست شده.

حال اجزاء این جسم را که درست کردیم شمارش می کنیم می بینیم اجزاء محدود و متناهی هستند. پس از اجزاء محدود جسم ساختیم.

ص: ۷۲۱

اما اگر اجزاء به نحو تـداخل مرتبط شونـد. یعنی هر جزئی را به جزء دیگر به نحو تـداخل تداخل ضـمیمه میکنیم قهرا در پایان می بینیم یـک جزء داریم و جسم نـداریم. این فرض از بحث مـا بیرون است و هرگز جسم تشـکیل نمی شود و ما بایـد در کل جهان، یک جسم هم نداشته باشیم.

امـا اگر اجزاء به نحو تمـاس مرتبـط شونـد و به قول مصـنف، اجزاء بـا هم ملاقـات کننـد.البته مراد، ملاقات بالاسـر نیست چون ملاقات بالاسر همان تداخل است لذا مراد از ملاقات، تماس است.

در اینصورت می گوییم هر جزئی، وضـعی دارد مثلا این جزء، سمت راستِ جزء دیگر است و آن جزء، بالای جزء دیگر است وطرفهای آنها با یکـدیگر مماس شـده. معلوم می شود که هر کدام از این اجزاء جسم اند ولی جسم کوچک هسـتند. حال این اجزاء را کنار هم قرار می دهیم ویک جسـمی درست می شود سـپس یک جسـمی پیدا می کنیم که نظام می گوید بی نهایت اجزا دارد و مساوی با همان جسـمی است که ما درست کردیم. این جسمی که ما درست کردیم اجزائش متناهی است و به آن جسم صـناعی می گوییم امـا جسم طبیعی طبق نظر نظام، اجزاء بی نهایت دارد حال این دو جسم را در حجمشان با هم مقایسـه می کنیم مثلا حجم جسم صـناعی نصف حجم جسم طبیعی باشـد سـپس بر این جسم صـناعی اجزائی را اضافه میکنیم تا حجم آن جسم صـناعی بـا حجم جسم طـبیعی یکسـان شـود. وقـتی حجم هـا یکی شـد اجزاء جسم صـناعی را می شـماریم می بینیم اجزائش بی نهـایت نیسـت. نـتیجه می گیریـم آن جسم طـبیعی هم دارای اجزاء متنـاهی است. پس آنچه که شـما فرض کردید دارای اجزای نامتناهی است که جسم طبیعی بود با جسم صناعی از نظر حجم یکی شد پس از نظر اجزاء هم یکی می شود پس ا گر جسم صـناعی اجزاء متنـاهی دارد جسم طـبیعی هم اجزاء متنـاهی دارد ولی جسم صـناعی را عمـل کردیـد و قبـول کردید اجزایش متناهی است اما جسم طبیعی را عمل نکردیـد و لـذا در آن ادعای بیخودی می کنیـد و می گوییـد اجزایش بی نهایت است.

اشکال چهارم بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال چهارم بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و الجز الواحد لا ینقسم من حیث هو واحد»(۱)

بحث در اشکال بر قول نظام بود.

قول نظام: جسم مرکب از اجزاء بی نهایت است.

اشکال اول و دوم و سوم بیان شد.

اشکال چهارم: این اشکال مبتنی بر مقدمه ای است که بر طبق مبنای نظام و غیر نظام هست یعنی مقدمه ای است که همه قبول دارند.

بیان مقدمه: واحد بما هو واحد تقسیم نمی شود. جزء واحد هم بما هو واحد تقسیم نمی شود. وقتی قانون عدم انقسام در همه واحدها جاری شود در جزء واحد هم جاری می شود و لذا نتیجه می گیریم جزء واحد، قسمت نمی شود.

بیان اشکال: در اشکال سوم گفتیم که جزء واحد نمی توانیم بدست بیاوریم اما در اشکال چهارم فرض می کنیم که جزء واحد بدست آوردیم سپس واحد دیگر و واحدهای دیگری که مثل آن هستند را ضمیمه می کنیم این اجزاء که هر کدام واحدند با هم مرتبط می شوند و ارتباطشان به یکی از سه نحو است.

۱ ـ با هم مماس باشند یعنی طرف هر یک به طرف دیگری ملاقات کند و ملاقاتشان کامل نباشد بلکه طرف این دو جزء با هم ملاقات کنند.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۸، س۱۱،ط ذوی القربی.

۲ ـ با هم تداخل کنند یعنی تمام این جزء با تمام آن جزء ملاقات کند نه اینکه فقط طرف این جزء با طرف آن جزء ملاقات کند.

۳ ـ با هم متصل شوند یعنی چنان ربط پیدا کنند که بین آنها فصل مشترک و حد مشترک پیدا شود که این را اصطلاحا اتصال می گوییم.

این سه اصطلاح را قبلاً توضیح داده بودیم الان با توجه به توضیحات قبلی می گوییم هر کدام از این سه صورت احکام

خاصی دارد.

حکم صورت سوم: اگر به صورت اتصال باشد و دو جزء، یک طرف مشترک داشته باشند به طوری که فصل مشترک آنها باشد می گوییم جزء سوم و چهارم و ... می آید قهراً فصول مشترکه فرضی پیدا می شود و این اجزاء چنان به هم متصل می شوند که حد مشترک آنها را باید فرض کرد. لازمه این فرض دو چیز است.

لازم اول: لازم می آید جسمِ یکپارچه متصل پیدا کنیم نه اینکه جسم مرکب از اجزاء لایتجزی پیدا کنیم. زیرا حد مشترک را باید فرض کنیم و این اجزا چنان به هم متصل شدند که جسم یکپارچه ساختند. یعنی جسم متصلی ساختند که لا مفصل له است کسانی که قائل اند جسم مرکب از اجزاء است مجاورت و تماس بین اجزاء را قائل هستند و می گویند بین اجزاء، شکاف واقعی وجود دارد ولی ما این شکاف واقعی را حس نمی کنیم. در این صورت سوم ما فرض می کنیم اجزاء به هم متصل شوند یعنی یک حد مشترک پیدا کنند و روشن است که حد مشترکشان باید فرضی باشد و حد مشترک واقعی پیدا نخواهند کرد. در این صورت قول نظام که قائل است جسم مرکب از اجزاء است باطل می شود چه اجزاء را بی نهایت بدانند چه ندانند.

ص: ۷۲۴

لازم دوم: ما اجزاء را کنار هم قرار می دهیم نه اینکه از اول خلقت کنار هم قرار گرفته باشد بلکه جزئی را که واحد و لا ینقسم است با جزء دیگر جمع می کنیم سپس این امر را تکرار می کنیم و سپس حاصل را با جزء سوم که مثل آن دو جزء است جمع می کنیم و هکذا ادامه می دهیم. این اجزائی که ضمیمه می کنیم محدودند. ما نمی توانیم اجزاء نامحدود ضمیمه کنیم. جزء جزء را باید ضمیمه کنیم هر چقدر هم که ضمیمه کنیم این اجسام، مرکب می شود از اجزائی که بی نهایت نیستند.

توضیح عبارت

«و الجزء الواحد لا ینقسم من حیث هو واحد»

این عبارت حالت مقدمیت دارد، می خواهد وارد اشکال چهارم بر نظام بشود و می گوید جزء واحد از این جهت که جزء واحد است قسمت نمی شود اما جزء واحد از این جهت که جزء است قسمت می شود.

ما معتقدیم که جزء لایتجزی نداریم یعنی جزء از ابتدا که می آید قابل تجزیه است اگر تجزیه اش را با وسایل خارجی نتوانیم انجام بدهیم با واهمه و عاقله می توانیم انجام بدهیم اما جزء از حیث واحد بودن قابل تقسیم نیست.

«و اذا اصنف الیه آحاد امثاله لم یخل اما ان تکون الاضافه علی سبیل المماسه او علی سبیل المداخله او علی سبیل الاتصال»

اگر آحادی، امثالِ همین جزء واحد، به این جزء واحد اضافه کنیم.

البته آحادی که اضاه می کنیم متناهی اند چون ما داریم اضافه می کنیم و ما توانایی اضافه کردن نا متناهی را نداریم. ما هر چقدر به جزء واحد اضافه کنیم بالاخره متناهی خواهد بود پس مراد از آحاد، آحادِ متناهی است. قید «متناهیه» در تقدیراست و روشن است که چرا در تقدیر است.

ص: ۷۲۵

ترجمه: و اگر به جزء واحد، آحاد متناهی که امثال خود آن جزء واحدند «یعنی آنها هم لا ینقسم اند» را به هم اضافه کردیم خالی نیست از اینکه اضافه کردن اجزاء بعدی یا بر سبیل مماسه است «جزئی را با جزئی مماس می کنیم» یا بر سبیل مداخله است «جزئی را با جزئی مداخله می دهیم» یا بر سبیل اتصال است «یعنی جزئی را با جزئی چنان مرتبط می کنیم که حد مشترک داشته باشند»

«فان کان علی سبیل الاتصال»

اگر این اضافه بر سبیل اتصال باشد.

«حدث المتصل من مقادیر منها محدوده»

ضمیر «منها» به «احاد» بر می گردد.

حادث می شود جسمی که متصل است از مقادیری از آحاد «یعنی از تعدادی از آحاد حادث می شود»

وقتی تعبیر به «مقادیر» می کند روشن می شود که متناهی را می گوید البته قید «محدوده» را هم آورده که اگر مقادیر بر متناهی و نا متناهی اطلاق شود با این قید «محدوده»، متناهی را اراده می کند.

قید «متصل» قول نظام را باطل می کند و قید «مقادیر منها محدوده» هم قول، نظام را باطل می کند. یعنی مصنف با دو مطلب قول نظام را باطل می کند.

«فبطل الرای»

رای نظام به دو بیان باطل شد چنانکه توضیح دادیم.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۳ قوله «و ان کان»

حکم صورت دوم: اجزاء را به هم ضمیمه و اضافه کنیم که بر سبیل مداخله باشد. مشکلی که در اینجا بوجود می آید این است که جسمی تشکیل نمی شود. چون اندازه این دو جزء که با هم تداخل می کنند مثل جزء اول است همانطورکه جزء اول، لا ینقسم است این دو جزءِ منضم هم لا ینقسم هستند. هر چقدر جزء اضافه شود این جزء،لا ینقسم باقی می ماند و چیزی که لا ینقسم باشد جسم نیست پس از ترکیب و ضمیمه این اجزاء، جسمی درست نمی شود، در حالی که شما معتقد هستید جسم تشکیل شده است.

توضیح عبارت

«و ان کان علی سبیل المداخله لم یحدث منها قدر»

ضمیر «منها» به «آحاد» بر می گردد.

اگر آن انضام یا اضافه بر سبیل مداخله باشد از این آحاد، مقداری حادث نمی شود و وقتی مقداری حادث نشد جسم درست نمی شود.

«و ان بلغت اضعافا لا نهایه لها فی الوجود»

ولو اینکه به اضعافی برسند «یعنی این آحاد تعدادی داشته باشند» که نهایتی برای آن در وجود نیست.

«فی الوجود» می توان متعلق به «بلغت» گرفت. یعنی ولو در وجود و خارج، اینها به اضعاف بی نهایت برسند. و می توان متعلق به «لا نهایه لها» گرفت یعنی ولو به اضعافی برسند که آن اضعاف در خارج، نهایت ندارند.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۴ قوله «و ان کان»

حکم صورت اول: اگر این ملاقات و انضمام کردن بر سبیل ملاقات باشد «مراد از ملاقات، مماسه است. البته مداخله هم ملاقات بود اما ملاقات بالاسر بود» اینگونه می شود که این جزء، طرفی دارد و آن جزء دیگر هم طرف مخصوص خودش را دارد وقتی این دو جزء را کنار هم می گذاریم نسبت به یکدیگر وضعی پیدا می کنند این جزء، سمت راست آن است و آن جزء سوم بالای آن است وقتی وضع پیدا کردند معلوم می شود که مقدار دارند و از سنخ جسم هستند. چنانچه بعدا خواهیم گفت که هر چه وضع داشته باشد باید مقدار داشته باشد و جسم باشد.

سوال: خط و سطح وضع دارند در حالی که جسم نیستند. چگونه می خواهیم از وضع داشتنِ این اجزاء،جسم بودنشان را استفاده کنیم؟

جواب: این دو جزء را ملاحظه کنید که طرف آنها با هم تماس پیدا می کند، جزء سوم که بیاید جزء وسط حائل بین جزء اول و جزء سوم می شود و نمی گذارد با هم تماس پیدا کند یعنی جزء سوم با طرف دیگرِ جزء دوم مرتبط می شود جزء چهارم با طرفِ سومِ جزءِ دوم تماس پیدا می کند هکذا جزء پنجم با طرفِ چهارمِ جزءِ دوم تماس پیدا می کند. مثلا جزء دوم دارای ۶ طرف است و ۶ جزء دیگر در اطرافِ این جزء دوم قرار می دهیم پس جزء دوم اگر ۶ طرف دارد باید جسم باشد و خط نیست.

اینکه جزء دوم از هر ۶ طرف مانع می شود و این ۶ جزء را نمی گذارد با هم مرتبط شوند معلوم می شود که این جزء، جسم است که ۶ طرف دارد و خط نیست و الا ـ اگر خط بود می گذاشت که تماس حاصل شود و مانع تماسِ جزءِ اولی با جزء سومی نمی شد.

توضیح عبارت

«و ان کان علی سبیل الملاقاه فکل واحد من الجزئین یقتضی وضعا مخصوصا»

و اگر این انضمام بر سبیل ملاقات باشد هر یک از دو جزء، وضع مخصوص خودشان را دارند مثلا یکی راست و یکی چپ قرار می گیرد یکی در بالا و یکی در پایین قرار می گیرد.

«و یجب ان یکون له فی نفسه قدر جسمانی علی ما نوضح من بعد فیکون جسما»

ضمیر «له» به جزء بر می گردد.

ص: ۷۲۸

هر جزئی قدر جسمانی پیدا می کند بنابر آنچه بعدا توضیح می دهیم پس هر یک از این دو جزء جسم است.

«و الجسم اذا قرن»

گفتیم لازم می آید که اجزاء هر کدام جسم باشند. با توجه به اینکه هر کدام از اجزاء جسم باشند یک جسم بزرگی را از اجزائی تشکیل می دهیم مثلا یک جسم ۱۰ سانتی پیدا می کنیم که از اجزاء تشکیل شده مثلا از ۱۰ هزار جزء تشکیل شده زیرا ما ۱۰ هزار جزء را ضمیمه کردیم و جسم ۱۰ سانتی متر را ساختیم. حجم این جسم، محدود است زیرا ۱۰ سانتی متر است. تعداد اجزائش هم محدود است زیرا ۱۰ هزار تا است. حال یک جسمی پیدا می کنیم که آن را خداوند _ تبارک _ درست کرده و ۲۰ سانتی متر است و ما آن را درست نکردیم لذا خبر نداریم چند جزء دارد. قول نظامی ها را درباره آن جسم قبول می کنیم و می گوییم این جسم، دارای اجزاء بی نهایت است. حال این دو جسم را به هم نسبت می دهیم. البته اجزاء این دو جسم را نمی توانیم به هم نسبت بدهیم چون اجزاء یکی بی نهایت است و اجزاء دیگری متناهی است بلکه حدّ آنها را نسبت می دهیم که نصف است یعنی این جسم نصف آن جسم است یا آن جسم دو برابر این جسم است. همه حتی نظام و ذیمقراطیس قائلند جسم از نظر حجم محدود است. بحث در اجزاء آن است که نظام می گوید نامحدود است ما در اینجا حجم ها را با هم می سنجیم. حجم یکی ۱۰ سانتی متر است و حجم دیگری ۲۰ سانتی متر است. حجم این دو را که به هم نسبت بدهیم نسبت محدود به محدود است. سپس به جسم ۱۰ سانتی متر، اجزائی اضافه می کنیم تا به اندازه جسم ۲۰ سانتی شود و این دو جسم، مساوی شوند در اینصورت اشاره به جسمی می کنیم که خودمان آن را ساختیم و می گوییم وقتی ۱۰سانتی متر بود ۱۰ هزار جزء داشت الان که ۲۰ سانتی متر شده ۲۰ هزار جزء پیدا کرده بالاخره جزء آن محدود است. آن جسم دیگر هم از نظر حجم با این جسمی که خودمان ساختیم مساوی است پس آن هم اجزاء محدود دارد.

ص: ۷۲۹

توضیح بیشتر بحث را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه اشکال چهارم بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان. ۹۲/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال چهارم بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و الجسم اذا قرن باجسام امثاله متناهیه العده»(۱)

بحث در رد قول نظام داشتیم که جسم را مرکب از اجزاء لاـ یتجزای بی نهایت می دانست. ۴ اشکال بر این گروه کردیم وارد اشکال چهارم شدیم.

اشکال چهارم: اگر جسم مرکب از اجزاء است هر مرکبی باید از وحدات تشکیل شود پس جسم هم از واحدها تشکیل می شود لذا یک جزء واحد را بدست می آوریم و با واحدهایی مثل خودش ضمیمه می کنیم و این ضمیمه یا به نحو اتصال است یا به نحو مماسه است یا به نحو مداخله است. گفتیم اگر به نحو اتصال باشد جسم متصلی که از اجزاء متناهی تشکیل شده بدست می آید و اگر به نحو تداخل باشد اصلا جسمی حاصل نمی شود در حالی که در خارج جسم داریم. و اگر به نحو مماسه باشد لازمه اش این است که هر یک از اجزاء جسم باشد.

ادامه اشکال چهارم: حال که معلوم شد هر یک از اجزاء، جسم اند ما اینها را کنار هم قرار می دهیم. و جسمی می سازیم که این جسم ساخته شده، از اجزاء محدود ساخته می شود زیرا ما خودمان آن را می سازیم. سپس این را با جسم دیگری که اجزایش نا محدود است مقایسه می کنیم می بینیم حجم هر دو محدود است ولی حجم یکی بزرگتر و حجم دیگری کوچکتر است. دوباره اجزاء را اضافه می کنیم تا اینکه حجم هر دو جسم مساوی شود. چون بیان کردیم این گروه که مخالف ما هستند اجسام را از نظر حجم محدود می دانند و ما هم محدود می دانیم. پس اگر چه اجزاء آن، نامحدود باشد ولی حجم آن محدود است. سپس این دو جسم «که یکی از اجزاء متناهی تشکیل شده و یکی دارای اجزاء نا متناهی است» که حجم محدود دارند را با هم مقایسه می کنیم و نسبتی بین آنها برقرار می شود مثلاـ مثالی که در جلسه قبل گفتیم یک جسم ۱۰ سانتی متر است و دارای ۱۰ هزار جزء است و یک جسم ۲۰ سانتی متر است و دارای اجزاء نامتناهی است. وقتی نسبت حجم این دو جسم را بدست آوردیم شروع به اضافه کردن اجزاء می کنیم و به همان نسبت، اجزاء اضافه می کنیم و به جسم کوچک ۲ جزء اضافه می کنیم و به جسم بزرگ، یک جزء اضافه می کنیم تا وقتی که جسم کوچک به اندازه جسم بزرگ شود. در اینصورت دو جسم پیدا می کنیم که حجم هر دو برابر است یکی را خودمان درست کردیم لذا می دانیم در آن، اجزاء متناهی است ولی دیگری را خداوند ــ تبارک ــ ساخته و شما فکر می کنید اجزاش نا متناهی است. حال اگر این دو جسم از نظر حجم مساوی باشند اجزایشان هم باید مساوی باشند. یا لا اقل اگر مساوی نشود خیلی به هم نزدیک می شود. نتیجه ای که می گیریم این است: جسمی که خودمان ساختیم مسلما اجزاء محدود دارد پس آن جسمی هم که بدست آوردیم و نساختیم. باید اجزاء محدود داشته باشد. پس نتیجه این شد که آن جسمی که آن را ساختیم اجزاء متناهی دارد و همین روش را در هر جسمی بکار ببریم بدست می آوریم که همه اجسام دارای اجزاء متناهی هستند.

ص: ۷۳۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۸، س۱۵،ط ذوی القربی.

نکته۱: اجزاء جسم باید همان نسبتی را داشته باشند که اجسام دارند یعنی اینطور نیست که هر جزئی را بتوان در جسم بکار برد و گفت همان جزء در جسمی که خداوند _ تبارک _ ساخته است بکار رفته. بلکه بایداجزا خاصی انتخاب شود مثلا نسبت حجم این دو جسم نصف است. اجزائی هم که بدست می آوریم باید همین نسبت را داشته باشند یعنی اندازه این جزئی که ما در ساختن جسم بکار می بریم یک باشد و اندازه این جزئی که خداوند _ تبارک _ در ساختن جسم بکار می برد دو باشد یا بر عکس باشد مثلا جسمی که ما ساختیم از ۱۰ جزء درست شده ولی از ۱۰ جزئی درست شده که هر کدام یک میلی متر است. اگر جسمی که خداوند _ تبارک _ ساخته از اجزائی باشد که یک میلیاردم یک میلی متر باشد. حجم آن جسم دو برابر حجم این جسم است. در جسمی که خداوند _ تبارک _ ساخته اجزائش خیلی بیشتراز آن اجزائی است که در جسمی که خودمان ساختیم بکار رفته است. حال اگر اجزاءاین دو جسم را به یک نسبت خاصی بگیرید یعنی همان نسبتی که بین حجم این دو جسم وجود دارد همان نسبت را بینِ اندازه جزء این جسم و اندازه جزء آن جسم قرار بدهیم. مراد از اندازه جزء، تعداد جزء نیست چون بناشد تعداد اجزاء این جسم، متناهی باشد و تعداد اجزاء آن جسم، نامتناهی باشد،ما نسبت بین تعداد برقرار نمی کنیم زیرا نمی توان نسبت بین متناهی و نا متناهی برقرار کرد بلکه نسبت بین اندازه اجزاء برقرار می کنیم همانطورکه بین دو حجم جسم نسبتی است بین حجمِ اجزاء هم همان نسبت را بر قرار می کنیم. مثلا این جسم که ما ساختیم اجزائش نصف اجزاء جسمی باشد که خداوند _ تبارک _ ساخته است. حال اضافه می کنیم تا حجم آنها یکسان شود. وقتی حجم آنها یکسان شد آنها را با هم می سنجیم و می گوییم حجم این دو جسم یکسان است. اجزائی که در این جسم بکار رفته متناهی است پس در آن جسم دیگر هم باید متناهی باشد چون این، دو برابر آن است و اگر این جسم، متناهی است دو برار آن هم متناهی خواهد بود.

ص: ۷۳۱

نکته۲: وقتی دو جزء با هم تماس می گیرند باید جسم باشند اما در فرض اتصال و تداخل اصرار نداشتیم که جسم باشند.

نکته۳: عبارت «و الجسم اذا قرن باجسام امثاله» را ما تتمه اشکال چهارم گرفتیم اما اگر کسی آن را اشکال پنجم بگیرد ایرادی ندارد.

توضیح عبارت

«و الجسم اذا قرن باجسام امثاله متناهیه العده کان من ترکیب ذلک جسم لا محاله»

«کان» تامه است.

مراد از جسم، همان جزئی است که بدست آمده و جسم است.

ترجمه: اگر جسم، مقرون به اجسامی امثال خودش شود «که فرض ما هم همین بود که واحدی را بدست می آوریم و با آحادی امثال خودش ضمیمه می کنیم» که تعدادش متناهی بود. از ترکیب این اجزاء متناهی جسمی بدست می آید «که به آن جسم، جسم صناعی می گوییم»

«و له نسبه الی الجسم غیر المتناهی الاجزاء»

این جسم صناعی نسبت دارد به جسمی که غیر متناهی الاجزاء است «واسم این جسم را جسم طبیعی می گذاریم»

در اینجا دو جسم داریم:

۱ ـ جسمی که خودمان ساختیم و می دانیم اجزایش متناهی العده است.

۲ ـ جسم طبیعی که ما نساختیم و درآن هیچ دخالتی نداشتیم که بنابر قول نظام غیر متناهی الاجزاء است. لذا لفظ «غیر المتناهی الاجزاء» بنابر قول نظام است وقتی چنین جسم غیر متناهی الاجزاء پیدا کردیم جسم صناعی را به جسم طبیعی نسبت می دهیم.

«نسبه محدود الی محدود و فی عظمه»

ص: ۷۳۲

در نسخه صحیح واو ندارد یعنی «الی محدود فی عظمه» است.

ما دو جسم پیدا کردیم که یکی متناهی الاجزاء و یکی غیر متناهی الاجزاء است چگونه مصنف تعبیر به نسبت محدود به محدود می کند. بحث ما در نسبت محدود به نا محدود است. مصنف جواب می دهد «فی عظمه» یعنی در حجم خودشان محدود هستند. جسمی که صناعی است حجم محدود دارد جسمی که طبیعی است هم حجم محدود دارد. ما به تعداد اجزاء آنها کار نداریم بلکه به حجم آنها کار داریم و وقتی حجم آنها را ملاحظه می کنیم می بینیم محدودی به محدودی نسبت دارد.

«فاذا زید فی الاجزاء علی تلک النسبه بلغ»

اگر در اجزاء، به همان نسبت اضافه کنید.

اگر در اجزاء جسم صناعی اضافه کنید بر آن نسبت، می رسد به مبلغ خودش یعنی می رسد به جایی که باید برسد «یا مراد از مبلغ یعنی به مبلغ جسم غیر متناهی می رسد و حجمش به اندازه حجم آن می شود.

«فکان جسما مساویا له من اجزاء متناهیه العدد فکذلک الجسم الاول هو من اجزاء متناهیه العدد»

ضمیر در «کان» به جسم صناعی بر می گردد یعنی این جسم صناعی، جسمی مساوی با آن جسم طبیعی می شود در حجم، اما این جسم صناعی از اجزاء متناهیه العدد ساخته شده است. پس جسم اول «یعنی جسم طبیعی» هم از اجزاء متناهیه العدد ساخته شده است.

ص: ۷۳۳

رد مذهب ذیمقر اطیس/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد مذهب ذیمقر اطیس/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و اما مذهب القائلین بان القسمه تنتهی الی اجسام لاتنقسم بالتفریق للاتصال»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: به لفظ «علی تلك النسبه» در صفحه ۱۸۹ سطر ۲ و «فکان جسما مساویا له» توجه شود.

«علی تلك النسبه» می توانـد به معنای نسبت محـدود به محـدود باشد نه اینکه ما اندازه تعیین کنیم و بگوییم چون نسبت این جسم به آن جسم نسبت نصف بوده بنابراین به این جسم یـك جزء اضافه می کنیم و به آن جسم دو جزء اضافه می کنیم. اینطور نبایـد بگوییم بلکه بایـد فقط بگوییم «نسبت محـدود به محـدود» و نبایدمقـدار را تعیین کنیم به طوری که بتوانیم یک جسم کوچك را که به آن جسم صناعی گفتیم با آن جسم بزرگتر که به آن جسم طبیعی گفتیم از نظر حجم مساوی باشد. به نسبت محـدود الی محـدود، جزء اضافه کنیم حال تعیین نمی کنیم که این تعـداد چه مقـدار است فقط محـدودیت را بیان می کنیم که هر دو به نسبت محـدودی پیش بروند ولی باید سعی بر این باشد که جسم کوچك را با اضافه کردن اجزاء بیشتر، با جسم بزرگ مساوی کنیم.

«فکان جسما مساویا له»: مراد از «مساوی» مساوی در حجم و مقـدار است نه مساوی در اندازه و تعداد اجزاء. چون تعداد اجزاء برای ما روشن نیست. اگر چه این دو جسم از نظر مقدار مساوی شدند ممکن است تعداد اجزائشان هم مساوی باشند ولی چون برای مـا روشن نیست چنین ادعـایی نمی کنیم بلکه می گوییم حجم این جسم بـا حجم آن جسم مساوی می شود و می گوییم اگر اجزاء این جسم محدود است اجزاء آن جسم هم محدود خواهد بود که بعدا محدود بودن اجزاء را نتیجه می گیریم.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۹، س۴،ط ذوی القربی.

بحث امروز:

گفتیم در مساله ۴ قول موجود است که یك قول، قول حکما بود و بر قول اول که قول نظام بود و جسم را مرکب از اجزای بی نهایت می دانست اشکال کردیم و تمام شد. الان می خواهیم قول دیمقراطیس را بررسی کنیم.

قول ذیمواطیس: جسم مرکب از اجسام لایتجزای متناهی است این گروه چنانچه مذهبشان قبلا گفته شد مانع نمی شوند که آن جسمِ لایتجزا وهما یا فرضا تقسیم شود بلکه می گویند این جسـمی که تقسیم به آن منتهی شده دارای اجزاء بالفعل نیست اما دارای اجزاء بـالقوه هست یعنی می توانیم بـا وهم یا فرض آن را تقسیم کنیم. لـذا از این جهت با حکما موافقنـد. اختلاف این گروه با حکما در این است که حکما، جسمِ محسوس را می گویند همانطور که در حس متصل است در واقع هم متصل است

اما ذیمقراطیس می گوید فقط در حس متصل است اما در واقع متصل نیست بلکه منفصلاتی کنار هم جمع شدند و به ظاهر، متصل به نظر می آیند و الا اینکه اجزاء متناهی اند هر دو گروه قبول دارند. ذیمقراطیس می گوید اجزاءِ بالفعل، متناهی است حکما می گویند اجزاء بالقوه اگر بخواهند با تقسیم فکی بدست بیایند متناهی اند. ذیمقراطیس می گوید اگر وهم و عقل را دخالت بدهید تجزیه و تقسیم تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. حکیم هم همین را می گوید. هر دو تقسیم فکی را متناهی می کنند و ادامه نمی دهند هر دو هم تقسیم وهمی و فرضی را ادامه می دهند ولی حکیم می گوید این اجزاء و اقسام که از تقسیم بدست می آید از ابتدا موجود نبوده و با تقسیم بدست می آید اما ذیمقراطیسی ها می گویند از ابتدا موجود بوده و ما که تقسیم می کنیم اقسام را موجود نمی کنیم بلکه اقسام موجوده را ظاهر می کنیم لذا مصنف خیلی با این گروه مخالفت نمی کند چون در بسیاری از مسائل با هم موافقند و اشتراک دارند.

ص: ۷۳۵

مصنف می گوید احتمال دارد که در آینده این گروه را رد کنیم و احتمال دارد که قبول کنیم. البته بعدا رد می کند ولی می خواهد بگوید ما خیلی به مخالفت با این قول، اهمیت نمی دهیم. لذا می گوید ممکن است به این قول ملتزم شوم و ممکن است ملتزم نشوم. باید ببینم که دلیل چه می گوید. باید تابع دلیل باشیم. اما بحث این قول را در جایی که مناسب تر از اینجا است به آن می پردازد و آن جا عبارتست از بحث در اسطقسات که یکی از فنون دیگری از فنون هشت گانه طبیعیات است.

توضیح عبارت

«و اما مذهب القائلین بان القسمه تنتهی الی اجسام لاتنقسم بالتفریق للاتصال»

وقتی ما جسمی را تقسیم می کنیم به اجسام ریز می رسیم، نه به اجزاء. یعنی آنچه که بعد از تقسیم بدست می آوریم باز هم جسم هستند اما اجسامی که از این به بعد، انقسامِ به تفریق ندارند انقسام به توسط وهم و عقل دارند.

«للاتصال» لام را اگر تعدیه بگیریم عبارت اینگونه معنی می شود: این اجسام با تفریقِ اتصال، منقسم نمی شوند یعنی نمی توان اتصال آنها را متفرق کرد و از طریق تفریق اتصال، منقسم شود. این معنی خیلی دلچسب نیست چون می توانست تعبیر به «بتفریق الاتصال» کند. بهتر این است که لام را تعلیل بگیریم یعنی این اجسام کوچک را نمی توان تقسیم کرد چون اینها متصل اند ولی آن جسم بزرگ، منفصلات بود زیرا مرکب از اجزاء و اجسام ریز بود که از یکدیگر جدا بودند و جدا بودنشان دیده نمی شد ولی واقعا از هم جدا بودند زیرا اتصال نداشتند بلکه انفصال داشتند لذا توانستیم آنها را تقسیم کنیم اما این اجزاء ریز، اتصال دارند و نمی توان آنها را تقسیم کرد. ذیمقراطیسیها معتقدند که تقسیم بر جسم متصل واقع نمی شود. تقسیم بر درزهای جسمی که متصل به نظر می رسد وارد می گردد و آن منفصلاتِ واقعی را منفصلات حسی می کند. اگر اتصال باشد تقسیم پذیر نخواهد بود این جسم بزرگ که تقسیم می پذیرد به خاطر این است که اجزائی کنار هم قرار دارند و شکاف بین آنها است و وقتی ما آن را تقسیم می کنیم تقسیم بر آن شکافها وارد می شود و شکافها را باز می کند نه اینکه چیزی را بشکند. اما متصل، هرگز نمی شکند پس متصل در نزد ذیمقراطیسی ها مانع تقسیم است. و جسم بزرگ به خاطر اینکه اتصال نداشته تقسیم می شود اما جسم کوچک که قابل فک نیست به خاطر این است که اتصال دارد.

ص: ۷۳۶

ترجمه عبارت بنابر اینکه لام برای تعلیل باشد می شود: این اجسام ریز که بر اثر انقسامِ جسم بزرگ بوجود آمدند باتفریق، تقسیم نمی شوند «اما با وهم و عقل تقسیم می شوند» چون اتصال دارند و اتصال مانع تقسیم است.

«فانا نوخر الکلام فی النظر فی امر هذه الاجسام»

این عبارت جواب برای «اما» است.

ترجمه: در نظر و تاملِ امرِ این اجسام، ما کلاممان را موخر می کنیم «یعنی در اینجا بحث درباره این اجسام نمی کنیم بلکه در جایی دیگر بحث می کنیم»

«فانهم لیسوا یمنعون کون الاجزاء التی الیها تنتهی القسمه ذات احتمال لان یفرض لها اجزاء»

این عبارت می خواهد هم مبنای ذیمقراطیس را بیان کند و هم این مطلب را بیان می کند که اختلاف زیادی با حکما ندارد.

«ذات احتمال» خبر برای «کون» است و «لان یفرض» متعلق به «احتمال» است.

ترجمه: این گروه منع نمی کنند اجزایی که قسمتِ جسم به این اجزاء منتهی می شود متحمل بشوند که برای آن اجزاء هم اجزائی فرض بشود. «فرض اجزاء را اجازه می دهند اما فعلیت اجزاء را اجازه نمی دهند یعنی این جسم ریز که تقسیم به آن منتهی شده می توان در آن، اجزاء را فرض کرد ولی نمی توان برای آن اجزاء بالفعل قائل شد. زیرا اینها معتقدند که فرض اجزاء در این اجسامی که تقسیم به آنها منتهی شده جایز می باشد اما تفریق را اجازه نمی دهند».

«انما یمنعون وقوع ذلک بالفعل»

وقوع این احتمال داشتن اجزاء بالفعل را قبول ندارند.

«ذلک» اشاره به «فرض» دارد.

«و عسانا نجوز ذلک او لانجوزه»

شاید ما این مطلب را در آینده اجازه دادیم یا اجازه ندادیم. الان نظر نمی دهیم وقتی دلیل آوردیم نظر می دهیم تا بدون دلیل نظر نداده باشیم.

«فیتعلق بنوع آخر من النظر»

پس این بحث با نوع دیگری از نظر مربوط می شود و حل می گردد یعنی نه به آن نحوه تاملی که در قول نظامی ها کردیم و نه به آن نحوه تاملی که در قول متکلمین می کنیم بلکه در این قول باید به نحو دیگری تامل کنیم چون بحث آن به ما خیلی نزدیک است فقط یکی اختلاف است که در جای خودش بحث می کنیم.

«انما الموضع الاخص به النظر فی الاسطقسات»

نظرِ مخصوص به این مطلب، در اسطقسات است. اما به چه دلیل بحث آن در اسطقسات «یعنی عناصر بسیطه» است؟ در مرکبات جای این بحث نیست زیرا آنها معتقدند که مرکب دارای اجزاء است ما «حکما» هم معتقدیم که مرکب دارای اجزاء است مرکب را به بسیط بر می گردانیم در اینصورت بحث شروع می شود که آیا بسیط مرکب از اجزاء است چنانچه ذیمراطیسیها می گویند یا واحد متصل است چنانچه حکما می گویند. سپس بحث آن مربوط به اسطقسات می شود. هم حکما و هم دیمقراطیس قائل به اجزاء بالفعل اند ولی حکما می گویند این بسیط که مرکب به آن منتهی می شود دارای اجزاء نیست ولی ذیمقراطیس می گوید این بسیط هم دارای اجزاء است. وقتی به بحث در بسانط رسیدیم بررسی می کنیم لذا این بحث مربوط به بسانط است.

نکته: جسم مرکب را به دو صورت تقسیم می کنیم:

صورت اول: مثلا بدن خودمان که مرکب از دست و پا و... است را تقسیم می کنیم. با این تقسیم کردن به عناصر نمی رسیم. حال دوباره هر کدام از اعضا را تقسیم می کنیم یعنی گوشت را تقسیم میکنیم یا استخوان را تقسیم می کنیم با این تقسیم هم به بسائط نمی رسیم.

صورت دوم: گوشت را تحلیل ببریم و بگوییم مرکب از آب و خاک و آتش هوا است. بالاخره در پایان به عنصر می رسیم.

بحث ما در صورت اول نیست چون ذیمقراطیس می گوید مرکبات، مرکب از اجزاء هستند و آن اجزاء بالفعل اند حکما هم می گویند مرکبات، مرکب از اجزا هستند و آن اجزا بالفعل اند اما اگر آن را منحل کردیم و به عناصر رسیدیم «یعنی صورت دوم»، هم حکیم و هم دیمقراطیس می گوید مرکب است. اما به چه دلیل مرکب است؟

ذیمقراطیس اگر می گوید مرکب است به خاطر این است که اجزاء دارد حتی اجزاء مقداری دارد یعنی دو گونه اجزاء برای آن قائل اند. هم اجزاء مقداری دارد هم اجزاء معنوی دارد یعنی ۴ عنصر ترکیب شدند تا این شی بدست آمده است حکیم اجزاء مقداری بالفعل را قبول ندارد بلکه اجزاء مقداری بالقوه را قبول دارد و اختلاف حکیم باذیمقراطیس در همین مورد است ولی حکیم اجزاء معنوی بالفعل را قبول دارد یعنی حکیم قبول دارد این جسمی که می خواهد منحل به ۴ عنصر شود این ۴ عنصر بالفعل در آن موجود است. چون در مساله اختلاف است که چیزی که از عناصر اربعه مرکب می شود صورت جدید می گیرد که به آن صورت، صورت ترکیبیه می گویند. اختلاف است که صور بسائطی که این جسم مرکب را ساختند محفوظند یا از بین رفتند. مصنف از کسانی است که می گوید آن صور محفوظند و اگر محفوظند پس ۴ عنصری که این جسم را تشکیل دادند بالفعل موجودند ولی کارآیی ندارند چون آن صورت ترکیبیه بر صورت بسیطه غلبه دارد و نمی گذارد آنها فعالیت کنند. بلکه موظفند هر چه صورت ترکیبه اقتضای کند را انجام بدهند پس ۴ عنصر در این مرکب، بالفعل موجودند چون صورت آنها موجود است.

ص: ۷۳۹

اما گروهی معتقدند که این ۴ عنصر، صورتها را از دست می دهند وماده ها باقی می ماند و این ماده ها با هم یک ماده برای صورت ترکیبه می شوند و در اینصورت یک ماده و یک صورت داریم و این ترکیب، بالفعل نیست یعنی عناصر وجود ندارد یعنی صورت عناصر که حقیقت و فعلیت عناصر بود از بین رفت آنچه که باقی ماند ماده برای صورت ترکیبه شد لذا در مرکب فقط یک ماده و یک صورت داریم اما مصنف می گوید یک ماده و ۵ صورت داریم که ۴ صورت کارآیی ندارد ولی یک صورت کارآیی دارد.

بنابر نظر مصنف این جسم مرکب، بالفعل دارای اجزاء است و لذا با ذیمقراطیسی ها نمی تواند تفاوت کند چون ذیمقراطیسی ها می گویند بالفعل، واجد اجزاء است مصنف هم می گوید بالفعل، واجد اجزا است ولی مراد از اجزاء، اجزاء معنوی است نه اجزاء مقداری. اما وقتی جسم مرکب را منحل می کنیم و به ۴ عنصر بسیط می رسیم اجزاء معنوی نخواهیم داشت بلکه اجزاء مقداری داریم در اینجا اختلاف ذیمقراطیسی ها با حکیم شروع می شود. چون ذیمقراطیس می گوید همین جسم که بسیط می باشد دارای اجزاء مقداری است اما حکیم می گوید همین جسم که بسیط می باشد دارای اجزاء مقداری نیست مگر بالقوه. پس بین این دو گروه در مرکب اختلاف نیست بلکه در بسیط اختلاف است لذا جا دارد که این بحث را در اسطقسات مطرح کنیم.

ص: ۷۴۰

فرق بین قول ذیمقراطیس و حکیم: ذیمقراطیس و حکیم هر دو تقسیم وهمی و فرضی را قبول دارند و منتهی نمی کنند اما از دو جهت اختلاف دارند

اختلاف اول: حکیم می گوید اجزاء تفریقیه بالقوه اند اما ذیمقراطیس می گوید بالفعل اند.

اختلاف دوم: حکیم می گوید اگر بخواهی این جسم را تقسیم کنی باید اتصال را بهم بزنی اما ذیمقراطیس می گوید اگر بخواهی این جسم را تقسیم کنی اتصالی نبوده که بخواهی آن اتصال را بهم بزنی بلکه آن محل هایی که به ظاهر متصل به نظر می رسد تقسیم بر آنها وارد می شود انفصالی که در واقع وجود داشته در نزد حس هم موجود می شود.

اشکال اول بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال اول بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و اما مذهب المولفین للاجسام من غیر الاجسام فیجب ان نوضح بطلانه»(۱)

بیان کردیم در مساله ی حالت جسم در انقسامش، ۴ قول وجود داشت که قول اول، قول حکما بود و قول دوم قول نظام بود و قول سوم قول ذیمقراطیس بود قولدوم و سوم را بررسی کردیم اما قول چهارم قول جمهور متکلمین است که می خواهیم آن را بررسی کنیم.

بیان قول متکلمین: نظامی ها معتقد بودند که جسم مرکب از اجزاء است نه اجسام. متکلمین هم معتقدند که جسم مرکب از اجزاء است نه اجسام. لذا از این جهت با هم مشابه اند ولی نظامی ها این اجزاء را که تشکیل دهنده جسم اند بی نهایت می دانند اما جمهور متکلمین این اجزاء را که تشکیل دهنده جسم اند متناهی می دانند. فقط در قول مخالفین ذیمقراطیسی ها هستند که جسم را مرکب از اجسام می دانند.

ص: ۷۴۱

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۹، س۸ط ذوی القربی.

خلاصه اشکال اول: مصنف در ابتدا بیان می کند اشیایی که بخواهند با هم جمع شوند به چه صورت جمع می شوند. چند وجه برای جمع شدن آنها ارائه می دهد. سپس بحثی را که در اشیاء کرده بود در اجزاء می آورد و می گوید در اجزاء همین حالات تصور می شود و اجتماع اجزاء به یکی از این حالات است. سپس تمام حالات را رسیدگی می کنند و همه را هم باطل می کند. در پایان نتیجه می گیرد اجزائی در میان نیست که بخواهند به یکی از این انحاء جمع شوند.

بیان تفصیلی اشکال: انحائی که مصنف برای اجتماع اشیاء و بعدا برای اجتماع اجزاء تصویر می کنند ۴ تا است

۱ـ تتالی.

۲ـ تماس.

۳ـ تداخل.

۴ـ اتصال. در وقتی که قول نظامی ها را رد می کردیم این احتمالات را مطرح کردیم فقط تتالی را نگفتیم ولی الان تتالی را هم اضافه می کنیم.

معنای «تتالی»: در تتالی، بین اشیاء، می تواند فاصله باشد یعنی دو شیء را تالی یکدیگر می گویند اگر بین آنها چیز دیگر نباشد. لازم نیست که باهم تماس داشته باشند بلکه می توانند تماس داشته باشند و می توانند با هم تماس نداشته باشند. در هر دو حالت، تتالی صدق می کند.

معنای «تماس»: دو شی کنار هم قرار می گیرند و هرکدام از این دو چیز دارای طرف مخصوص به خودشان هستند که این طرفها با هم ملاقات می کنند.طرف مشترك ندارند بلکه طرف مخصوص دارند و طرف مخصوص این شیء با طرف مخصوص آن شی برخورد می کند. در این حالت تماس حاصل می شود.

ص: ۷۴۲

معنای «اتصال»: دو شـی که با هم متصل می شونـد طرف مشترک دارند و در طرف مشترک، ملاقات دارند نه اینکه این شـی، طرف مختص داشته باشد و آن شی هم طرف مختص داشته باشد بلکه یک طرف وجود دارد که مشترک بینهما است. اتصال، قویتر از تماس است.

معنای «تداخل»: دو شـی در یکدیگر تداخل می کنند به طوری که ملاقاتشان به طور کامل است یعنی ملاقات بالاسر است. اما در تماس و اتصال، ملاقاتِ بالاسر نیست و در تتالی ملاقات، شرط نیست می تواند ملاقات باشد و می تواند نباشد.

مصنف این ۴ قسم را به صورت منفصله حقیقیه بیان می کنـد تا بفهماند اقسام، این ۴ تـا است و اینطور وارد بحث می شود و می گویـد: یا بین این دو شـیء و دو جزء که می خواهنـد جمع شونـد بُعدی وجود دارد یا وجود ندارد. اگر بُعد وجود دارد به آن تتالی می گوینـد. و یا بُعد وجود ندارد و این به دو قسم تقسـیم می شود و می گوید این دو شـی یا ملاقات بالاسر دارند یا ملاقـات بالاسـر ندارنـد. اگر ملاقـات بالاسـر داشـتند تـداخل خواهـد بود امـا اگر ملاقـات بالاسـر نداشـتند یـا هر کـدام طرف مخصوص دارنـد و طرف مخصوصـشان بـا هم ملاقات می کننـد یا یک طرف مشترک دارنـد و ملاقات در آن طرف مشترک است.

حال باید هر کدام از این ۴ قسم را جداگانه بررسی کنیم.

توضیح عبارت

«و اما مذهب المولفین للاجسام من غیر الاجسام فیجب ان نوضح بطلانه»

ص: ۷۴۳

«للاجسام» و «من غیر الاجسام» متعلق به «مولفین» است یعنی مذهب کسانی که قائل به تالیف اجسام از غیر اجسام هستند «یعنی معتقدند که اجسام از اجزاء ترکیب می شوند نه از اجسام، بر خلاف ذیمقراطیسی ها که می گفتند اجسام از اجسام ترکیب می شدند» واجب است که ما بطلان این قول را توضیح بدهیم.

«فنقول ان هذه الاجزاء اذا اجتمعت فکان منها جسم»

«کان»، تامه است. اگر این اجزاء جمع شوند از این اجزاء، جسمی تحقق پیدا کند و وجود بگیرد

«فاما ان تجتمع علی سبیل تتال فقط»

یا فقط تتالی است یعنی فقط بین دو جزء فاصله است زیرا اگر بین دو جزء فاصله نباشد باز هم تتالی است ولی تتالی به همراه تماس خواهد بود یا تتالی به همراه اتصال است. اما لفظ «فقط» آورده تا بفهماند که فقط تتالی صدق کند و بقیه صدق نکند یعنی بین دو جزء فاصله باشد

«او علی سبیل تماس او علی سبیل تدخل او علی سبیل اتصال»

نسخه صحیح «تداخل» است

«اذا الاشیاء المجتمعه اما ان یکون بینها بعد اولا یکون»

حال که می خواهیم ۴ حالت را توضیح بدهد از بیان منفصله استفاده می کند و وقتی که می خواهد بیانِ منفصله کند، بحث را عام می کند و کاری به اجزاء ندارد بلکه به اشیاء می پردازد و می گوید اشیاء اگر بخواهند مجتمع شوند ۴ حالت پیدا می کنند بعد از اینکه بحث در اشیاء تمام شد می گوید اجزاء هم همینطورند و همین ۴ حالت را دارند.

ص: ۷۴۴

«اما ان یکون بینهما بعـد» اشاره به تتالی دارد. مصـنف این عبارت را دیگر توضـیح نمی دهد چون روشن است که تتالی است. اما عبارت «او لایکون» را توضیح می دهد و اقسامی برای آن بیان می کند.

«فان لم یکن بینها بعد فاما ان یکون تلاقیها بالاسر»

اگر بین اشیاء بُعد نباشد یا تلاقی این اشیاء بالاسر است یا لا بالاسر است و اگر بالاسر باشد تداخل است.

«فان کان بالاسر کانت مداخله علی ما اوضحنا»

اگر ملاقات بالاسر باشد تداخل است

«و ان کان لا بالاسر فاما ان یختص کلٌّ شیء به یلقی الاخر»

مراد از «کل» یعنی هر یک از اشیاء.

اگر ملاقـات، لاـ بالاسـر باشـد پس یا هر یک از این اشـیاء مختص به چیزی است «مثل طرف» که به وسـیله آن شـی «طرف» با دیگری ملاقات می کنـد. هر کـدام از اینها دارای طرف مخصوص اند و با همین طرف مخصوص با یکدیگر ملاقات می کنند که این، تماس است.

«او یکون ذلک الشیء مشترکا»

یا آن شـی که هر کدام به وسیله آن با دیگری ملاقات می کنند مشترک است و مختص به این یا آن نیست. یعنی حد مشترک بین آنها است که به آن اتصال می گویند.

«فان اختص فهو مماسه و ان کان مشترکا فهو اتصال»

اگر هر یک اختصاص داشـته باشـند به شـیئی که به وسـیله آن شـیئ مخصوص با هم ملاقات کنند این اجتماع دو شی و اشیاء، مماسه است و اگر آن چیزی که هر یک به وسیله آن چیز با دیگری ملاقات می کند مشترک باشد این اجتماع، اتصال است.

ص: ۷۴۵

پس اجتماع ۴ قسم شد در صورتی که اجسامِ مجتمع را ملاحظه کنیم اما اگر اجزاء مجتمعه را ملاحظه کنیم بار هم همین ۴ قسم را داریم که این را با عبارت «و کذلک هذه...» بیان می کند.

«و کذلک هذه الاجزاء اذا اجتمعت لم یخل اجتماعها من احد هذه الوجوه»

همچنین این اجزایی که می خواهند جسم را تشکیل بدهند اگر بخواهند با هم جمع بشوند اجتماعشان از یکی از این چهار وجه خالی نیست یا تتالی است یا تماس است یا تداخل است یا اتصال است.

صفحه ۱۸۹ سطر ۱۳ قوله «فان اجتمعت»

مصنف از اینجا می خواهد به تک تک این ۴ احتمال رسیدگی کند. مصنف ابتدا تتالی را باطل می کند و می فرماید: ما جسم را در حس خودمان متصل می بینیم و مورد توافق همه است. اختلاف این است که در واقع آیا متصل است یا خیر؟ در حالی که اگر اجزاء با هم به صورت تتالی مرتبط شوند و بین آنها بُعد باشد شکاف بین جسم پیدا می شود چون بین اجزاء فاصله است و اگر فاصله زیاد باشد کاملا این درزها مشهودند و جسم، متصل به نظر نمی رسد در حالی که ما خلاف این مطلب را می بینیم هیچ وقت ما در جسم متصل، درز پیدا نمی کنیم.

توضیح عبارت

«فان اجتمعت علی التتالی فقط لم تحدث منها الاجسام المتصله فی الحس و کلامنا فیها»

«فقط» یعنی فقط تتالی است و تماس و اتصال نباشد.

اگر این اجزاء به صورت تتالی فقط جمع شوند از این اجزاء، اجسامِ متصله در حس حادث نمی شود در حالی که کلام ما در اجسامی است که متصل در حس هستند.

ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

«و اذا اجتمعت علی اتصال او تماس فکل واحد منها ینقسم»(۱)

نکته مربوط به مباحث گذشته:

در صفحه ۱۸۴ سطر ۵ اقوال در مساله را نقل کردیم که در آنجا سه قول گفته شد ولی ما الان به ۴ قول اشاره می کنیم. سوال این است که این ۴ قول از این عبارت چگونه بدست می آید عبارت «فمنهم من جعل لها تالیفا من اجزاء لا تتجزا البته و جعل کل جسم متضمنا لعده منها متناهیه» اشاره به قولی دارد که اجسام را مرکب از اجزاء لا تتجزاءِ متناهی می دانند. کلمه «اجزاء» اعم از اجسام است یعنی شامل اجسام هم می شود. آن اجزاء میتواند اجسام باشد و می تواند اجسام نباشد. این قول، قول متکلمین و ذیمقراطیسیها است چون شرط کرده که لا تتجزا و متناهی باشد. متکلمین و ذیمقراطیسی ها در این مساله شریکند اما ذیمقراطیس می گوید این اجزاء جسم است ولی متکلمین می گویند این اجزاء، جسم نیست. در این قول لفظ «البته» آمده که مراد از آن فقط تقسیم فکی است یعنی تقسیم فکی نمی شود اما تقسیم وهمی و فرضی بنابر قول ذیمقراطیسی ها می شود و بنابر قول جمهور متکلمین نمی شود.

ص: ۷۴۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۸۹، س۱۴،ط ذوی القربی.

قول سوم با عبارت «و منهم من جعل الجسم مولفا من اجزاء لا نهایه لها» اشاره به قول نظام دارد که جسم را مرکب از اجزاء بی نهایت می داند ولی قید «لا تتجزا» را مصنف در عبارت نیاورده. چون نظام جسم را «لا تتجزا» نمی داند بلکه می گوید تجزیه جسم همینطور ادامه پیدا می کند تا بی نهایت.

قول چهارم که قول حکما است با عبارت «و منهم من جعل کل جسم اما متناهی الاجزاء...» بیان می کند.

البته در صفحه ۱۸۴ سطر ۱۵ قول متکلمین و ذیمقراطیسی ها را تفصیل می دهد و می فرماید«فمنهم من یجعل تلک الاجزاء اجساما فی انفسها» که قول ذیمقراطیس است و «منهم من یجعلها... اقطار و ابعاد» قول متکلمین است.

بحث امروز: خواستیم قول جمهور متکلمین را رد کنیم.

قول جمهور متکلمین: جسم مرکب از اجزاء لا تتجزا متناهی است و این اجزاء جسم نیستند.

اشکال اول: به ترکیب جسم توجه می کنیم وبعداً به تحلیل و تجزیه جسم می پردازیم. بحث متکلمین درتجزیه بود و می گفتند جسم را می توان تجزیه به اجزاء متناهی لا-تتجزا کرد. ما به ترکیب جسم می پردازیم چون تجزیه و ترکیب مقابل هم هستند اگر چیزی بتواند تجزیه شود دوباره آن اجزاءِ حاصل می توانند ترکیب شوند. یا اگر اجزایی ترکیب شدند دوباره می توانند تجزیه شوند. تجزیه و ترکیب متعاکس اند لذا اگر بتوانیم حکمی را در ترکیب، تکمیل کنیم یا باطل کنیم در تجزیه هم می توانیم آن حکم را تکمیل کنیم یا باطل کنیم. ما در این اشکالی که می کنیم به ترکیب جسم می پردازیم بعدا از ترکیب بر می گردیم و تجزیه را ملاحظه می کنیم در ترکیب، اشکال وارد می شود پس در تجزیه هم اشکال وارد می شود.

ص: ۷۴۸

اشکالی که در ترکیب جسم داریم این است که این اجزایی که الان حاصل اند اگر بخواهند ترکیب بشوند و کنارهم قرار بگیرند چگونه جمع می شوند؟

گفتیم به یکی از ۴ صورت است: ۱ _ تتالی

۲ _ اتصال

۳ _ تماس

۴ _ تداخل .

حکم تتالی: حکم آن را بحث کردیم و گفتیم ترکیب اجزا به نحو تتالی نیست.

حکم اتصال و تماس: حکم این دو را با هم بیان می کنیم چون فرق زیادی بین اتصال و تماس وجود ندارد. اگر دو جزء، طرف داشتند و طرف آنها با هم ارتباط پیدا کرد به آن، تماس می گوییم ولی اگر یک طرف مشترک داشتند و از طریق آن طرف مشترک به همدیگر مرتبط بودند به آن اتصال می گوییم.

مصنف اینگونه وارد می شود و می فرماید این اجزایی که می خواهند به هم متصل شوند و با هم تماس پیدا کنند بعضی از آنها مشغول اند و بعضی فارغ اند (اینها در فرض اتصال گفته می شود) و بعضی از آنها ممسوس اند و بعضی خالی اند (اینها در فرض تماس گفته می شود). دو جزء را ملاحظه کنید حال این دو جزء را به هم تماس بدهید در اینصورت یک طرف از این دو جسم، ممسوس است ولی ۵ طرف این دو جزء خالی است. از (زیرا فرض می کنیم هر جزئی، ۶ طرف دارد مثل مکعب) یا دو جزء را پیدا کنید و به همدیگر اتصال بدهید. یک طرفِ این دو جسم، مشغول است و ۵ طرف دیگر فارغ است. هر کدام از این اجزاء را که ملاحظه کنید می توانید مشغول قرار بدهید و می توانید فارغ قرار بدهید و میتوانید بعضی از آنها را مشغول قرار بدهید و بعضی از آنها را فارغ قرار بدهید یا می توانید بعضی از آنها را ممسوس قرار بدهید و بعضی از آنها را خالی قرار بدهید. مصنف می فرماید این مطلب را در گذشته بیان کردیم که در اوائل فصل دوم صفحه ۱۷۹ توضیح داده شد.

ص: ۷۴۹

در همین جا نتیجه مطلوب گرفته می شود. زیرا اگر توانستیم برای این شیء، ۶ جهت درست کنیم و۵ جهت آن را فارغ کردیم و یک جهت مشغول شد معلوم می شود که این شیء، تقسیم می شود. چرا شما«متکلمین» می گویید این جزء، لایتجزا است.

پس سه مطلوب در اینجا است:

۱ _ جسم مرکب از اجزاء منفصله است که بالفعل، منفصل اند ولی بالحس متصل دیده می شوند.

۲ _ این اجزاء بالفعل، متناهی اند.

۳ _ این اجزاء، لا تتجزا هستند.

اشکال اول بر مطلب سوم است زیرا بیان کردیم که این اجزاء تجزیه می شوند، مصنف می توانست همین جا مطلب را تمام کند و اشکال را ادامه ندهد ولی اشکال را ادامه می دهد و می فرماید حال که معلوم شد این اجزاء می توانند مشغول و فارغ باشند ما اینجنین فرض می کنیم: جز اول را با جزء دوم تماس یا اتصال دادیم و قسمتی از جزء اول به وسیله جزء دوم. اشغال شد سپس جزء سوم را می آوریم جزء سوم باید به قسمت فارق متصل یا مماس شود. اگر ما جزء سوم را بخواهیم به جزء اول وصل کنیم به جایی که جزء دوم به جزء اول وصل شده نمی توانیم وصل کنیم چون جزء دوم، آن جا را پر کرده به صورتی که اگر جزء سوم بیاید نمی تواند با جزء اول تماس بگیرد و اتصال برقرار کند زیرا جزء دوم، مانع است.

ص: ۷۵۰

در این صورت می گوییم جزء دوم تقسیم می شود زیرا بخشی از آن جزء اول را اشغال کرده و بخش دیگرش، جزء سوم را اشغال کرده پس معلوم می شود که جزء دوم، دو بخش داشته است. به همین صورت جزء اول را هم دو بخش میکنیم و آن را وسطِ دو جزء قرار میدهیم و آن را به دو بخش می کنیم. هکذا جزء سوم و چهارم و ... را تقسیم می کنیم.

توضیح عبارت

«و اذا اجتمعت عل اتصال او تماس»

اگر این اجزاء به نحو اتصال یا تماس جمع شوند.

«فکل واحد منها ینقسم الی مشغول و فارغ و ممسوس و خال عل نحو ما شرحنا فی الفصول السابقه»

هر یک از اجزاء تقسیم می شود به مشغول و فارغ «در وقتی که ارتباطشان به نحو اتصال باشد» و تقسیم می شود به ممسوس و خالی در وقتی که ارتباطشان به نحو تماس باشد». بر نحو آنچه ما در فصل دوم در صفحه ۱۷۹ شرح دادیم.

«و یجب ان لم یتداخل ان یکون اذا لقی واحد منها واحد فجاء ثالث ملاق لاحدهما»

نسخه صحیح «اذا لقی» است.

اگر جزء اول و جزء دوم با هم تداخل کنند جزء سوم با جزء اول تماس می گیرد و مرتبط می شود. «حال یا به نحو تداخل یا به نحو تماس» همانطورکه می توانست با جزء دوم تماس بگیرد اما اگر تداخل نکردند و جزء اول با جزء دوم تماس گرفته در این صورت جزء سوم با جزء اول نمیتواند تماس بگیرد زیرا جزء دوم، واسطه شده.

ص: ۷۵۱

ترجمه:اگر این اجزاء تداخل نکنند واجب است که اگر یکی از این اجزاء با جزء دیگری ملاقات کرد «در این صورت دو جزء داریم» جزء سومی آمد که می خواست با یکی از این دو جزء ملاقات کند «یعنی می خواست با جزء اول ملاقات کند نه با دومی، زیرا با جزء دومی می تواند ملاقات کند»

«و ان یکون محجوبا عن ملاقیه الآخر بتوسط هذا الملاقی»

درنسخه خطی «ملاقاه الآخر» آمده که راحت تر معنی می شود.

«ان یکون محجوبا» خبر برای «ان یکون اذا القی» است و «ان یکون اذا القی» فاعل برای «یجب» بود. ترجمه عبارت اینگونه می شود: اگر تداخلی نباشد واجب است بعد از اینگونه ملاقاتی که واقع می شود جزء سوم محجوب باشد از ملاقات اولی به خاطر این ملاقی «یعنی به خاطر جزء دوم»

ضمیر در ان لم «یتداخل» و «ان یکون» به «کل واحد» بر می گردد.

«فیکون کلٌّ قد نال بالملاقاه من ذاته ما لم ینله الآخر»

مراد از «کل» یعنی «کل واحد من الاجزاء الثلاثه که فرض کردیم»

هر کدام از این اجزاء ثلاثه به توسط ملاقاتی که پیدا کرده، رسیده است از خودش به چیزی که دیگری نرسیده است. یعنی جزء اول رسیده به بخش اول از جزء دوم، و جزء سومی به بخش اول از جزء دوم نرسیده بلکه به بخش دوم از جزء دوم رسیده است. خود جزء دومی، بخشی از جزء اول را اشغال کرده و بخشی از جزء سومی را اشغال کرده.

ص: ۷۵۲

«و هذا بين بنفسه»

این مطلب، واضح است و احتیاج به استدلال ندارد.

«فیکون المتوسط منقسما»

اگر چنین وضعی اتفاق بیفتد لازمه اش این است که متوسط، منقسم شود یعنی جزئی که در وسط قرار گرفته « یعنی جزء دوم» منقسم می شود و دو بخش پیدا می کند که یک بخش آن، ملاقات با جزء اولی می کند و یک بخشش با جزء سومی ملاقات پیدا می کند در این صورت اجزائی پیدا کردیم که یتجزی است.

ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین ۹۲/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ــ ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین

۲ــ اشکال دوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

«و ان کانت الملاقاه بالاسر کانت مداخله»(۱)

مذهب متکلمین: جسم می تواند تجزیه به اجزائی شود که آن اجزاء جسم نیستند.

اشکال اول: اگر این اجزاء جسم نیستند در وقتی که کنار هم جمع می شوند و جسم را تشکیل می دهند به چهار نحوه است:

۱ــ به نحو تتالی باشد.

۲ــ به نحو تماس باشد.

۳ــ به نحو اتصال باشد.

۴ــ به نحو تداخل باشد.

بیان حکم قسم چهارم:

تعریف تداخل: دو چیز در یکدیگر وارد شوند به طوری که هیچ اضافه حجمی حاصل نشود. یعنی مجموعه این اجزا متداخله بمنزله یک جزء اند اگر چنین باشد محذورش این است که ما جسم نداشته باشیم چون شما می گویید این اجزاء هیچکدام جسم نیستند و وقتی کنار یکدیگر جمع می شوند همان حال اول خودشان را دارند و اندازه آنها تغییر نمی کند پس تبدیل به جسم نمی شوند بنابراین چگونه جسم را در عالم خارج پیدا می کنید؟

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۸۹، س۱۷،ط ذوی القربی.

اگر قبول کنید که جسمی در خارج نداریم تجزیه جسم هم نخواهیم داشت به عبارت دیگر اگر قبول کنید که جسم از اجزاء تشکیل نمی شود از انحلال جسم هم نباید به این اجزاء برسید پس قول شما که می گوید از انحلال اجسام به جزئی که جسم نیست می رسیم باطل است.

توضیح عبارت

«و ان کانت الملاقاه بالاسر کانت مداخله»

اگر ملاقات این اجزاء با یکدیگر، ملاقات بالاسر باشد «یعنی به طور کامل با هم ملاقات کنند» این ملاقات به نحو مداخله است «اگر ـ کانت ـ را ناقصه بگیریم». اما اگر ـ کانت ـ را تامه بگیریم اینگونه معنی می کنیم «که اگر ملاقات، بالاسر باشد، ملاقات محقق می شود.

«فلا یزداد باجتماعها قدر»

با اجتماع اجزاء، قدری اضافه نمی شود بلکه همان قدر اولیه که برای جز اول بود برای اجزاء بعدی هم حاصل می شود یعنی اجزاء بعدی که بیایند چیزی بر جزء قبلی اضافه نمی کنند

مراد از قدر، حجم است یعنی اصلا اندازه درست نمی شود و در نتیجه جسم هم درست نمی شود.

«فتکون کلما اجتمعت کالواحد الذی لا طول له و لاعرض و لا عمق»

ضمیر در «تکون» به «اجزاء» برمی گردد و خبر آن، «کالواحد» است. «الذی» صفت «واحد» است.

ترجمه: این اجزاء هر چقدر هم که جمع شوند مثل یک جزء است «تمام اجزاء را هم اگر جمع کنید مثل این است که یک جزء دارید، جزء واحدی که طول و عرض و عمق ندارد و در نتیجه جسم نیست پس اجزاء هم اگر جمع شوند چیزی حاصل می شود که طول و عرض و عمق ندارد لذا جسم نیست یعنی از تالیف این اجزاء کثیره نمی توان جسم را درست کرد.

ص: ۷۵۴

«فاذ كانت هذه الاجزاء التی لم تتجزا لا تجتمع اجتماعا یتالف به منها جسم فالجسم اذن غیر منتقص الیها»

ضمیر «به» به «اجتماع» و ضمیر «منها» و «الیها» به «اجزاء» برمی گردد.

این عبارت می توانـد مربوط به تمام مطالب گذشـته باشـد و می توانـد مربوط به فرض اخیر باشد که اجزاء با هم تداخل کنند. ظاهر این است که اگر به فرض اخیر مرتبط شود بهتر است.

بعـد از اینکه مصـنف ثابت می کنـد جسم از این اجزا متداخله تشـکیل نمی شود بیان می کند که جسم هم به این اجزاء متحل نمی شود.

محـذور اجتماع به نحو تتالی را بیان کرد لذا لازم نیست دوباره محذور دیگری برای تتالی بگوید. هکذا محذور اجتماع به نحو اتصال و تماس را بیان کرد لـذا لازم نیست دوباره محـذور دیگری ذکر کنـد محذور تداخل را بیان کرده و با این عبارت «فاذا کانت...» این محذور را ادامه می دهد لذا اگر این عبارت دنباله محذور تداخل باشد بهتر است. یعنی اینطور می گوییم که اگر این اجزاء با تداخلشان نتوانستند اجسام درست کنند. اجسام هم با انقسامشان نمی توانند به اجزاء برسند پس این که گفتید اگر اجسام را تقسیم کنیم به این اجزاء می رسیم حرف باطلی است.

ترجمه: اگر این اجزائی که تجزی نمی شونـد نتواننـد جمع شونـد به نحو اجتمـاعی که تـالیف شود به این اجتمـاع از این اجزاء جسـمی «اجتمـاعی کـه از تالیفشـان جسـم درسـت نمی شـود».پس جسم در این هنگـام منتقص به این اجزاء نیست. «منتقص به معنـای منقسم است. چون جسم وقـتی تقسـیم می شود از حـد اولیه اش نـاقص می شود و کم می گردد لـذا از انقسـام تعـبیر به منتقص می کند».

«فاذن لیس تنتهی قسمه الاجسام الی اجزاء لا یمکن ان تنقسم نوعا من القسمه»

«فاذن»: حال که انتقاص بین اجزاء ممکن نیست انقسام به این اجزاء هم ممکن نیست.

ترجمه: در این هنگام منتهی نمی شود قسمت اجسام به اجزایی که نتوانند به هیچ وجه قسمت شوند «چنانچه نظر متکلمین همین است که می گویند جسم منقسم و منحل به اجزائی می شود که آن اجزاء هیچ نوع قسمتی را قبول نمی کند. نه تنها قسمت فکی بلکه قسمت وهمی و فرضی را هم قبول نمی کند».

«و کذلک سائر المقادیر اعنی السطوح و الخلوط»

این عبارت عطف بر «الاجسام» است. یعنی «فاذن لیس قسمه سائر المقادیر الی اجزاء لا ـ یمکن ان تنقسم» یعنی همانطور که اجسام به هیچ وجه قسمت نمی شوند سائر مقادیر هم به چنین اجزای قسمت نمی شود».

مراد از سائر مقادیر، سطح و خط است یعنی اگر سطح را هم تقسیم کنید به آن اجزاء لایتجزی نباید برسید هکذا اگر خط را هم تقسیم کنید به آن اجزاء لایتجزی نباید برسید. همانطور که جسم را تقسیم کردید به اجزاء لا یتجزی نرسیدید.

خلاصه اشکال اول: گفتیم جسم اگر از این اجزاء تشکیل شده باشد از اجتماع این اجزاء تشکیل شده اگر اجتماع به نحو تتالی باشد جسم متصل نداریم در حالی که جسم متصل را در بیرون می بینیم. اگر اجتماع به نحو اتصال و تماس ترکیب شده باشد لازم می آید که همه این اجزاء قابل قسمت باشند چون آنها را در وسط قرار می دهیم و وسط، قسمت می شود. پس تمام اینها قسمت می شوند در حالی که شما گفتید اینها قسمت نمی شود. اگر اجتماع به نحو تداخل باشد لازم می آید که تمام اجزاء را اگر کنار هم جمع کنیم مثل این است که یک جزء داشته باشیم و هیچ وقت به جسم نرسیم و اگر به جسم نرسیدیم بر اثر تقسیم جسم هم به این اجزاء نخواهیم رسید.

ص: ۷۵۶

صفحه ۱۹۰ سطر ۴ قوله «و ای عاقل»

اشکال دوم: در این اشکال، سطح را بیان می کند و ثابت می کند که سطح نمی تواند مرکب از اجزاء لایتجزی باشد و اگر ثابت شد که سطح نمی تواند مرکب باشد خط هم که پایین تر از سطح است نمی تواند مرکب باشد جسم هم که بالاتر از سطح اس نمی تواند مرکب باشد. یعنی بحث را ا ابتدا در سطح می برد و بعدا در جسم و خط هم نتیجه می گیرد.

بیان اشکال: اگر سطح از اجزاء لایتجزی ترکیب شود این اجزاء لایتجزی زیر و روی ندارند و الا اگر زیر و روی داشته باشند تجزّی حاصل می شود یعنی یک جزء آن، زیر می شود و یک جزء آن، روی آن قرار می گیرد ولو تجزّی فکی نشود اما تجزی وهمی می شود یعنی لازم می آید که اگر یک صفحه و سطح به وسیله خورشید روشن شود آن طرف صفحه هم با همین روشنی خورشید روشن شود و هیچ وقت آن طرف صفحه تاریک نباشد در حالی که اگر صفحه ای را به سمت خورشید بگیرید یک طرفش روشن است و طرف دیگرش خاموش و تاریک است در این صورت، روشن می شود که این صفحه از اجزایی تشکیل شدند که این اجزاء زیر و روی دارند که روی آنها به واسطه خورشید روشن است اما زیر آنها روشن نیست.

خلاصه اشکال دوم: اگر سطح، مرکب از اجزاء لایتجزی باشد لازم می آید سطحی که مقابل خورشید گرفته می شود هر دو طرفش روشن باشد و سطحی که مقابل چشم ما قرار گرفته، هر دو طرفش دیده شود. و تالی باطل است «اینکه هر دو طرف سطح را با یک نظر ببینیم یا با یک تابش خورشید هر دو طرف سطح روشن باشد باطل است پس مقدم هم باطل است یعنی سطح، مرکب از اجزاء لایتجزی نیست» وقتی سطح مرکب از اجزاء لایتجزی نبود خط و جسم هم مرکب نیست. پس ترکیب از اجزاء لایتجزی باطل است.

ص: ۷۵۷

توضیح عبارت

«و ای عاقل یرخص فی ان نقول»

«ای»، استفهام انکاری است و به معنای نفی است «یرخص» را به صورت معلوم می خوانیم و اینگونه معنی می کنیم: چه عاقلی اجازه می دهد که ما چنین بگوییم.

«ان صفحه من اجزاء لاتتجزا اضاءت علیها الشمس او عرض لها حال من جهه»

مراد از «صفحه»، سطح است.

ترجمه: صفحه ای که از اجزاء لاتتجزا تشکیل شده خورشید بر او وارد شده یا حالتی بر او عارض شده «مثلا رنگ سفیدی روی آن کشیدیم».

«من جهه» : متعلق به «اضاءت» و «عرض» است یعنی از یک طرف نور بر آن تابیده.

یا از یک طرف، حالتی مثل سفیدی بر آن عارض شده.

«فیجب ان تکون الجهه الاخری بتلک الحال»

هیچ عاقلی اجازه نمی دهد که در چنین صفحه ای بگوییم: واجب است که طرف دیگرش هم به همان حال باشد «یعنی با نور خورشید روشن باشد یا با آن سفیدی که این طرف صفحه رنگ شده طرف دیگرش هم رنگ شود».

«او نقول: ان الصفیحه لیس لها فی نفسها وجهان»

این عبارت عطف بر «او نقول» در سطر ۴ است و در نسخه ای به جای، آن، «یقولون» است که از دو جهت مشکل دارد:

۱ـ هماهنگ با عبارت قبلی نیست ۲ـ نون باید حذف شود چون «ان» ناصبه بر آن داخل شده

. مصنف با این عبارت، اشکال را با عبارت دیگر بیان می کنند.

ترجمه: چه عاقلی اجازه می دهد به ما که این چنین بگوییم: یک صفحه فی نفسها دو طرف ندارد. «ممکن است بگویند صفحه عمق ندارد ولی نمی توان گفت صفحه، دو طرف ندارد».

ص: ۷۵۸

«بل الضوء علی ما هو وجه الصفیحه»

نسخه صحیح «علی کل ما هو» است. کلمه «الضوء» مبتدی است و «علی کل ما... »خبر است.

ترجمه: بلکه نوری که از خورشید تابیده بر تمام آن وجه صفحه است یعنی فقط یک وجه و یک طرف دارد که نور بر همین یک وجه و طرف می تابد.

«و الوجه الذی لایلی الشمس هو ذلک الوجه بعینه»

«الوجه» مبتدی است و «هو ذلک الوجه بعینه» خبر است.

ترجمه: چگونه می توانیم بگوییم آن طرفی که به سمت شمس گرفته نشده و پشت سطح به حساب می آِید همان وجهی است که بعینه به سمت خورشید گرفته شده.

«فانه اذا اُبصر هذا الوجه فقد ابصر ذلک»

نسخه صحیح «و انه» است.

این عبارت، بیان دیگر است. تا الان مصنف فرمود نور از این طرف تابید و آن طرف روشن بشود حال می گوید: ما این طرف را می بینیم، آن طرف را هم ببینیم. یعنی ما که به سمت این سطح می ایستیم ممکن است بگوییم روی سطح را دیدیم و با دیدن روی سطح، پشت سطح را هم ببینیم. در حالی که این چنین نیست زیرا روی سطح دیده می شود اما پشت سطح دیده نمی شود.

ترجمه: چه عاقلی اجازه می دهد که بگوییم شان این است که اگر این طرف این سطح دیده شد آن طرف این سطح هم دیده شد. «یعنی با یک دیدن، هر دو طرف سطح دیده شود»

ص: ۷۵۹

.

«اذ هذا و ذلک واحدا»

نسخه صحیح «واحدٌ» است.

ترجمه: چون این طرف سطح و آن طرف سطح، یکی است «وقتی این طرف و آن طرف سطح، یکی است باید با یک نظر، هر دو طرف را ببینیم».

«و لیس ههنا هذا و ذاک»

مصنف، مطلب را با عبارات مختلف تکرار می کند.

«ههنا»: مراد سطح واحد است.

ترجمه: در سطح واحد، این طرف و آن طرف را نداریم.

«فیکون الواقف من جهه من الصفیحه یری الصفیحه مضیئه من الجهه الاخری»

نتیجه این می شود که اگر کسی در یک طرف سطح ایستاده باشد. با یک دیدن، هر دو طرف سطح را ببیند و اگر سطحی از یک طرف روشن است این واقف هر دو طرف را ببینید.

ترجمه: شخصی که در یک طرف این سطح ایستاده باید این صفحه را ببیند که از طرف دیگر هم روشن شده.

اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و قد یجب من وجود الاجزاء الذی لا تتجزاء ان لا تکون دائره»(۱)

قول متکلمین: جسم مرکب از اجزایی است که این اجزاء سه صفت دارند:

۱ ـ لا یتجزی هستند.

۲ ـ جسم نیستند.

۳ ـ متناهی اند.

اگر هر کدام از این سه صفت را رد کنیم قول متکلمین باطل می شود.

ص: ۷۶۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص ۱۹۰، س۸، ط ذوی القربی.

اشکال اول و دوم: بیان کردم تقسیم به اجزاء لا یتجزی ممکن نیست و جزء لا یتجزی نداریم.

اشکال سوم: در این اشکال بیان می شود که اگر جزء لا یتجزی داشته باشیم «و به تعبیر دیگر اگر قول متکلمین حق باشد» لازم می آید دایره و مثلث قائم الزاویه و بسیاری از اشکال را نداشته باشیم. مصنف ابتدا بیان می کنند که چگونه لازم می آید دایره نداشته باشیم سپس بیان می کنند که چگونه لازم می آید مثلث قائم الزاویه نداشته باشیم. اما اینکه چگونه لازم می آید که کثیری از اَشکال را نداشته باشیم توضیح نمی دهند ولی ما بعدا آن را توضیح می دهیم.

به طور کلی بنابر قول متکلمین لازم می آید که جسم نداشته باشیم زیرا متکلمین، اجزاء را لا یتجزی می گیرند و اجزاء لا یتجزی هر چقدر کنار یکدیگر جمع شوند جسم را تشکیل نمی دهند. البته در صورتی که به نحو مماسه جمع شوند جسم تشکیل می شود ولی این خلاف فرض است چون دو جزء اگر بتوانند تماس بر قرار کنند یعنی قسمتی از خودشان را تماس بدهند و قسمتی را فارغ بگذارند این دو جزء باید تقسیم شوند. پس دو قسمت پیدا می کنند و تقسیم می شوند در حالی که فرض بر این است که تقسیم نمی شوند پس حتما اجتماع اینها به نحو تداخل خواهد بود و وقتی اجتماع به نحو تداخل باشد جسمی تشکیل نمی شود پس بنابر قول اینها هیچ جسمی نباید تشکیل شود. حال اگر جسم تشکیل شد و از آن اِشکال صرف نظر کردیم می گوییم کثیری از اَشکال تشکیل نمی شوند؟ چرا مصنف تعبیر به اینکه «کثیری از اشکال، حاصل نمی شود» کرد؟ کلمه «کثیر» نشان می دهد که بعضی اشکال ممکن است حاصل شود.

ص: ۷۶۱

از شکل هایی که می توان تشکیل داد و خود متکلمین هم به وجود آن اعتراف دارند و ما هم در ضمن ادله خودمان، آن ادله را بیان می کنیم و آنها را ملزم به نظر خودمان می کنیم، مربع و مستطیل و مکعب است. اما بحث در دایره و کره و مثلث قائم الزاویه واسطوانه و هرم و مخروط است که این شکل ها تشکیل نمی شوند چون در آنها دایره و مثلث قائم الزاویه بکار رفته است. مثلا مخروط، مثلث قائم الزاویه است که وتر این مثلث را به دور خودش چرخاندیم و مخروط بدست آمده است.

توضیح عبارت

«و قد یجب من وجود الاجزاء الذی لا تتجزاء ان لا تکون دائره و لا مثلث قائم الزاویه و لا کثیر من الاشکال»

«لا تکون» تامه است.

ترجمه: از وجود اجزاء لا تتجزاء که متکلمین معتقدند لازم می آید که دایره تحقق پیدا نکند، و مثلث قائم الزاویه تحقق پیدا نکند و کثیری از اشکال تحقق پیدا نکند.

مصنف چرا تعبیر به «قد یجب» کرد؟ یعنی چرا از لفظ «قد» استفاده کرد؟ معلوم می شود که راه فراری برای متکلمین وجود دارد که می توانند با همین قولی که اختیار کردند دایره را درست کنند مصنف با قول متکلمین دایره را درست می کند. لفظ «قد» اشاره به مطلبی دارد که در الهیات شفا گفته است.

صفحه ۱۹۰ سطر ۹ قوله «اذا الدائره»

بیان اینکه بنابر قول متلکمین، دایره وجود نمی گیرد:

ص: ۷۶۲

توضیح: دایره عبارتست از یک سطح که به توسط خط مدورِ به هم بسته شده و وصل گردیده، ایجاد می شود اگر آن خط منحنی را نبندید، دایره تشکیل نمی شود بلکه نیم دایره یا کوچکتر از آن تشکیل می شود که از آن تعبیر به قوس می کنند. خطی که دایره را تشکیل می دهد طوق می نامند و آن سطح که به وسیله این طوق احاطه شده دایره می گویند. به آن خطی که این سطح را احاطه کرده دایره نمی گویند.

اگر در درون این دایره، دایره دیگری رسم کنید. طوق جدید حاصل می شود لذا بین خط محیط و نقطه مرکز دایره می توان طوق های زیادی بوجود آورده. هر طوقی را که بزرگتر است محیط یا طوقِ خارج می نامند و هر طوقی را کوچکتر است محاط یا طوقِ داخل می نامند. لازم نیست از آن دایره ای که در ابتدا رسم کردیم یک طوقِ بیرون از دایره بکشیم تا به آن، طوقِ خارج بگویند و یک طوق درون آن دایره بکشیم تا به آن، طوق داخل بگویند بلکه در همان دایره ای که ترسیم شده می توان طوق هایی به وجود آورد که هر طوق بالا-یی نسبت به طوق پایینی، خارج و محیط است و هر طوق پایینی نسبت به طوق بالایی، داخل و است. لذا در یک دایره می توان طوق های کثیری که بعضی از آنها داخل و بعضی خارج اند پیدا کنید حتی بعضی از طوق ها نسبت به بالایی، طوق خارج هستند و نسبت به پایینی، طوق داخل هستند یعنی می توانند هر دو وصف را بگیرند اما به اولین طوق فقط طوق خارج می گوییم و طوق داخل نمی توانیم بگوییم، آخرین طوق هم که به نقطه مرکز می چسبد را طوق داخل می گوییم و نمی توان به آن طوق خارج گفت اما بقیه طوق ها که بین طوق مرکز و محیط دایره قرار گرفتند، هم متصف به طوق داخل و هم متصف به طوق خارج می شوند.

این طوق ها بنابر نظر متکلمین از اجزاء لا یتجزی تشکیل شدند چون طوق، خط است و خط بنابر متکلمین از اجزاء لا یتجزی تشکیل می شود پس مجموعه دایره «یعنی کل این سطح» از اجزاء لا یتجزی تشکیل می شود حال باید دو جزء دو جزء ترکیب کنیم تا دایره تشکیل شود. در ترکیب کردن دو حالت اتفاق می افتد زیرا ما یک جزء از طوق بالا و یک جزء از طوق پایین لحاظ می کنیم «فرقی نمی کند که بگویی طوق بالا با طوق پایین ترکیب شود یا به عبارت دقیق تر بگویی جزئی از طوق بالا با جزئی از طوق پایین ترکیب شود » که می خواهند ترکیب شوند و اجتماع پیدا کنند. طوق بالا دارای محدب و مقعر است یعنی جزئی که در این طوق بکار رفته ظاهر «محدب» و باطن «مقعر» دارد. این دو طوق وقتی روی هم قرار می گیرند باطِن جزء بالایی با ظاهر جزء پاینی تماس پیدا می کند به عبارت دیگر، باطن جزء خارجی با ظاهر جزء داخلی تماس پیدا می کند در این صورت دو فرض اتفاق می افتد:

فرض اول: وقتی باطن جزء طوق بالایی به ظاهر جزء طوق پایینی می چسبد ظاهر جزء طوق بالایی به ظاهر جزء طوق پایینی می چسبد. باطن جزء طوق بالایی به باطن جزء طوق پایین می چسبد.

فرض دوم: باطن جزء طوق بالایی به ظاهر جزء طوق پایینی می چسبد و ظاهر جزء طوق بالایی رها است و باطن جزء طوق پایینی هم رها است.

حکم فرض دوم: اگر حالت دوم را بگویید در این صورت می گوییم لازم می آید که جزء طوق بالایی، ظاهر و باطن داشته باشد و جزء طوق پایینی هم، ظاهر و باطن داشته باشد پس هر کدام از این دو جزء دارای دو بخش هستند و این، خلاف فرضِ خود متکلمین است چون متکلمین معتقدند اجزاء لا یتجزی، دو بخش ندارند. ظاهر و باطن ندارند.

حکم فرض اول: بگوییم دو جزء، ظاهر و باطن ندارند یعنی وقتی باطنِ جزءِ طوق بالایی با ظاهر جزء طوق پایینی تماس پیدا می کند، ظاهر جزء طوق بالایی هم با ظاهر جزء طوق پایینی هم تماس پیدا می کند و باطن جزء طوق بالایی هم با باطن جزء طوق پایینی هم تماس پیدا می کند . یعنی ظاهر و باطنِ جزء طوق بالایی با ظاهر و باطن جزء طوق پایینی تماس پیدا می کند در نتیجه بالا و پایین نخواهیم داشت زیرا در یکدیگر تداخل کردند و یکی شدند. یعنی ملاقات بالاسر می کنند در اینصورت طوق بالاـ با طوق پایین ادغام می شود و طوق پایین با طوق پایین تر از خودش ادغام می شود تا به مرکز دایره برسی در اینصورت لازم می آید به جای اینکه یک دایره داشته باشیم یک نقطه خواهیم داشت.

پس می گوییم اولا لازم می آید طوق خارج و طوق داخل یکسان باشند با این که طوق بالا، بزرگتر از طوق پایین است. ثانیا لازم می آید که اصلا دایره نداشته باشیم و دایره تبدیل به نقطه شود. زیرا هر طوق بالاـیی را با طوق پایینی یکی می کنیم. طوق سوم را با طوق دوم و اول، یکی می کنیم و طوق چهارم را با طوق اول و دوم و سوم، یکی می کنیم وهمینطور ادامه می دهیم تا به مرکز برسیم در اینصورت همه طوق ها در مرکز دایره ادغام می شوند و در نتیجه دایره تبدیل به نقطه می شود.

ص: ۷۶۵

پس بنـابر این فرض دوم، دو ممـاس ها با هم مساوی می شونـد که با مبنای متکلمین سازگاری نـداشت اما بنا بر فرض اول که ظاهر و باطن ها یکی شوند و تداخل درست شود معلوم می گردد که طوق بالا با طوق پایین، مساوی می شود نمی توان گفت ممـاس بالاـیی اکـبر از ممـاس پـایینی است چون در دو شـیء مسـاوی، اصـغر و اکـبر نـداریم در حـالی که همه حتی متکلیمن معتقدند که طوق بالا اکبر از طوق پایین است.

سوال: بیان کردیم کثیری از اشـکال بنابر قول متکلمین تحقق پیدا نمی کند. می گوییم در مربع هم می توان همین اِشـکالی که در دایره گفته شده بیان شود یعنی بگوییم اجزاء وقتی کنار هم گذاشته می شوند به دوصورت هستند.

صورت اول: یا ظاهرِ یک جزء با باطن جزء دیگر ملاقات می کند و ملاقات، ملاقات بالاسر نیست که این، خلف فرض است.

صورت دوم: یا ملاقات، ملاقات بالاسـر است که مربع حادث نمی شود بلکه یک نقطه حادث می شود پس این اشـکال که در دایره گفته شد در سایر شـکل ها هم می توان بیان کرد پس چرا مصـنف تعبیر می کند که کثیری از اشکال بنابر قول متکلمین حاصل نمی شود؟

جواب: متکلمین اعتراف دارند که مربع موجود است. لذا ما متکلمین را در مربع گرفتار نمی کنیم، ما قبول داریم که هیچ یک از اَشکال بنابر نظر آنها محقق نمی شود ولی با توجه به اعترافشان اینچنین می گوییم که کثیری از اشکال محقق نمی شود.

ص: ۷۶۶

توضیح عبارت

«اذ الدائره توجب ان یکون الطوق الخارج اکبر من طوق داخل یماسه»

قیـد «یمـاسه» مهم است چون وقتی دایره ای رسم می شود محیـط دایره را طوق خـارج می نامیم و در درون دایره هر طوقی که واقع است نسبت به آن، داخل می شود بعضی از این طوقِ داخل ها مماس با آن محیط دایره هستند و بعضی مماس نیستند مثل طوقی که در محیط دایره فرض می شود با طوقی که نزدیک به مرکز دایره فرض می شود مماسِ هم نمی باشند. مصنف با این قیـد «یماسه» می فرمایـد مراد من از طوق داخل، طوقی است که مماس باشـد نه اینکه هر طوق داخلی مراد باشـد. لذا طوق اول که طوق محیط دایره است را با طوق دومی که در درون دایره قرار دارد با طوق اول مماس می کند سپس طوق دوم را با طوق سومی که در درون دایره قرار دارد ممـاس می کنـد و هکـذا تماس را درست می کنـد تا بررسـی کنـد که این تماس، ملاقاتِ بالتمام است یا ملاقات بالتمام نیست. اگر ملاقات بالتمام نبود لازم می آید طوقها قسمت شوند و جزء لا یتجزی نداشته باشیم و اگر ملاقات، بالتمام باشد لازم می آید تداخل شود و طوق بالا با طوق پایین یکی شود یعنی مماس ها با هم مساوی شوند زیرا روی یکدیگر منطبق می شوند.

ترجمه: زیرا دایره موجب می شود که طوقِ خـارج «بیـان کردیم که مراد از طوقِ خـارج، فقط طوق محیط دایره نیست بلکه هر طوق بالا-یی نسـبت به طوق پـایین، خارج به حساب می آیـد، اکبر باشـد از طوق داخلی که مماس با او است «یعنی خود دایره ایجاب می کند که طوق خارج، بزرگتر از طوق داخل باشد»

«و المماس مساو للمماس»

«واو» در «و المماس» حالیه است.

در حالی که بنابر قول متکلمین مماس مساوی با مماس می شود چون متکلمین تماس را تماسِ بالتمام و ملاقاتِ بالتمام می دانند که همان تداخل است و وقتی تداخل شد طوق بالا با طوق پایین یکی می شود مصنف فرض دوم را بیان نمی کند چون خلف فرض است بلکه فرض اول را بیان می کند.

«و المساوی لا یکون اکبر»

مساوی، اکبر نمی شود پس طوق بالا نباید اکبر باشد در حالی که اکبر است.

مصنف در واقع دو اشکال بر متکلمین می کند:

۱ ـ طوق بالا بنابر قول متکلمین بزرگتر از طوق پایین نیست در حالی که باید باشد.

۲ـ دایره تبدیل به نقطه می شود.

مصنف تصریح به اشکال اول کرد اما بالملازمه می فهماند که اگر طوق بزرگ نداشتیم پس دایره هم نخواهیم داشت.

ادامه اشکال سوم بر مذهب متکلمین/رد مذهب متکلمین/بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال سوم بر مذهب متکلمین/رد مذهب متکلمین/بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و المثلث القائم الزاویه اذا کان ضلعاه کل واحد عشره عشره»(۱)

بحث در ادامه اشکال سومی بود که بر متکلمین می کردیم.

اشکال سوم: اگر جسم مرکب از اجزاء لایتجزی باشد باید دایره و مثلث قائم الزاویه در خارج موجود نباشد در حالی که دایره و مثلث قائم الزاویه در خارج موجود است پس جسم مرکب از اجزاء لایتجزی نیست پس قول متکلمین باطل است.

ص: ۷۶۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س۱۹۰، س۱۰،ط ذوی القربی.

بطلان تالی روشن است زیرا نبود دایره و مثلث قائم الزاویه واضح البطلان است و لذا نیاز به اثبات ندارد.

بیـان ملاـزمه: بایـد بیان کنیم که اگر قول متکلمین صـحیح باشـد لازم می آیـد دایره نداشـته باشـیم و لازم می آیـد مثلث قائم الزاویه نداشـته باشـیم. بیان اینکه لازم می آید دایره نداشـته باشیم را در جلسه قبل بیان کردیم اما بیان اینکه لازم می آید مثلث قائم الزاویه نداشـته باشـیم به این صورت است که مثلث قائم الزاویه مثلثی است که سه ضلع و سه زاویه دارد که یک زاویه آن قـائمه است و ضـلعی که مقابـل این زاویه قرار گرفته را وتر می نامنـد «البته هر ضـلعی که در مقابل زاویه قرار بگیرد وتر اسـت ولی در مثلث قـائم الزاویه یـک وتر مطلق داریم و آن ضـلعی است که در مقابـل زاویه قـائمه قرار گرفته حـال اگر دو ساق این مثلث مساوی باشند علاوه بر مثلث قائم الزاویه بودن، مثلث متساوی الساقین هم خواهد بود.

فرض کنیـد مثلث قائم الزاویه ای که متساوی الساقین است را لحاظ می کنیم و می گوییم دو ضـلع این مثلث هر کدام ۱۰ جزء هستند. سوال این است که وتر این مثلث چه مقدار خواهد بود؟

برای بـدست آوردن مقدار وتر مثلث از شـکل عروس یا قضـیه فیثاغورس«که در شـکل ۴۷ از کتاب تحریر اقلیـدس بیان شده» اسـتفاده می کنیم که می گوید هر کدام از دو ساق را اگر مجذور کنی یعنی در خودشان ضرب کنی حاصل جمع آن دو برابر با مجذور وتر خواهد شد. دو ضلع مثلث را ۱۰ جزء حساب کردیم پس مجذور ضلع اول می شود ۱۰ ضرب در ۱۰ که برابر با ۱۰۰ می شود. و مجـذور ضـلع دوم می شود ۱۰ضرب در۱۰ که برابر بـا ۱۰۰ می شود. حال ۱۰۰ را با ۱۰۰ جمع می کنیم می شود .۲۰۰ عدد ۲۰۰ مجـذور ضـلع سوم مثلث است. اگر عـددِ بدست آمده، ۲۲۵ بود مجـذورش ۱۵ جزء می شـد و اگر عددِ بدست آمده، ۱۹۶ بود مجذورش ۱۴ می شـد اما بین ۱۴ و ۱۵ عـددی نـداریم که آن را مجذور ۲۰۰ قرار بـدهیم. عدد ۲۰۰، جذر صحیح ندارد اما جذر اعشاری دارد. «البته در اینجا دو قول است که آیا اعدادی مثل ۲۰۰ جذر ندارند یا جذر دارند ولی به آخر نمی رسد. مصـنف قول دوم را قبول می کند.» که جذرش برابر با ۱۴ و خورده ای می شود بنابر قول مصـنف که جسم از اجزاء لاـیتجزی تشـکیل نشـده می توان مقـدار «خورده» را بـدست آورد زیرا ۱۴ جزء ر ا داریـم و یـک جزء را بـه مقـداری کوچک می کنیم تا به انـدازه جـذر ۲۰۰ شود. پس بنـابر نظر مصـنف وتر مثلث بـدست می آیـد امـا متکلمین که قائل به جزء لایتجزی هستند اگر ۱۴ جزء بگذارند مقداری از وتر مثلث خالی می ماند چون نمی توانند در آن مقدار خالی، بخشـی از یک جزء را بگذارنـد. لـذا مثلث تشـکیل نمی شود پس متکلمین یـا بایـد شـکل عروس «فیثاغورس» را منکر شونـد یا بایـد دست از مبنای خود بردارنـد یا بایـد بگویند مثلث قائم الزاویه وجود ندارد و متکلمین حالت سوم را انتخاب می کنند و می گویند مثلث قائم الزاویه وجود ندارد چون وتر آن در خیلی اوقات قابل محاسبه نیست.

ص: ۷۶۹

توضیح عبارت

«و المثلث القائم الزوایه اذا کان ضلعاه کل واحد عشره عشره کان وتر القائمه جذر مائتین»

خوب است که بعد از کلمه «وتر» کلمه «زاویه» را در تقدیر بگیریم و به جای «وتر القائمه» تعبیر به «وتر زاویه القائمه» بکنیم.

ترجمه: مثلث قائم الزاویه اگر دو ضلعش «دو ضلعی که وتر نباشند» هر یک ۱۰ جزء باشد خواهد بود در به کمک شکل عروس که در شکل۴۷ از مقاله اول در تحریر اقلیدس با بیانات مختلفی اثبات شده می گوییم وتر زاویه قائمه برابر با جذر ۲۰۰ جزء خواهد بود

«و هو المحال لا یوجد و اما صحاح و کسر و اجزاء و هی لا تنکسر»

و جذر ۲۰۰ جزء یا محال است و یافت نمی شود و یا جذر ۲۰۰ مرکب از عدد صحیح و عدد کسری است یعنی عدد ۱۴ و خورده ای است واو در «و اجزاء» عطف تفسیر برای «کسر» است

در یک نسخه خطی به این صورت آمده: «اما صحاح و کسر اجزاء که این نسخه، صحیح است در یک نسخه خطی دیگر به این صورت آمده: «اما صحاح و کسر و اجزانهم لاتنکسر» یعنی اجزائی که آنها می گویند منکر نمی شود.

«و هی لا تنکسر»

واو، حالیه است و ضمیر «هی» به اجزائی برمی گردد که متکلمین به آن قائل بودند ضمیر «هی» به کلمه «اجزاء» که کلمه قبلی می باشد برنمی گردد.

ترجمه: در حالی که به مبنای متکلمین اجزاء منکسر نمی شوند پس نمی توان خط ۱۴ و خورده ای جز پیدا کرد و آن را وتر قرار داد. اما بنابر نظر مصنف که قائل به جز لایتجزی نیست آن یک جزء را تقسیم می کند و به ۱۴ جزء ضمیمه می کند و مثلث تشکیل می شود.

ص: ۷۷۰

صفحه ۱۹۰ سطر ۱۲ قوله «لکنهم»

تـا اینجـا ثـابت شـد بنـابر قول متکلمین دایره و مثلث قائم الزاویه نداشـته باشـیم متکلمین در جواب می دهنـد و می گوینـد این مطلـب «کـه دایره و مثلث قـائم الزاویه نـداریم» را مـا هم معتقـدیم و کس نمی توانـد این مطلب «که دایره و مثلث قـائم الزاویه نداریم» را بر متکلمین به عنوان اشـکال مطرح کند متکلمین می گویند آنچه که دایره به نظر می رسد در واقع سـطح مضرس و دنـدانه دار است و آنچه که قـائم الزاویه به نظر می آیـد دنـدانه دار است لـذا مثلث قائم الزاویه ای که انـدازه وترش ۱۴ جزء و خـورده ای است به اینصورت موجود می شود که آن جزءِ خورده، که شـما می گوییـد در این شـکافها گم شـده یعنی این وتر قائم الزاویه ۱۴ جزء دارد ولو اینکه دو ضـلعش هر کـدام ۱۰ جزء است پس یـک خط نـداریم که ۱۴ جزء دارد بلکـه ۱۴ جزء داریم که در وسط آنها درزهای محسوس است و آن «خورده» در «۱۴ جزء و خورده ای» در میان این درزها است. «این مطالب را اسـتاد بیـان کردنـد و الاـ متکلمین اینگونه نگفتنـد» یعنی متکلمین شـکاف را اجبـارا قبول می کننـد و زیرا متکلمین قائـل به شکاف نیسـتند بلکه قائل به درز بسـته هسـتند یعنی درزی که محسوس نیست زیرا این دو جزء اینقـدر به یکدیگر چسبیدند که بین آنها درز نیست حال یا به نحو تماس یا اتصال یا تداخل است به همان وجهی که قبلا بیان کردیم و اشکالاتشان را گفتیم.

ص: ۷۷۱

چه بسا آن خطی که دیده می شود به این صورت است که یک نقطه در اینجا قرار دارد و نقطه دومش بالا تر رفته و فقط سوم در همان ردیفی که نقطه اول قرار گرفته قرار بگیرد و نقطه چهارم در همان ردیفی که نقطه دوم قرار گرفته قرار بگیرد و هکذا نقطه های بعدی به این صورت قرار گرفتند که یک نقطه در بالا قرار گرفته و یک نقطه در پایین قرار گرفته است و این اجزا اینقدر ریز هستند که بالا ـ و پایین بودن این اجزاء تشخیص داده نمی شود و اینگونه به نظر می رسد که تمام اجزاء با هم در یک خط قرار گرفتند در حالی که اینگونه نیست لذا ملوق و دایره نداریم.

توضیح عبارت

«لکنهم یقول ان البصر یخطی فی امر الدائره و المثلث و انما هی اشکال مضرسه»

مراد از «مضرسه» دندانه دار است.

چشم ما در مورد دایره و مثلث خطا می کند و آنها را به شکل دایره و مثلث می بیند بلکه اینها اشکال مضرس هستند یعنی دندانه دار هستند.

بیان دیگری از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان دیگری از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان

« و مع ذلک فانهم لا یدفعون وجود المربع القائم الزوایا مثلا علی هذه الصفه»(۱)

ص: ۷۷۲

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، س ۱۹۰، س۱۲،ط ذوی القربی.

قول متکلمین: جسم مرکب از اجزاء لایتجزایی است که آن اجزاء جسم نیستند و متناهی اند.

اشکال سوم: اگر جزء لایتجزی داشته باشیم لازم می آید که دایره و مثلث قائم الزوایه و بسیاری از اشکال را نداشته باشیم.

متکلمین این اشکال را ملتزم شدند و گفتند ما معتقدیم که دایره و مثلث قائم الزوایه موجود نیست وقتی متکلمین به این مطلب ملتزم شوند نمی توان آن را به عنوان اشکال بر متکلمین بیان کرد لذا به سراغ شکلی که متکلمین قبول دارند می رویم و اشکال را در مربع بیان می کنیم.

بیان دیگر از اشکال سوم: اگر جزء لایتجزی داشته باشیم لازم می آید بعضی از امور مسلمه در مربع را منکر شوید مثلا بگویید قطر مربع با ضلع مربع مساوی است یا بگویید قطر مربع بزرگتر از مجموع دو ضلع یا کوچکتر از ضعف دو ضلع است به یک جزء یا بیشتر. همه این امور باطل است پس باید قائل به جزء لایتجزی نشوید.

توضیح اشکال: ابتدا مطلبی بیان می کنیم تا اشکال به خوبی روشن شود. مربعی را در ذهن خودتان تصویر کنید. البته این مربع در نسخه خطی کشیده شده و ما بیان می کنیم تا این را تصویر کنید فرض کنید ۴ جزء لا-یتجزی را در کنار هم ردیف می کنیم و به صورت افقی کنار هم قرار می دهیم وبه هم می چسبانیم به صورتی که یک خط مستقیم درست شود ابتدا این خط که جزء اول قرار دارد را «ا» می نامیم و انتهای این خط که جزء چهارم قرار دارد را «ب» می نامیم. سپس ۴ جزء لایتجزای دیگر ردیف همدیگر و به صورت افقی در زیر آن ۴ جزء اولی قرار می دهیم به صورتی که یک خط تشکیل دهد و ابتدای این خط را «ج» و انتهای این خط را «د» می نامیم. سپس ۴ جزء لایتجزای دیگر ردیف همدیگر و به صورت افقی در زیر آن ۴ جزء دومی قرار می دهیم به صورتی که یک خط تشکیل دهد که ابتدای این خط را «ه» و انتهای این خط را «ز» می نامیم سپس ۴ جزء لایتجزای دیگر ردیف همدیگر و به صورت افقی در زیر آن ۴ جزء سومی قرار می دهیم به صورتی که یک خط تشکیل دهد که ابتدای این خط را «ح» و انتهای این خط را «ط» می نامیم. از مجموع این ۱۶ جزء، مربع حادث می شود

قطر مربع عبـارتست از خطی که از یک زاویه مربع به زاویه مقابلش رسم شود مثلا از نقطه «ا» به نقطه «ط» خطی رسم کنیـد یا از نقطه «ب» به نقطه «ح» خطی رسم کنیم.

هر مربعی ۴ ضلع و ۴ زاویه دارد که در لغت به هر ۴ گوش و ۴ ضلع مربع گفته می شود چه زوایای آن قائمه باشد و اضلاعش مسـاوی باشـد مثل مربعِ اصـطلاحی، چه زوایای آن قائمه باشـد و اضـلاعش مساوی نباشـد مثل مسـتطیل، چه زوایای آن قائمه نباشد و اضلاعش مساوی نباشد مثل متوازی الاضلاع چه زوایای آن قائمه نباشد و اضلاعش مساوی باشد مثل لوزی.

مربعی که منظور مصـنف می باشد مربع اصـطلاحی است که اضلاعش مساوی و زوایایش قائمه باشد اگر یکی از دو قطر مربع را رسم کنیـد مربع تبـدیل به دو مثلث قـائم الزوایه متسـاوی السـاقین می شود. به متکلمین می گوییم قطر مربع بزرگـتر است یا ضلع مربع بزرگتر است؟ اگر به چشم واگـذار شود گفته می شود قطر بزرگتر از ضـلع است اما در هنـدسه به چشم اعتماد نمی شود بلکه باید استدلال شود و گفته شود وتر مثلث قائم الزاویه بزرگتر از هریک از اضلاع است زیرا هر ضلعی با زاویه مقابلش نسبت مستقیم دارد اگر زاویه مقابل را بزرگتر کنید ضلع مقابل بزرگتر می شود و اگر زاویه مقابل را کوچکتر کنید ضلع مقابل کوچکتر می شود. در مثلث قـائم الزاویه یـک ضـلع آن قـائمه است و دو ضـلع دیگر حـاده است ضـلع مقابل یکی از این زاویه حاده، یکی از اضـلاع مربع است و ضـلع مقابل زاویه حاده دیگر، یکی دیگر از اضلاع مربع است و چون زاویه قائمه بزرگتر از هر یـک از دو زاویه حاده است پس وتر مقابل زاویه قائمه بزرگتر از وتر مقابل زاویه حاده است نتیجه گرفته می شود که ضـلع مثلث بزرگتر از دو ضلع دیگر است.

ص: ۷۷۴

نکته۱: اگر دو ضلع مثلث را با هم جمع کنید سپس مجموع را با قطر مربع بسنجید مجموع دو ضلع مثلث بزرگتر از وتر مثلث است. مثلثی را فرض کنید و در یک طرفِ وتر این مثلث قرار بگیرید برای رسیدن به طرفِ دیگرِ وتر از دوراه می توان رسید راه اول این است که همین وتر مثلث را طی کنیم واز این طرف وتر مثلث به طرف دیگر وتر مثلث بروید. راه دوم این است که دو ضلع مثلث را طی کنیم تابه طرف دوم وتر برسیم که راه دوم راه طولانی تری خواهد بود.

نکته ۲: وتر مثلث را یکبار با مجموع دو ضلع می سنجیم و یکبار با مضاعف یک ضلع می سنجیم یعنی اگر یک ضلع در ۲ ضرب شود باز وتر کوتاهتر از آن است

نتیجه: سه مطلب در مورد قطر مربع بیان می کنیم.

۱ــ قطر مربع، از هر یک از اضلاع مربع بزرگتر است.

۲ــ قطر مربع، از مجموع دو ضلع مربع کوچکتر است.

۳ــ قطر مربع، از مضاعف یک ضلع مربع کوچکتر است.

چه فرق بین مضاعف یک ضلع و مجموع دو ضلع است؟

اگر در مربع، دو ضلع را جمع کنید چه فرقی دارد با اینکه یک ضلع را در عدد ۲ ضرب کنید؟

فرق این است که باید به همان مربعی که از ۱۶ جزء تشکیل شده دقت کنید «مربعی که از اجزاء تشکیل شده را حتما بکشید و جلوی خودتان قرار دهید

یک ضلع این مربع، ۴ جزء دارد. ضلع دیگر هم ۴ جزء دارد ولی این دو ضلع در یک جزء با هم شریکند یعنی وقتی یک ضلع مربع که به صورت افقی کشیده شده را لحاظ کنید که ۴ جزء دارد و یک ضلع مربع که به صورت عمودی کشیده شده را لحاظ کنید که ۴ جزء دارد یک جزء در هر دو ضلع موجود است یعنی تکرار می شود یعنی اگر از نقطه «ا» به نقطه «ح» بیابید یک نقطه پیدا می کنید که آن را «ح» قرار می دهید سپس از نقطه «ح» به سمت نقطه «ط» می روید نقطه «ح» در هر دو خط وجود دارد و مشترک خواهد بود یعنی این دو خط «اح» و «ح ط» از ۷ جزء تشکیل شدند نه از ۸ جزء زیرا در نقطه «ح» مشترکند اما اگر یک ضلع که از ۴ جزء تشکیل شده را در عدد۲ ضرب کنید ۸ جزء بدست می آید. پس بین مجموع دو ضلع و مضاعف یک ضلع فرق است. زیرا در مجموع دو ضلع جزء مشترک را یک جزء حساب می کنیم اما در مضاعف یک ضلع جزء مشترک را دو جز حساب می کنیم به عبارت دیگر دو ضلع را جمع کنید ولی به دو صورت لحاظ کنید در یک لحاظ جز مشترک را یکبار به حساب بیاورید و در یک لحاظ، جزء مشترک را دوبار به حساب بیاورید.

ص: ۷۷۵

سوال: محیط دایره باید از جمع ۴ ضلع بدست آید و چون هر ضلع از ۴ جزء تشکیل شده پس باید ۱۶ جزء داشته باشیم در حالی که ۱۲ جزء خواهیم داشت

جواب: در مربع های دیگر، شما یک خط را به صورت عمودی قرار بدهید و یک خط مقابل این خط عمودی قرار دهید سپس یک خط افقی روی این دو خط قرار دهید و یک خط افقی زیر این دو خط قرار دهید یعنی ۴ خط داریم که جزء مشترک ندارند اما در ما نحن فیه نقطه ها مشترک می شوند

توضیح عبارت

« ومع ذلک فانهم لایدفعون وجود المربع القائم الزوایا مثلا علی هذه الصفه»

«مع ذلک»: در حالی که متکلمین اینطور می گویند که در دایره و مثلث قائم الزاویه چشم ما خطا می کند و مثلث قائم الزاویه و دایره نداریم در عین حال متکلمین دفع نمی کنند وجود مربعی که قائم الزاویا باشد یعنی مربع قائم الزوایا را قبول دارند مثلا بر این صفت است. بعد از کلمه «هذه الصفه» حتما شکل وجود داشته که در نسخ خطی موجود است ولی در این کتاب نیامده است شکل آن به این صورت است.

لیرکب من اربعه اجزاء لاتتجزاء خط علی الاستقامه»

«خط» نائب فاعل «لیرکب» است

مصنف از اینجا تشریح می کند که مربع را چگونه بسازیم.

ترجمه: باید ترکیب شود از ۴ جزء لایتجزی، خطی به طور مستقیم باشد

«ولترلب مثله خطوط ثلاثه غیره»

«خطوط» نائب فاعل «لترکیب» است

ص: ۷۷۶

ترجمه: باید مثل همین خط اولی که گفتیم سه خط دیگر مرکب «و ساخته» شود.

«یوجد منها خط اب»

در نسخه خطی «و لیاخذ» است چون هم در عبارات قبلی «لیرکب ـ لترکب» و هم در عبارت بعدی «و لنطبق» به صورت صیغه امر آمده است خوب است که اینجا هم به صیغه امر باشد.

نسخه صحیح این است «و لیاخذ منها خط مثل خط اب»

ترجمه: باید از این ۴ خطی که درست کردیم خطی اخذ شود مثل خط «اب» که این را خط اول قرار می دهیم که به صورت افق و بالا قرار می دهیم.

«ولنطبق به علی خط ج د»

باید بچسبانی به خط «اب» و منطبق کنی خط «اب» را بر خط دومی که «ج د» است.

«و حتی لا یکون بینهما سعه شیء»

و او در «و حتی» باید خط خورده شود.

مصنف با این عبارت بیان می کند که خط اول را چگونه به خط دوم بچسبانیم؟ به طوری بچسبانید که بین آن دو خط گنجایش هیچ چیز نباشد و هیچ چیز بین این دو خط قرار نگیرد.

«و کذلک ۵ ز بعد ج د و ح ط بعد ه ز حتی یحدث سطح اط علی مذهبهم»

«کذلک» یعنی مثل خطوط قبلی خط «ه ز» را که خط سوم است بعد از «ج د» که خط دوم است قرار بده و خط «ح ط» را که خط چهارم است بعد از خط «ه ز» قرار دهید تا حادث شود سطحی که ما آن سطح را «اط» می نامیم «دقت شود که شکل مربع را گاهی به ۴ ضلعش نامگذاری می کنند. مثلا در این مربع مورد نظر تعبیر به مربع «اب ط ح» می کنند اما گاهی به دو طرف قطرش می خوانند یعنی تعبیر به مربع «اط» یا «ب ح» می کنند

ص: ۷۷۷

«علی مذهبهم» متعلق به «یحدث» است یعنی تا بنابر مذهب آنها سطحی که «اط» نامیده می شود حادث گردد. لذا مربعی به نام «اط» بدست آوردیم که از ۱۶ جزء تشکیل شده است.

ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلیمن/ بررسی رای حق درحالت اجسام درحال انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلیمن/ بررسی رای حق درحالت اجسام درحال انقسامشان.

«فمعلوم انه لیس یسع بین هذه الاجزاء فی السطح جزء آخرالبته» (۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم.

قول متکلمین: جسم مرکب از اجزائی است که اولا: اجسام نیستند و ثانیا: لا یتجزی هستند و ثالثا: متناهی اند.

اشکال سوم: اگر جزء لا یتجزی داشته باشیم لازم می آید. بعضی از اَشکال «مثل دایره و مثلث قائم الزاویه» را نداشته باشیم.

متکلمین ملتزم به این کلام شوند و لذا مصنف شکلی را مطرح می کند که متکلمین قبول دارند و آن، شکل مربع بود. مربعی را در نظر بگیرید که به این صورت ساخته شده که ۴ جزء کنار هم قرار بگیرند و خطی را تشکیل دهند و آن را خط «اب» بنامید. سپس ۴ جزء دیگر را کنار هم قرار بدهید و خطی را تشکیل دهید و آن را خط «ج د» بنامید و آن خط دوم را به طوری زیر خط «اب» قرار بدهید که متصل به آن باشد. سپس ۴ جزء دیگر را کنار هم قرار بدهید و خطی تشکیل دهید و آن را «ه ز» بنامید و آن را طوری در زیر خط «ج د» قرار دهید که متصل به آن باشد. دوباره ۴ جزء دیگر را کنار هم قرار بدهید و خطی تشکیل دهید و آن را «ح ط» بنامید و آن را طوری در زیر «ه ر» قرار دهید که متصل به آن شود در اینصورت مربعی که دارای ۱۶ جزء است ساخته می شود آن سطحی که بر اثر احاطه این خطوط به وجود می آید را مربع می نامند همانطور که در دایره گفتیم سطحی را که یک خط منحنی آن را احاطه کند دایره می نامند.

ص: ۷۷۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص ۱۹۰، س۱۵،ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«فمعلوم انه لیس یسع بین هذه الاجزاء فی السطح جزء آخر البته»

معلوم است که گنجایش بین این اجزاء در آن سطحی که ساختند نیست حتی گنجایش یک جزء دیگر هم نیست. این سطح،

پُر است و ۱۶ جزء این مربع را ساختند که گنجایش هیچ جزء دیگر را ندارد.

تا اینجا مصنف، تصویر بحث کرد که چگونه این مربع ساخته می شود.

در سطر ۱۳ از صفحه ۱۹۰ عبارت «علی هذه الصفه» بود که گفتیم باید شکل در کتاب باشد که شکل هم هست ولی الان می گوییم لازم نیست شکل باشد چون با عبارت «لیرکب من اربعه اجزاء... » توضیح «هذه الصفه» را می دهد یعنی مربعی باشد به این صفتی که الان می گوییم یابه این صفتی که رسم کردیم. هر دو صحیح است یعنی به این صفتی که می بینی یا به این صفتی که میخوانی.

صفحه ۱۹۰ سطر ۱۶ قوله «فالاجزاء الاربعه»

بیان اشکال: تا اینجا مربع را تصویر کردیم از اینجا مصنف می فرماید ملاحظه کنید که ۱۶ جزء داریم به همان نحوی که در جلسه قبل گفتیم روی همدیگر قرار گرفتند از خط اول، جزء اول را انتخاب کنید. از خط دوم، جزء دوم را ا نتخاب کنید از خط سوم جزء سوم را انتخاب کنید و از خط چهارم جزء چهارم را انتخاب کنید. حال این ۴ جزء را به هم وصل کنید قطر مربع بدست می آید. این قطر دارای ۴ جزء است هر یک از اضلاع مربع هم ۴ جزء دارد پس لازم می آید ضلع مربع با قطرش مساوی باشد و این غلط است زیرا قطر مربع با ضلع مربع مساوی نیست چون قطر مربع همانطور که جلسه قبل ترسیم کردیم وترِ مثلث قائم الزاویه متساوی الساقین است و وتر هر مثلث قائم الزاویه از هر یک از دو ضلعش بزرگتر است. این مطلب را از شکل عروس که شکل ۴۷ مقاله اول کتاب تحریر اقلیدس است استفاده می کنیم که در آن بیان شده مربع وتر برابر با مجموع مربع دو ضلع است پس مربع وتر بزرگتر از مربعِ هر یک از دو ضلع است پس جذر مربع وتر، بزرگتر از جذر مربع هر یک از دو ضلع است پس وتر از هر یک از دو ضلع بزرگتر است. بنابراین لازم می آید قطر مربع با ضلع مربع برابر باشد در حالی که قطر مربع، وتر مثلث قائم الزاویه است و ضلع مربع یکی از ساق های این مثلث قائم الزاویه است و قطر مربع اگر با ضلع مربع مساوی باشد به معنای این است که وتر مثلث قائم الزاویه با ضلعی از اضلاع مربع مساوی باشد و شکل عروس این مطلب را باطل می کند پس سطح مربع ازاجزاء لا یتجزی تشکیل نشده اگر تشکیل مربع از اجزاء لا یتجزی باطل است پس ترکیب مربع از اجزاء، لا- یتجزی هم باطل است. «فرض این است که بین اجزاء هیچ شکافی نیست و اجزاء به هم چسبیدند هم اجزائی که ضلع مربع را درست کردند به هم چسبیدند هم اجزائی که قطر را درست کردند به هم چسبیدند»

این اشکال اول است که بر متکلمین وارد کردیم و این اشکال، اشکال عمده بود بعداً اشکالهای بعدی را در فرضی مطرح می کنیم که بین اجزاء فاصله قائل شویم.

نکته ۱: متکلمین برای این اجزاء شکل قائل نیستند چون اگر بگویند شکل دارد اضلاع و زوایا پیدا می کنند و اگر ضلع و زاویه داشته باشند تقسیم می شوند»

نکته ۲: اگر این اجزاء که مربع را می سازند به صورت مربع فرض کنیم یعنی آن ۱۶ جزء که مربع را می سازند خودشان هم به شکل مربع باشند. یعنی ۴ مربع خط اول را می سازند و هکذا ۴ مربع دیگر خط دوم و سوم و چهارم را می سازند. در اینصورت قطر مربع بزرگ برابر با مجموع قطر ۴ مربع کوچک می شود. جوابی که می دهیم این است که ما به خود این مربع ها نقل کلام می کنیم و آن مربع های کوچک را که کنار هم گذاشتیم و یک مربع بزرگ درست کردیم دارای قطر و ضلع هستند سوال می کنیم که قطر آنها با ضلع خودشان چه وضعی دارد. علاوه بر اینکه متکلمین اصلا اجزاء را مربع نمی دانند چون اگر مربع بدانند تقسیم می شود.

توضیح عبارت

«فالاجزاء الاربعه التی هی الاول من خط اب و الثانی من خط ج د و الثالث من خط ه ز و الرابع من خط ح ط و هوالقطر»

«الاجزاء الاربعه»: مراد کدام یک از اجزاء اربعه است؟ چون این ربع را از هر طرف که نگاه کنیم دارای اجزاء اربعه است. لذا مصنف با عبارت «التی هی ...» این اجزاء اربعه را تعیین می کند و می فرماید آن اجزاء اربعه ای که جزء اول از خط «ا ب» است که خط اول بود جزء دوم از خط «ج د» است که خط دوم بود و جزء سوم از خط «ه ز» است که خط سوم بود و جزء چهارم از خط «ح ط» است که خط چهارم بود.

ص: ۷۸۰

«و هـو القطر»: این اجزاء اربعه که به این صورت بیـان کردیم قطر می باشـند. ضـمیر «هو» به اجزاء اربعه بر می گردد ولی چون خبر، مذکر است به صورت مذکر آمده است. میتوان واو در «و هو القطر» را حالیه گرفت.

«فالاجزاء الاربعه»، مبتدی است و خبر آن «لا یخلو» می باشد.

«لا یخلو اما ان تکون هذه الاجزاء یماس بعضها بعضا علی سمت بین جزء ا و جزء ط»

این اجزاء اربعه خالی نیستند از دو فرض:

۱ ـ تمام اجزاء با هم مماس باشند و بین آنها فاصله نباشد که فرض ما هم همین بود.

۲ ـ این اجزاء متباین باشـند و از یکـدیگر جـدا باشـند که فرض ما این صورت نبود ولی مصـنف به خاطر تکمیل بحث، آن را رسیدگی می کند تا متکلمین از این طریق وارد نشوند و بگویند ما اجزاء را متباین و جدای از هم می دانیم.

«اما ان تکون» عِدل اول است و عِدل دوم آن در سطر ۳ با عبارت «و اما ان تکون هذه الاجزاء متباینه» می آید.

ترجمه: یا این اجزاء بعضی از آنها با بعض دیگر مماس اند و به هم چسبیدند به طوری که بین آنها فاصله و شکاف نیست.

«علی سمت بین جزء ا و جزء ط»: چسبیدن اجزاء با یکدیگر به چند صورت است:

۱ ـ افقی حساب شود یعنی ۴ جزء که در خط «اب» قرار دارند به یکدیگر چسبیدند.

۲ ـ عمودی حساب شود یعنی ۴ جزء که در خط «اح» قرار دارند به یکدیگر چسبیدند.

ص: ۷۸۱

۳ _ اُریب حساب شود یعنی ۴ جزء که در خط «اط» قرار دارند به یکدیگر چسبیدند.

مصنف بیان می کند که به صورت اُریب محاسبه کن یعنی تماس اجزا به یکدیگر به آن سمتی است که بین جزء ا و جزء ط قرار گرفته. مراد ما سمت افقی و عمودی نیست اگر چه آنها هم چسبیدند. پس باید ملاحظه کرد که اجزاء خط افقی مثل «اب» و اجزاء خط عمودی مثل «ا ح» و اجزاء خط اریب مثل خط «ا ط» به یکدیگر چسبیدند و الا ممکن است اجزاء خط افقی به همدیگر نچسبند و با اجزاء «ا ح» که به یکدیگر چسبیدند مساوی باشد.

ترجمه: تماس بعض اجزاء با بعض دیگر بر سمتی واقع اند که آن سمت بین جزء «ا» و جزء «ط» است نه سمت افقی و عمودی بلکه به صورت عمودی باشد.

«فیکون خطا مستقیما مولفا منها و هو القطر»

آن اجزایی که بین جزء «ا» و جزء «ط» واقع اند خط مستقیمی می شوند که مولَّفِ از آن اجزاءند و آن خط مستقیم، قطر است.

«و یکون مساویا للضلعین المتساویین»

تا اینجا مصنف، تصویر کردن قطر را بیان کرد اما از اینجا می خواهد اشکال را بیان کند.

«للضلعین»: مراد از آن، «احد الضلعین» است. تمام محشین متذکر این مطلب هستند.

ترجمه: لازم می آید که قطر مساوی با احد اضلعین باشد «نه اینکه مساوی با هر دو باشد چون یک ضلع ۴ جزء دارد و قطر مساوی با یکی از دو ضلع شود یعنی قطر ۴ جزء دارد و احد الضلعین هم ۴ جزء دارد»

ص: ۷۸۲

«و هذا بعید عن الجواز»

«هذا»: اینکه قطر مساوی با احد الضلعین باشد.

این مطلب بعید از جواز است. در حاشیه بعضی از محشین آمده «و هذا بعید عن الجواز و یبطله شکل العروس». این قطر مربع را به دو مثلث قائم الزاویه تبدیل می کند و شکل عروس در مثلث قائم الزاویه جاری می شود.

ترجمه: این، از جواز دور است و چیزی که از محدوده جواز دور باشد باطل است چرا مصنف اینگونه عبارت آورده است؟ اگر در «هذا بعید عن الجواز» رائحه شک در آن باشد «چون نگفت _ هذا باطل _ بلکه گفت _ هذا بعید عن الجواز _ و در این عبارت که آورده رائحه شک در آن است اما به این جهت است که این مساله در علم ریاضی مطرح است و ما الان علم طبیعی می خوانیم لذا این مساله، مساله حواله ای می شود، یعنی مساله ای نیست که در این علم آن را اثبات کرده باشیم و با توجه به اثباتش آن را ادعا کنیم. مصنف این مطالبی که حواله ای است را با شک بیان می کند مگر وقتی که مصنف مطمئن باشد شنونده آن قسمتی که مربوط به این بحث است را در ریاضی خوانده باشد سپس می گوید «هذا باطل»

استدلالی که برای استحاله این مطلب باید بیاید استحاله ریاضی است و ما الان در بحث طبیعی هستیم پس باید این مطلب را به آن علم حواله بدهیم. اگر شنونده این مطلب را در علم ریاضی خوانده باشد به او می گوییم مطلب همان است که خواندی و یقیناً همین است. اما اگر نمی دانیم که هنوز خوانده یا نخوانده، جا دارد بگوییم بعید از جواز است.

ص: ۷۸۳

«فمعلوم بالمشاهدات ان القطر فی مثل هذا اطول من الضلع»

نسخه صحیح «و معلوم» است

مصنف تعبیر به «مشاهده» نکرد بلکه تعبیر به «مشاهدات» کرد یعنی با چشم می بینی قطر بزرگتر از ضلع است. علاوه براینکه بعید از جواب است با مشاهده هم سازگار نیست. بلکه با مشاهدات سازگار نیست یعنی هر مربعی را ملاحظه کنید قطرش بزرگتر از احدالضلعین است.

پس مصنف می خواهد بیان کند با مشاهده معلوم می شود که قطر بزرگتر از ضلع است اما تعبیر به «مشاهدات» کرد تا آن مشاهده را تاکید کند.

ترجمه: معلوم است به مشاهدات که قطر اطول از ضلع است «یعنی در این مربع معلوم شد که قطر اطول از ضلع است در مثل این مربع هم که ساخته شده باید اطول باشد.

ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان.

«و اما ان تکون هذه الاجزاء متباینه فحینذ اما ان تکون فیها فرج او لایکون»(۱)

بحث در این بود که اگر جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی باشد چنانکه متکلمین معتقدند لازم می آید در مربع به مشکل برخورد کنیم زیرا مربع را از اجزاء لا یتجزی تشکیل می دهیم به صورتی که بیان شد یعنی از ۴ جزء خطی می سازیم سپس از ۴ جزء دیگر، خط دوم را می سازیم بالاخره ۴ خط را می سازیم و این ۴ خط را به هم می چسبانیم تا یک مربعی درست شود که از ۱۶ جزء درست شده سپس جزء اول از خط اول با جزء دوم از خط دوم و جزء سوم از خط سوم و جزء چهارم از خط چهارم را لحاظ می کنیم و این ۴ جزء را ردیف هم قرار می دهیم تا قطر مربع درست شود سپس شروع به بحث کردن می کنیم و می گوییم اگر بین این اجزاء هیچ فاصله ای نباشد لازم می آید که قطر ۴ جزء داشته باشد. ضلع مربع هم ۴ جزء داشته باشد و قطر با ضلع مربع مساوی شود که این واضح البطلان است زیرا به واسطه شکل عروس «که شکل ۴۷ در مقاله اول تحریر اقلیدس بود» باطل می شود.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۱، س ۳، ط ذوی القربی.

تا اینجا را در جلسه قبل گفته بودیم. امروز می گوییم اگر اجزاء از یکدیگر جدا هستند و به هم نچسبیدند دو حالت پیدا می کند. «مصنف به چه دلیل این تقسیم را می کند. چرا اجزاء قطر را از هم جدا می کند؟ برای اینکه می خواهد قطر را بزرگتر از ضلع مربع کند چون اشکالی که الان شد این بود که قطر مساوی با ضلع مربع می شود. اگر ما بتوانیم خط قطر را مقداری فاصله دار درست کنیم «چه فاصله ها را پُر کنیم چه نکنیم» قطر، طولانی تر می شود و آن اشکال تساوی قطر ضلع مربع بر طرف می شود».

حالت اول: یا این فاصله را چیزی پر نکرده است.

حکم: خلف فرض لازم می آید چون ما ابتدا که وارد بحث شدیم گفتیم در این مربع هیچ جای خالی وجود ندارد همه جای آن پر است. البته به توسط اجزاء پر شده ولی در ادامه توضیح می دهیم که فرق نمی کند چه به وسیله اجزاء پر شود و چه به وسیله چیز دیگر پر شود«یعنی چه به وسیله اجزاء ۱۶ گانه پُر شود یا غیر از اجزاء ۱۶ گانه پر شود فرقی نمی کند» اگر پر باشد ما آن را خلف فرض به حساب نمی آوریم اگر چه خلف فرض هست زیرا فرض این بود که ۱۶ جزء باشد و بیشتر از ۱۶ جزء نباشد این ۱۶ جزء مربع را کامل کنند ما می گوییم اگر بیش از ۱۶ جزء شد خلف فرض نیست. اما اینکه جای خالی داشته باشد خلف فرض است چون از ابتدا اینگونه فرض شد که هیچ جای مربع خالی نباشد. پس اینکه بگویید بین اجزاء فاصله است و این اجزاء با چیزی پر نمی شود خلاف فرض و باطل است.

حالت دوم: بین اجزاء فاصله است و این فاصله، پر می شود. سوال می کنیم که این فاصله به چه وسیله پر می شود. باید به وسیله همین اجزاء پر شود ولی آیا به وسیله بخشی از یک جزء پر می شود یا به وسیله یک جزء، پر می شود یا به وسیله فوق یک جزء پر می شود. غیر از این سه فرض، فرض دیگری نداریم.

اگر بگویید کمتر از یک جزء آن شکاف را پر می کند می گوییم پس خود متکلمین اعتراف کردند جزء، تقسیم شد زیرا کمتر از یک جزء پیدا کردید و در آن شکاف قرار دادید معلوم می شود که این جزء، لا یتجزی نیست. این جزء تجزیه می شود و به کمتر از جزء واحد در می آید و اآن کمتر از جزء واحد می تواند شکاف قرار دادید.

این حالت، بر خلاف مبنای متکلمین می شود.

توضیح عبارت

«و اما ان تکون هذه الاجزاء متباینه»

مراد از «هذا الاجزاء» می تواند مطلق اجزاء ۱۶ گانه ای باشد که مربع را ساختند ولی این مطلب نه برای مصنف و نه برای مخالفین فایده دارد پس خوب است که مراد از «هذه الاجزاء» را اجزایی بگیریم که سازنده قطر هستند و این برای مخالفین فایده دارد زیرا اجزاء قطر را از یکدیگر جدا می کنند تا قطر، طولانی تر گردد و این اشکال بر طرف شود.

ترجمه: یا این اجزایی که سازنده قطرند متباین اند «یعنی از یکدیگر فاصله دارند و جدای از هم هستند»

ص: ۷۸۶

«فحینئذ اما ان تکون فیها فرج اولا تکون»

«فحینئذ» در این هنگام که این اجزاء از یکدیگر جدا هستند شکاف دو حالت دارد یا چیزی آن را پر می کند یا چیزی آن را پر نمی کند.

در نسخ خطی «بینها فرج» آمده که بهتر است.

ترجمه: در این هنگام یا بین این اجزاء، فُرَج است «یعنی شکافی قرار دارد که پر نشده و خالی است» یا بین آنها فرج نیست «یعنی شکافها پر شده است و الان شکاف وجود ندارد و جای خالی نیست.

«فان کان بینها فرج لم تنطبق الخطوط تطبیقا لا فرج فیه و قد فعل ذلک و هذا خلف»

اگر بین این اجزاء ۴ گانه قطر را ساختند شکاف باشد معلوم می شود که خطوط بر یکدیگر منطبق نشدند به نحو تطبیقی که شکاف در آن تطبیق نباشد درحالی که آن انطباق انجام شد یعنی ما در وقتی که داشتیم مربع را می ساختیم انطباق خطوط را انجام دادیم و گفتیم این خطوط بر یکدیگر منطبق اند قهراً اجزاء قطر هم با یکدیگر ممنطبق می شوند و بین آنها شکاف برقرار نمی شود.

ترجمه: اگر بین این اجزاء که سازنده قطر هستند شکاف باشد معلوم می شود که خطوط، منطبق نشدند آن نوع تطبیق که شکافی در آن تطبیق نباشد در حالی که این انطباق، انجام گرفت «یعنی در فرض ما انطباق حاصل شد حال معلوم می گردد که انطباق نیست» و این خلف است.

«و ان لم یکن بینها وجه فیکون فیما بینها شی لا محاله اما جزء او فوقه او بعض جزء»

ص: ۷۸۷

اگر بین این اجزاء فرجه و شکاف نبود «یعنی شکاف پر شده بود چون فرض کردیم بین اجزاء فاصله است ولی این فاصله را پر کردیم و نگذاشتیم خالی بماند.

ترجمه: و اگر بین آن اجزاء که قطر را ساختند فرجه و شکاف نبود پس باید بین این اجزاء که جدای از یکدیگر قرار داده شدند شیئی وارد شده باشد و این شکافها را پر کرده باشد و آن شی یا یک جزء است یا فوق یک جزء است «چه یکی چه چند تا باشد»

«فان کان بعض جزء فقد قسم الجزء»

ضمیر «کان» به «شیء» بر می گردد که در عبارت «فیکون فیما بینها شی لا محاله» گذشت.

اگر آن شیئی که در این فرجه واقع شده و فرجه را پر کرده است بعض جزء باشد نتیجه اش این است که جزء، تقسیم شده در حالی که شما گفتید، جزء لا یتجزی است و تقسیم نمی شود.

صفحه ۱۹۱ سطر ۷ قوله «و ان کان جزء»

گفتیم قطر مرکب از ۴ جز باشد که ۴ جزء عبارتند از جزء اول ازخط اول، جزء دوم از خط دوم، جزء سوم از خط سوم و جزء چهارم از خط چهارم.

سوال این است که اگر این ۴ جزء فاصله دارند چه مقدار فاصله خواهد بود. چون ۴ جزء داریم که بین جزء اول و جزء دوم فاصله اول است. بین جزء دوم و جزء سوم، فاصله دوم است و بین جزء سوم و جزء چهارم، فاصله سوم است. اگر چه ۴ جزء است ولی فاصله ای که حاصل می شود ۳ تا است.

اگر در این فاصله ها یک جزء واقع کنید اینطور می شود که ۴ جزء در اصل بود و یک جزء در فاصله اول و یک جزء در فاصله دوم و یک جزء در فاصله سوم می آید یعنی سه جزء کامل به آن ۴ جزء اولی اضافه می شود که ۷ جزء می شود و بیش از ۷ تا نخواهد شد اما اگر دو جزء یا بیشتر بین اجزاء فرض کنید لازم می آید دو جزء در فاصله اول بگذاریم که ۲ جزء می شود و دو جزء در فاصله دوم قرار دهید که ۴ تا می شود و دو جزء در فاصله سوم قرار بدهیم که ۶ تا می شود. ۴ جزء هم که در ابتدا داشتیم مجموعا ۱۰ جزء می شود پس قطر ۱۰ جزء می شود. اگر هم به جای دو جزء، سه جزء بگذارید قطر بیشتر می شود و از ۱۳ جزء تشکیل می شود. این مطلب را حفظ کنید تا اینجا قطر معلوم شد چون گفتیم اگر یک جزء فاصله شود قطر ما ۷ جزئی می شود و اگر دو جزء فاصله شود قطر ما ۱۰ جزئی می شود. حال باید اظلاع را حساب کنیم می گوییم: یکبار دو ضلع را با هم جمع می کنیم. یکبار هم یک ضلع را مضاعف می کنیم.

گفتیم هر ضعلی ۴ جزء دارد و اگر جمع کنید ۸ جزء می شود اما یک جزء از این ۸ جزء مشترک است که هم در ضلع اول است و هم در ضلع دوم است لذا باید آن جزء مشترک را یکی حساب کرد نه دو تا اما اگر یک ضلع که ۴ جزء دارد را مضاعف کنید به معنای این است که ۴ را در عدد ۲ ضرب کنید که ۸ جزء می شود پس مضاعف احدالضلعین ۸ جزء می شود و مجموع ضلعین، ۷ جزء می شود. به تعبیر دیگر اینگونه می گوییم که یا اضلاع دو ضلع را حساب می کنیم و جزء مشترک را یک بار حساب می کنیم که ۷ جزء می شود یا می گوییم جزء مشترک در هر دو ضلع هست لذا دوبار باید حساب کنیم پس ۸ جزء می شود.

ص: ۷۸۹

مصنف می فرماید ۴ فرض پیدا شد دو فرض برای مجموع الضلعین است و دو فرض هم برای قطر است اگر این دو در یکدیگر ضرب شوند ۴ فرض می شود

در یک فرض لازم می آید که هم قطر و هم مجموع الضلعین ۷ جزء باشد.

در یک فرض لا زم می آید که قطر ۷ جزء و مجموع الضلعین ۸ جزء باشد.

در یک فرض لازم می آید که قطر ۱۰ جزء و مجموع الضلعین ۷ جزء باشد.

در یک فرض لازم می آید که قطر ۱۰ جزء و مجموع الضعلین ۸ جزء باشد.

مصنف وارد توضیح فرض ها می شود

فرض اول: در یک فرض قطر با مجموع الضلعین مساوی می شود قطر ۷ جزء می شود و مجموع الضلعین هم ۷ تا می شود. این، فرضی است که در جای خالی اجزاء قطر، یک جزء اضافه کنیم تا قطر ۷ جزء شود و در مجموع الضلعین جزء مشترک را یکی حساب کنیم نه دوبار.

حکم فرض اول: در چنین حالتی قطر مساوی با مجموع الضلعین می شود که تساوی این دو به شکل حماری باطل است که شکل حماری در تحریر اقلیدس شکل ۲۰ آمده است.

شکل حماری را قبلا توضیح دادیم چون در شکل حماری اینطور می گوییم که وتر مثلث قائم الزاویه کوچکتر از مجموع دو ضلع دیگر است. این شکل حماری، با شکل عروس فرق دارد چون در شکل عروس، مربع وتر با مجموع مربع دو ضلع سنجیده می شد اما در شکل حماری بحث مربع نیست بلکه خود وتر کوچکتر از مجموع دو ضلع دیگر است.

ص: ۷۹۰

در مانحن فیه وتر که قطر مربع است با مجموع دو ضلع دیگر برابر شده و این را شکل حماری باطل می کند. لذا به همین دلیل است که اگر کسی بخواهد هدفی را که دو مسیر دارد طی کند که یک مسیر، وتر مثلث است و یک مسیر، مجموع دو ضلع مثلث است حتما وتر را انتخاب می کند چون وتر کوتاهتر است و به قول خودمان می گوییم راه میان بُر و کوتاهتر را انتخاب می کند. حتی حیوانات هم وقتی می خواهند به سمت این هدف بروند اگر این دو مسیر را تشخیص بدهند راه کوتاهتر «یعنی وتر» را انتخاب می کنند و این نشان می دهد وتر که همان قطر مربع است کوتاهتر از مجموع الضلعین است در حالی که در ما نحن فیه این وتر که قطر مربع بود برابر با مجموع ضلعین شد و هر دو ۷ جزء شدند.

فرض دوم: قطر ۷ جزء باشد و مجموع الضلعین ۸ جزء باشد.

حکم فرض دوم: قطر در این صورت کوچکتر از مجموع ضلعین می شود و بایدهم کوچکتر باشد پس باید در اینجا اشکال لازم نیاید لذا مصنف اشکال دیگری می کند و می گوید لازم می آید کوچکتر شود به قدر نامحسوس. یعنی به اندازه یک جزء کوچکتر است و یک جزء اینقدر کوچک است که نامحسوس است پس لازمه اش این است که وقتی به این مربع نظر می کنید با چشم نتوان تشخیص داد که قطر کوچکتر از مجموع ضلعین است در حالی که کوچکتر بودن قطر از مجموع ضلعین به اندازه محسوس و به قدر کبیر است. لذا کسی حاضر نیست که در طی مسافت آن مقدار مجموع ضلعین را طی کند یعنی اگر کوتاه بودن قطر نامحسوس باشد فرقی نمی کند که قطر را انتخاب کنید یا مجموع ضلعین را انتخاب کنید در حالی که بالبداهه، مسیر کوتاهتر را انتخاب می کنید معلوم می شود که قطر به قدر محسوس کوتاهتر از مجموع ضلعین است پس نمی توان گفت تفاوت قطر با مجموع ضعلین به اندازه یک جزء لا یتجزی است بلکه بیشتر از یک جزء هست.

ص: ۷۹۱

پس این فرض دوم به این بیان باطل نشدکه لازم می آید قطر کوچکتر نباشد زیرا قطر کوچکتر از مجموع ضـلعین شد. بلکه به این بیـان باطـل شـد که لازم می آیـد قطر کوچکتر باشـد ولی به انـدازه نامحسوس باشـد در حالی که قطر کوچکتر از مجموع ضلعین است به اندازه محسوس.

فرض سوم و چهـارم: فرض سوم این بود که قطر ۱۰ جزء باشد و مجموع الضلعین ۷ جزء باشند و فرض چهارم این بود که قطر ۱۰ جزء باشد و مجموع الضلعین ۸ جزء باشند.

حکم فرض سوم و چهـارم: این دو فرض را با شـکل حماری باطل می کنیم. اگر تساوی قطر با مجموع الضـلعین باطل بود اکبر بودن قطر از مجموع الضـلعین به طریق اولی باطل است. قطرحتما باید از مجموع الضـلعین کوچکتر باشد به دلیل شکل حماری که شکل ۲۰ از مقاله اول تحریر اقلیدس است.

خلاـصه بحث: اگر قطر ۴ جزء بلافاصـله داشـته باشـد تساوی قطر و ضـلع لازم می آیـد و این باطل است اما اگر قطر ۴ جزء با فاصله داشته باشد خلف فرض لازم می آید و اگر قطر دارای ۴ جزء با فاصله باشد که فاصله ها را کمتر از یک جزء و پر کرده باشد.

لاـزم می آیـد جزء لا یتجزی تجزیه شود و این طبق نظر شـما متکلمین باطل است. اگر قطر دارای ۴ جزء بافاصله باشد و فاصله ها را یک جزء یا بیش از یک جزء پر کند همین ۴ فرضی لازم می آید که امروز بیان کردیم و گفتیم باطل هستند.

ص: ۷۹۲

نتیجه نهایی: تمام احتمالات باطل شد پس هیچ راهی برای تصحیح مربع ندارید. جزء اینکه بگویید مربع از اجزاء لا یتجزی تشکیل نمی شود اگر مربع از اجزاء لا ـ یتجزی تشکیل نشد بقیه هم تشکیل نمی شود. پس نه جسم و نه سطح و نه خط هیچکدام از اجزاء لا یتجزی تشکیل نمی شوند پس کلام متکلمین باطل می شود.

توضیح عبارت

«و ان کان جزء بتمامه او جزء ان»

اگر آن شی که شکاف بین اجزاء را پر می کند یک جزء بتمامه باشد یا دو جزء باشد. مصنف سه جزء و چهارم جزء را مطرح نمی کند چون سه جزء و چهار جزء، حکم همان جزءان را دارد. اگر با اضافه کردن دو جزء، قطر بزرگتر از مجموع ضلعین می شود با اضافه کردن سه جزء و چهار جزء و ... به طریق اولی از مجموع ضلعین بزرگتر می شود و همان اشکال شکل حماری لازم می آید.

ضمیر «کان» را به «شی» بر گرداندیم در اینصورت باید عبارت اینگونه باشد «و ان کان جزءً بتمامه او جزئین» اما چون در عبارت «جزء ان» آمده باید برای «کان» ضمیر در تقدیر نگریم و کان را تامه بگیریم نه ناقصه یعنی معنای عبارت اینگونه می شود «و ان تحقق جزءٌ بتمامه او جزءان» البته طبق معنای اول، روانتر معنی می شود اما چون در نسخ خطی «جزان» آمده معلوم می شود که کان تامه است.

«لزدم دائما ان یکون طول القطر اما ان لا ینقص عن الضلعین معا او ینقص عن ضعف الضلعین بجزء واحد غیر محسوس»

ص: ۷۹۳

«بجزء واحد» متعلق به «ینقص» است.

لازم می آید دائما که طول قطر یا کوتاهتر نباشد از دو ضلع با هم «کلمه _ معا _ نشان می دهد که دو ضلع را با هم جمع می کند یعنی قطر از مجموع ضلعین کوتاهتر نباشد پس یا مساوی است یا بزرگتر است زیرا اگر در قطر یک جزء اضافه شود مساوی با مجموع ضلعین می شود و اگر دو جزء اضافه شود بزرگتر از مجموع ضلعین می شود. در حالی که قطر باید کوچکتر باشد.

مصنف با این عبارت، دو فرض را باطل کرد.

ترجمه: یا قطر کوتاهتر از مجموع دو ضلع نیست یا قطر کم می آورد از ضعف ضلعین «مراد از ضعف ضلعین، ضعف احد ضلعین است. همانطور که در سطر دوم از صفحه ۱۹۱ گفتیم باید کلمه _ احد _ اضافه شود و گفته شود _ مساویا لا حد الضلعین _ در اینجا هم باید کلمه _ احد _ را اضافه کنید»

اگر در شکافهای این قطر یک جزء اضافه کرده باشید لازم می آید از ضعف احد ضلعین یک جزء کم بیاورید «چون ضعف احد ضلعین ۸ جزء است و قطر ۷ جزء است»

اما این کم بودن، غیر محسوس است.

«و نقصان القطر عن ضعف الضلعین دائما فهو ام محسوس و قدر کبیر»

واو حالیه است. در اینجا هم باید کلمه «احد» را اضافه کنید و بگویید «ضعف احد الضلعین» در حالی که نقصان قطر از ضعف احد ضلعین باید به اندازه محسوس باشد یعنی با چشم تشخیص داده می شود.

ص: ۷۹۴

ترجمه: در حالی که نقصان قطر از ضعف احد ضلعین دائما امر محسوس و مقدار زیادی است.

مصنف بر «هو» فاء در آورد. اگر «فهو» در نسخه کتاب وجود نداشت بهتر بود ولی الان که آمده اشکالی ندارد.

«و اما ما یقولون»

از اینجا متکلمین می خواهند قطر را طوری فرض کنند که از مجموع ضلعین بزرگتر نشود و در عین حال مساوی ضلع واحد هم نشود. که در جلسه آینده بحث می کنیم.

بیان تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ دفاع متکلمین از اشکال سوم بر مذهبشان / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انفساشان ۹۲/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ دفاع متکلمین از اشکال سوم بر مذهبشان / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انفساشان

«و اما ما یقولون: ان هذا الخط لایکون مستقیما بل مضرسا»(۱)

بحث در رد قول متکلمین بود که شکل مربع را مطرح کردیم و قطر آن را هم تعیین کردیم. فرض های متعددی ذکر شد که در تمام فرض های اشکال وارد می شد. اگر مربع مرکب از اجزاء لایتجزی باشد باید یکی از فرض هایی که مطرح کرده بودیم صحیح می شد در حالی که هیچکدام صحیح نشد معلوم می شود که مربع، مرکب از اجزاء لایتجزی نیست. آخرین مطلبی که گفتیم این بود که فرض کنیم اجزاء قطر از یکدیگر جدا و متباین باشند. گفتیم بین این اجزاء، یا جزئی واسطه می کنیم یا کمتر از جزء یا بیشتر از جزء واسطه می کنیم. در صورتی که کمتر از جزء باشد مبنای متکلمین رد می شد زیرا معلوم می شد که جزء، لایتجزی وجود ندارد بلکه تجزیه می شود اما در صورتی که یک جزء یا بیشتر گذاشتیم در بعضی احتمالات قطر مساوی با مجموع دو ضلع مربع می شد و در بعضی حالات قطر بزرگتر از مجموع دو ضلع می شد در حالی که قطر باید کوتاهتر از مجموع دو ضلع باشد و نباید مساوی یا بزرگتر باشد. اشکال را به اینجا رساندیم و بحث ما تمام شد. حال متکلمین قطر را طوری تصویر می کنند تا نتواند بلندتر یا مساوی با مجموع ضلعین شود بلکه حتما کوتاهتر باشد.

ص: ۷۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۱، س۹، ط ذوی القربی.

متکلمین می خواهند قطر را تصویر کنند و به اضلاع کاری ندارند زیرا هر کدام از اضلاع از ۴ جز تشکیل شدند و مجموع آنها ۷ جز یا ۸ جزء می شود که توضیحات آنها را جلسه قبل بیان کردیم چون اگر جزء مشترک یکبار لحاظ شود مجموع دو ضلع ۷ جز می شود و اگر جزء مشترک را دوبار لحاظ شود مجموع دو ضلع ۸ جز می شود. و قطر در صورتی که در هر

شکـافش یک جزء قرار داده شود ۷ جز می شـود. در بحث امروز می خـواهیم قطر را طـوری تصویر کنیم که ۷ جزء باشد ولی بلندتر از مجموع ضـلعین یا مساوی با مجموع ضلعین نباشد یعنی ۷ جزء که برای قطر است بـا ۷ جزء که برای مجموع الضلعین است فرق کند.

فرق آنها به این نیست که جزءِ بکار رفته در قطر، کوچکتر است چون جزء کوچک و بزرگ نـدارد و قابل قسـمت نیست. همه آنها مثل هم هسـتند. فرق به نحوه قرار گرفتن اجزاء قطر است. اجزاء قطر به طوری قرار می گیرنـد که قطر به انـدازه بیشتر از ۴ جزء باشد.

بیـان تصویر کردن قطر مربع: متکلمین جزئی را در جایی قرار می دهنـد. جزء دوم را مقـداری بالاتر از آن قرار می دهنـد. جزء سوم را در ردیف جزء اول قرار می دهند. جزء اول و جزء سوم به یکدیگر نمی چسبند و بین آنها فاصله است اما جزء دوم این فاصله را پُر نمی کند. جزء دوم مقداری بالاتر می رود و منحرف می شود. سپس جزء چهارم را می آوریم و آن را هم منحرف می کنیم و مقداری بالا می بریم. سـپس جزء پنجم را در ردیف جزء اول و جزء سوم قرار می دهیم. جزء شـشم را متحرک می کنیم و مقـداری بالاـ می بریم و جزء هفتم را در ردیف جزء اول و سوم و پنجم قرار می دهیم الاـن ۷ جزء و دو ردیف داریم. یـک ردیف مرکب از جزء اول و سوم و پنجم و هفتم است. ردیفی که بالاـتر از آن قرار گرفته مرکب از جزء دوم و چهـارم و ششم است.

این ۴ جزء پایین را طوری قرار دادیم که به یکدیگر نچسبند «الان می گوییم که به هم نچسبند اما بعدا در اشکال بیان می کنیم که به هم بچسبند» چون اگر به هم بچسبند ۴ جزء به هم چسبیده می شوند وقطر با ضلع مساوی می شود فاصله ای بین آنها می گذاریم تا قطر بزرگتر از ضلع شود اما سه جزء دیگر را درون حفره هایی که بین جزء اول و جزء سوم و بین جزء سوم و جزء پنجم و بین جزء پنجم و جزء هفتم، این سه جزء را قرار نمی دهیم بلکه کمی منحرف می کنیم و به این صورت قرار می دهیم .

متکلمین فقط گفتند «۴ جز را در خط مستقیم قرار بده و ۳ جز را منحرف کن» بقیه توضیحات را استاد بیان کردند.

در اینجا این نکته مهم است که مصنف می فرماید هر ۷ جزء در قطر بکار رفتند و در قطر هم شکاف وجود ندارد. ۴ جزء به هم چسبیدند و ۳ جزء هم به یکدیگر چسبیدند. مصنف می گوید قطر مرکب از ۷ جزء است اما نه ۷ تا که در امتداد هم قرار گرفته باشند تا لازم بیاید که با مجموع ضلعین مساوی باشد و اینطور هم نیست که قطر از ۴ جزء تشکیل شود تا لازم بیاید قطر با احدالضلعین مساوی باشد پس نه قطر با احد الضلعین مساوی است و نه با مجموع احد الضلعین مساوی است. هم ۴ جزء و هم ۷ جزء دارد. وقتی که ۴ جزء دارد با احد الضلعین مساوی نیست چون احد الضلعین ۴ جزء خالص دارد ولی این قطر ۴ جزء به علاوه ۳ جزء دارد. هم با مجموع ضلعین مساوی نیست چون مجموع الضلعین ۷ جزء پشت سر هم دارند ولی این قطر ۷ جزء پشت سر هم ندارد. پس قطر را طوری تصویر می کنند که نه ۴ جزء شود تا مساوی با احدالضلعین شود و نه ۷ جزء شود تا مساوی با مجموع الضلعین شود. در عین اینکه هم ۴ جزء و هم ۷ جزء است. به این صورت که جزء اول و سوم و پنجم و هفتم در یک ردیف قرار گرفتند و به آن، ردیف مستقیم می گوییم و جزء دوم و چهارم و ششم هم در یک ردیف قرار گرفتند و به آن، ردیف منحرف می گوییم. یا به تعبیر خود مصنف گفته می شود: مُرتِّب مستقیم و مرتب منحرف «در نسخه کتاب به صورت _ مرتبه مستقیم و مرتبه منحرف _ آمده است» متکلمین با این نحوه بیانی که برای ترسیم قطر کردند و اشکال را جواب دادند چون طبق این بیان، هم لازم آمد که قطر مساوی با احد الضلعین نشود و هم لازم آمد که قطر مساوی با مجموع الضلعین نشود.

ص: ۷۹۷

مصنف می گوید اشکال آنها را عن قریب می گویم و شروع به اشکال می کند در ابتدای اشکال به همین نحوه در نظر می گیرد که جز اول و سوم و پنجم و هفتم را در یک ردیف به هم می چسباند و جزء دوم و چهارم و ششم را هم در یک ردیف به هم می چسباند و بحث می کند. در بحث بعدی مفصل تر وارد می شود و برای ۴ جزء مستقیم و ۳ جزء منحرف، ۴ فرض مطرح می کند که فرض سوم . چهارم را در همان جا باطل می کند و فرض اول و دوم را بعدا باطل می کند.

تصویر دفاع متکلمین به دو نحوه شد یک نحوه همان است که الان بیان کردیم و یک نحوه هم بعدا بیان می کند که مشتمل بر ۴ فرض است.

توضیح عبارت

«و اما ما یقولون ان هذا الخط لایکون مستقیما بل مضرسا علی صوره هکذا »

مراد از «هذا الخط»، قطر است.

ترجمه: این خط و قطر، مستقیم نیست «تا بگویید که یا ۴ جزء دارد یا ۷ جزء دارد. اگر ۴ جزء دارد با احدالضلعین مساوی می شود و اگر ۷ جزء دارد با مجموع الضلعین مساوی می شود» بلکه دندانه دندانه است بر این صورت البته دقت شود که بین نقطه ها هیچ شکافی نیست ما برای بهتر فهمیدن به این صورت کشیدیم والا باید تمام این اجزا به یکدیگر بچسبند.

«اعنی ان یکون جزء»

«یکون» تامه است یعنی جزئی در جایی وجود بگیرد.

ص: ۷۹۸

«و جزء آخر منحرف عنه الی جهه»

و جزء دوم بیاید و از جزء اول به سمتی منحرف شود. ما در بیان خودمان گفتیم به سمت بالا منحرف شود اما شما می توانید فرض کنید که به سمت پایین باشد به این صورت یا به سمت جلو و عقب هم می توان فرض کرد. بالاخره باید طوری باشد که جزء دوم در ردیف جزء اولی نباشد.

نکته: این نحوه از تصویری که بیان کردیم را در ذهن بسپارید چون بعدا اشکال می کنیم و می گوییم طبق کلام متکلمین لازم می آید بیش از ۶ جهت داشته باشیم یعنی ۶ جهت عبارتند از فوق و تحت و قدام و خلف و یمین و یسار. ولی با تصویری که متکلمین کردند بیش از ۶ جهت می شود زیرا ممکن است متکلمین بگویند جزء دوم را در شمال شرقی و شمال غربیِ جزء اول قرار می دهیم زیرا وقتی جهات سته را رسم می کنید زوایای قائمه درست می شود و شما می توانید داخل آن زوایا، اضلاع دیگری قرار دهید و بی نهایت جهات درست کنید که توضیح این را بعدا بیان می کنیم.

«ثم جزء آخر فی سمت الاول»

سپس جزء سوم بیاید که در ردیف و امتداد و سمت جزء اول قرار داده می شود نه اینکه در ردیف جزء دوم باشد یعنی اگر جزء اول و سوم و پنجم و هفتم را به همدیگر بچسبانید به صورت یک خط مستقیم در می آید.

«ثم جزء منحرف عنه»

کلمه «یکون» در تقدیر می گیریم یعنی به این صورت است «ثم یکون جزء منحرف عنه» یعنی جزء چهارم را طوری فرض کن که منحرف از جزء سوم است. ضمیر «عنه» به جزء سوم بر می گردد.

مصنف تا اینجا ۴ جزء را مطرح کرد شما تا ۷ جزء ادامه بدهید همانطور که بیان کردیم.

«کان کل منحرف موضوع فی الفصل المشترک بین المُرتَّبَتَین فی سمت واحد»

«فی سمت واحد» متعلق به «مرتبتین» است.

مصنف توضیح بیشتری می دهد تا مطلب دقیق تر روشن شود.

هر یک از این جزءهای منحرف «که جزء دوم و چهارم و ششم است» نهاده شده در فصل مشترک ین مرتبتین در یک سمت.

مراد از «المرتبین فی سمت واحد» همان جزء اول و جزء سوم و پنجم و هفتم است که هر کدام از جزء های منحرف «جزء دوم و چهارم و ششم» در فصل مشترک بین جزء اول و جزء سوم و فصل مشترک بین جزء سوم و جزء پنجم و فصل مشترک بین جزء پنجم و جزء هفتم واقع شده اند.

نسخه خطی «مُرتَّبین» است نسخه کتاب را هم اگر به صورت «المرتَّبِتَین» بخوانیم صحیح خواهد بود. ولی اگر نقطه باشد «المرتبتین» می گوییم و اگر جزء باشد «المرتبین» می گوییم که فرق آنها فقط از لحاظ تذکیر و تانیث خواهد بود.

«فانه یظهر فساده و بطلانه عن قریب»

این عبارت جواب برای «اما ما یقولون» در سطر ۹ است.

مراد از «عن قریب» یعنی به نزدیکی فساد و بطلانش ظاهر می شود و با عبارت «و ذلک لانه اما ان تکون» شروع به بیان فساد و بطلان آن می کند اما اینکه چرا از لفظ «عن قریب» استفاده کرده شاید به خاطر این است که حدود دو صفحه طول می کشد یعنی تا این دو صفحه را بخوانیم فساد این مطلب روشن می شود نه اینکه همین الان فسادش معلوم شود.

ص: ۸۰۰

مصنف شروع به اشکال می کند و در اشکال ابتدا اینطور می گوید که آن اجزاء مستقیم و اجزاء منحرف را به یکدیگر می چسبانید به طوری که یک خط مستقیم و یک خط منحرف درست می شود. حال سوال می کنیم این دو خط که یکی از سه جزء و یکی از ۴ جزء درست شده آیا مماس به هم هستند یا جدای از هم هستند. دو مطلب در اینجا است

۱_ این اجزاء ۴ گانه پایین به یکدیگر چسبیدند یا نچسبیدند و این اجزاء ۳ گانه بالا به یکدیگر چسبیدند یا نچسبیدند.

۲_ بعد از اینکه اجزاء پایین به یکدیگر می چسبند و اجزاء بالا به یکدیگر می چسبند و دو خط درست می شود آیا این خطها هم به یکدیگر چسبیدند یا نچسبیدند.

هر دو مطلب را بیان می کنیم یعنی اجزاء را هم به می چسبانیم و دو خط درست می کنیم و این دو خط یا مماس اند و به هم چسبیدند یا جدا هستند.

اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و ذلک لانه اما ان تکون المرتبتان فی سمت واحد منها متماسین او غیر متماسین» (۱)

ص: ۸۰۱

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۱، س۱۱، ط ذوی القربی.

بحث در این بود که با توجه به مربع، جزء لا یتجزی باطل است. مربعی را ساختیم که از ۱۶ جزء ساخته می شد یعنی ۴ جزء را گرفتیم و با آن خطی ساختیم. ۴ جزء دیگر گرفتیم و با آن خط دومی ساختیم. ۴ جزء دیگر گرفتیم و با آن خط سومی ساختیم.۴ خط دیگر گرفتیم و با آن خط چهارم ساختیم و این ۴ خط را در زیر یکدیگر قرار دادیم به طوری که مربعی از ۱۶ جزء ساخته شد سپس قطر این مربع را ملاحظه کردیم گاهی دیدیم این قطر مساوی با ضلع است و گاهی دیدیم که مساوی با مجموع الضلعین است و گاهی کمتر از مجموع الضلعین بود ولی به مقدار نامحسوس. تمام این احتمالات را اشکال کردیم و هیچکدام صحیح نبودند سپس نتیجه گرفتیم که مربع از اجزاء لا یتجزی تشکیل نمی شود اگر از اجزاء لا یتجزی تشکیل شود یکی از این محاذیر لازم می آید سپس متکلمین از خودشان دفاع کردند و گفتند ما قطری مضرس «دندانه دار» درست می کنیم که هم این قطر طولانی تر از احد الضلعین باشد و هم کوتاهتر از مجموع الضلعین باشد و چنین گفتند که این ۴ جزئی را که در قطر بکار بردند همانطور که ۴ تا هستند ۴ تا قرار می دهیم و در فصل مشترک هر یک از دو جزء، جزئی را قرار می دهیم به طوری که ۷ جزء در قطر بکار می رود که ۴ جزء در ردیف پایینی قرار می گیرد و سه جزء در ردیف بالایی قرار می

گیرد و آن جزء هـایی که در ردیف بالاـ قرار گرفتنـد بر روی فصـل مشترک دو جزئی هسـتند که در ردیف پایین قرار دارنـد. مراد از فصل مشترک یعنی شکاف و درزی که بین هر دو جزء است. جزء بالا بر روی فصل مشترک دو جزء پایینی قرار دارد.

ص: ۸۰۲

این قطر به خاطر داشتن ۷ جزء بزرگتر می شود از ضلعی که دارای ۴ جزء است اما چون این ۷ جزء در امتداد هم نیستند بسیار کوچکتر از مجموع ضلعین می شود به طوری که مقدارِ کوچکیِ آن محسوس است چون در گذشته قبل از اینکه وارد در دفاع متکلمین بشویم این قطر کوچکتر از مجموع الضلعین می شد ولی به قدر نامحسوس کوچکتر می شد. سپس مصنف فرمود در حالی که قطر باید به اندازه محسوس، کوچکتر باشد. و بر قدر نامحسوس بودن آن اشکال کرد. الان مشخص شد که کوچکی قطر مربع از مجموع الضلعین محسوس است زیرا سه جزء کم دارد چون مجموع الضلعین ۸ جزء داشت ولی این قطر ۴ جزء دارد که سه جزء در بالای آنها قرار گرفته است پس به این بیان هم مشکل تساوی قطر با احد الضلعین حل شد و معلوم گشت که این دو مساوی نیستند و هم مشکل کم بودن قطر از مجموع الضلعین به قدر نا محسوس حل شد.

توجه کنید تمام قول متکلمین را می توان اینگونه خلاصه کرد: که قطرِ مضرس و دندانه دار تصویر می کنند.

مصنف در اشکال، تضریس را باطل می کند لذا بیشتر حرف مصنف این است که تضریسی درست نشود.

ابتدا مصنف این دو خط را تصویر می کند و فرض متکلمین را باطل می کند و یکبار ۴ احتمال در مورد این دو خط بیان می کند و آنها را باطل می کند.

ص: ۸۰۳

پس یکبار بالاجمال حرف متکلمین را رد می کند و یکبار بالتفصیل باطل می کند.

بیان اشکال اجمالی بر متکلمین: این دو خط که درست شدند «یکی از ۴ جزء تشکیل شده و یکی از سه جزء تشکیل شده» دارای دو سمت هستند یک سمت را سمت مستقیم می نامیم و آن خطی که ۴ جزء دارد می گوییم مرتّب است بر سمت واحد «۴ جزء در امتداد و سمت یکدیگر قرار گرفتند» و مستقیم قرار گرفتند. آن سه جزء هم سمت واحد دارند و مرتّب بر سمت واحد هستند اما منحرف هستند. «مراد از منحرف این است که خط بالایی منحرف از خط پایینی است البته می توان گفت که خط پایینی منحرف از خط بالایی است ولی ما اینطور انتخاب کردیم که خط بالایی را منحرف نامیدیم شاید اینطور بتوان گفت: خطی که از ۴ جزء تشکیل شده نقطه «ا» را به نقطه «ط» وصل کرده لذا اصل و مستقیم است اما خط دوم که از ۳ جزء تشکیل شده و از این خط اولی منحرف شده به آن منحرف می گوییم» این دو خط که یکی مستقیم و یکی منحرف هستند دو حا لت دارند یا به هم متماس اند یا با هم تماس ندارند. به عبارت واضحتر می گوییم بین این دو خط یا فاصله است یا با هم مماس اند. این یک فرض است. فرض دیگر این است که بگوییم اجزاء خط مستقیم یا مماس اند یا بین آن ها جدایی است و همینطور اجزاء خط منحرف یا مماس اند یا بین آنها جدایی است. هر دو فرض را می توان تصویر کرد اما ظاهر کلام مصنف ا ین است که بین دو خط یا تماس است یا تماس نیست در ادامه می فرماید اجزاء به هم متلاقی اند به طوری که در امتداد هم قرار گرفتند و یک خط را می سازند.

ص: ۸۰۴

بالاخره در این اشکالی که بیان می شود فرقی نمی کند که بین دو خط، خالی گذاشته شود یا بین دو جزء از هر خطی خالی گذاشته شود.

مصنف شروع به بحث کردن می کند و می فرماید اگر این دو خط را ملاحظه کنید و کاملا با هم تماس داشته باشند به طوری که جای خالی بین اجزاء آنها نباشد در اینصورت دو خط مستقیم داریم که در کنار یکدیگر قرار گرفتند و تضریس و دندانه ای وجود نخواهد داشت.

توضیح عبارت

«و ذلک»

اینکه می گوییم این تصویری که متکلمین برای قطر کردند و در این تصویر، قطر را مضرّس قرار دادند، این تصویر باطل است و این بطلان، با عبارت «لانه اما ان تکون...» بیان می شود.

«لانه اما ان تکون المرتبتان فی سمت واحد منها متماسین او غیر متماسین»

نسخه صحیح «فی سمت واحد متماسین» است یعنی «منها» در نسخه وجود ندارد اگر باشد ضمیر آن به «اجزاء» بر می گردد و معنای عبارت غلط نمی وشد و متعلق به «المرتبتان» می شود.

می توان «المرتبتان» خواند و می توان «المرتبان» خواند.

«فی سمت واحد» متعلق به «المرتبتان» است یعنی آن دو تا که در سمت واحد مرتب اند.

مراد از «المرتبتان» دو مرتّب است که یکی از آن دو مشتمل بر ۴ جزء است که به آن مرتّب مستقیم گفتیم اما دیگری مشتمل بر ۳ جزء است که به آن مرتّب منحرف گفتیم.

ص: ۸۰۵

ظاهر عبارت مصـنف که تعبیر به متماسـین او غیر متماسـین می کنـد این است که دو خط یا متماس انـد یا غیر متماس انـد و به اجزاء کاری ندارد.

«فان کانا متماسین و کل اجزاء مرتّبه فی سمت واحد متلاقیه»

اگر این دو خط متماس باشـند در حالی که همه اجزائی که مرتب در سـمت واحد هسـتند متلاقی اند و بین آنها فاصـله نیسـت یعنی ۴ جزء که در سـمت مسـتقیم و سه جزء که در سـمت منحرف انـد «از این عبارت هم می توان فهمید که مراد مصـنف از متماسین و غیر متماسین، دو خط است چون برای اجزاء جداگانه بحث می کند»

«بحیث یتصل منها خط مستقیم»

این اجزاء طوری با هم تلاقی دارند که از این اجزاء خط مستقیم متصل بدست می آید.

به کلمه «یتصل» توجه کنید که می خواهد بیان کند که نه تنها خط مسـتقیم پیدا می شود بلکه خط مستقیمِ متصل پیدا می شود چون اجزاء با یکدیگر تلاقی و تماس دارند.

«فیکون من المرتبتین خطان مستقیمان موضوع احدهما بجنب الآخر فلا تضریس»

«فیکون» جواب برای «ان» است.

اگر این دو مرتّب، متمـاس باشـند در حالی که اجزاء آنها هم متلاقی انـد و خط ساز هسـتند از این دو مرتّب «که یکی مسـتقیم نامیده شد و مشتمل بر ۴ جزء بود و یکی منحرف نامیده شد و مشتمل بر ۳ جزء بود» دو خط مستقیم درست می شود که یکی در کنـار دیگری قرار گرفته و تضریسـی نیست «چون خـط بالاـ را که نگـاه کنی دنـدانه نـدارد خط پایین را هم اگر نگاه کنید دنـدانه ندارد پس یک خط دندانه دار نداریم چنانکه متکلمین می گفتند بلکه دو خط وجود دارد یعنی آنچه که متکلمین فکر می کردند دندانه است در واقع خط دوم است»

ص: ۸۰۶

نکته۱: اگر دو خط کشیده شود که یکی بزرگتر از دیگری باشد و این دو روی یکدیگر قرار بگیرند نمی گویند این دوخط تضریس دارند بلکه می گویند یکی بزرگتر از دیگری است طرف راست و چپ این دو خط را ملاحظه نکنید یعنی اگر روی این دو خط یا زیر این دو خط دست خود را بکشید احساس دندانه نمی کنید. یعنی باید خط به طولش لحاظ شود چون خط، طول دارد. نباید به نوک و انتهای خط نگاه کرد و گفت انتهای این دو خط دندانه دارد. این را دندانه و تضریس نمی گویند. بلکه تضریس در امتداد خط می باشد نه درانتهای خط.

نکته۲: می توان اینطور گفت که این ۷ جزء که قطر را تشکیل دادند ۴ جزء از آن ۷ جزء بین نقطه «ا» و نقطه «ط» قرار گرفته و این فاصله را پر کرده و سه جزء دیگر بیرون از خط قطر قرار گرفتند پس قطر دارای ۴ جزء است و ضلع مربع هم ۴ جزء بود در اینصورت دوباره اشکال بر می گردد ولی ما به این اشکال توجه نداریم و می خواهیم تضریس را باطل کنیم.

نکته۳: در اینجا ۴ فرض درست می شود چون این دو خط یا متماس اند یا غیر متماس اند در هر یک از این دو حال یا جزایی که هر یک از این دو خط را ساختند یا متلاقی اند یا غیر متلاقی اند که ۴ فرض می شود «البته می توان بیش از این هم درست کرد و گفت اجزاء خط پایینی متلاقی باشد اجزاء خط بالایی هم متلاقی باشد یا بر عکس باشد. اما این را نمی گوییم»

ص: ۸۰۷

مصنف فقط فرض تماس و عدم تماس را مطرح می کند وبرای او مهم نیست که این تماس و عدم تماس بین اجزاء باشد یا بین خطوط باشد. ما می گوییم اگر این جزء را توانستی طوری قرار بدهی که تضریس درست کند تضریس درست می شود اگر نتوانستی قرار بدهی، تضریس درست نمی شود. در جایی که همه اجزاء با هم تما س دارند فرض تضریس نیست در جایی هم که همه اجزاء با هم تماس ندارند و جای خالی هست به دو نحوه می توان پر کرد که در یک صورت تضریس می آید که باید بحث شود اما در یک صورت، تضریس نمی آید که مشکل ندارد.

مصنف از اینجا وارد در صورت دوم می شود و می فرماید اگر شکافی وجود داشت و تماس نبود، در اینصورت اگر این شکاف بواسطه جزء پر شد باز هم تضریس حاصل نمی شود و خط به صورت مستقیم خواهد بود ولی شما بین این دو جزء که شکاف داشتند یک جزء دیگر قرار می دهید و خطی که از ۴ جزء تشکیل شده بود ۵ جزء می شود. وقتی این جزء، آن شکاف را پر کند تضریس حاصل نمی شود زیرا خط، طولانی تر شده بدون تضریس. سپس مصنف می فرماید در صورتی تضریس حاصل می شود که بعضی از این جزء در شکاف قرار بگیرد و بعضی بیرون قرار بگیرد. سپس این احتمال را هم رد می کند و می گوید طبق مبنای شما صحیح نیست چون جزئی که میخواهید در این شکاف قرار بدهید جزء لا یتجزی است چگونه بخشی از آن را در شکاف قرار میدهید و بخشی از آن را بیرون از شکاف قرار می دهید. چون در این صورت لازم می آید آن جزء دارای دو بخش باشد در حالی که شما آن جزء را جزء لا یتجزی قرار دادید. اگر چه تضریس درست می شود.

ص: ۸۰۸

توضیح عبارت

«و ان کانا غیر متماسین فلا محاله انه یکون بینهما جزء فلا یکون مضرسا بل یتصل علی الاستقامه»

اگر این دو خط «یا این دو جزء» متماس بودند بین آنها جزئی واقع می شود «و اگر جزء واقع شد و شکاف به طور کامل پر شد» این خط مضرس نیست و به نحو استقامه متصل می شود، فقط جزء آن بیشتر می شود.

«انما یکون مضرسا لو کان بعض الجزء واقعا فیما بینهما و بعضه خارجا»

خط وقتی می تواند مضرس باشد اگر بعض جزء واقع باشد در ما بین خطین «یا ما بین الجزئین، که مرادش در اینجا ما بین خطین مراد است» و بعض دیگر جزء، خارج باشد.

«و الجزء لا یتبعض»

اما بر طبق مبنای شما جزء مبتعیض نمی شود. اگر تضریس درست کنید اصل مبنایتان را از دست می دهید.

«بل اما ان یکون کله بینهما او لا شی منه بینهما»

جزء به نظر شما تبعیض نمی شود پس این جزئی که الان می خواهید بین دو جزء یا دو خط قرار بدهید یا باید کل آن بین دو جزء قرار بگیرد یا هیچ چیز از آن بین دو جزء قرار نگیرد و الا ـ اگر نصف آن بین دو جزء قرار بگیرد و نصف آن قرار نگیرد لازمه اش تبعیض جزء است که قبول ندارید.

ترجمه: یا کل آن جزء بین دو جزء قرار می گیرد یا هیچ قسمت از آن جزئی که آوردید نباید این شکاف را پر کند و الا اگر جزئی از آن در داخل و جزئی در بیرون قرار بگیرد تبعیض می شود و یک جزء که لا یتجزی بود، یتجزی می شود.

ص: ۸۰۹

«و اذا كان كله بينهما فليس هناك زوال و تضريس البته»

«هناک»: یعنی در چنین فرضی.

اگر هیچ چیز از آن جزء بین این دو جزء نبود در اینصورت روشن است که تضریس واقع نشده بلکه همانطور که بوده الان هم همانطور است. لذا این حالت را مصنف مطرح نمی کند اما اگر همه جزء داخل شکاف قرار داده شد به طوری که هیچ چیز از این جزء خارج نماند در اینصورت هم روشن است که تضریس نیست.

ترجمه: اگر همه این جزء بین آن دو جزء «یا دو خط» زوال جزء و انحراف جزء پیش نیامده و تضریسی هم نیست «زوال مستلزم تضریس است لذا شاید بتوان عبارت ـ و تضریس ـ را عطف تفسیر قرار داد.

زوال در اینجا به معنای انحراف و بیرون آمدن از شکاف است. یعنی زوالی نیست بلکه همه آن جزء داخل شکاف رفته است و هیچ چیز از شکاف منحرف نشده است. قهراً تضریسی درست نشده است.

«بل يكون هناك وضع على الاستقامه»

در چنین فرضی این جزء به نحو استقامت فرض شده یعنی در ردیف اجزاء دیگر قرار گرفته و یک خط مستقیم را بدون تضریس ساخته است.

«كما هو مقبول عندهم ان من شان الاجزاء ان ينتظم منها خط مستقيم»

«ان من شان» نایب فاعل «مقبول» است.

آیا می شود این اجزاء در کنار هم بیایند و قرار بگیرند؟ مصنف با این عبارت بیان می کند که چنانکه مقبول است نزد متکلمین که از اجزاء خط مستقیم حاصل شود ولی ما قبول نداریم ما می گوییم خط مستقیم را می توان با اجزاء تجزیه کرد ولی نمی توان آن خط را از اجزاء لا یتجزی تشکیل داد.

ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

«فان جعلوا فیما بین الرتبتین علی سمت واحد جزئین لا فی نظام السمت»(۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم که معتقد بودند جسم مرکب از اجزاء لا یتجزای متناهی است. قول آنها را با توجه به مربعی که قبول داشتند رد کردیم و گفتیم بنابر قول شما لازم می آید قطر مربع با ضلعش مساوی باشد یا قطر مربع مساوی با مجموع ضلعین باشد. در صورتی که اجزاء قطر به هم چسبیده شوند محذور اول لازم می آید و در صورتی که اجزاء از هم جدا باشند و بین آنها جزء قرار داده شود محذور دوم لازم می آید. سپس متکلمین دفاع کردند و گفتند ما قطر را مضرس فرض می کنیم به این معنی که هم دارای ۷ جزء قرار می دهیم هم کاری می کنیم که این قطر دارای ۴ جزء و ۳ جزء باشد که ۷ جزء شود. بنابراین چون ۷ جزء دارد مساوی با ضلع نیست و چون ۴ جزء دارد و آن ۳ جزء نمودِ کاملی ندارند پس مساوی با مجموع دو ضلع نیست بلکه کوچکتر از مجموع دو ضلع است لذا هر دو اشکالی که بر متکلمین وارد شده بود را حل کردند اما ما شروع به بحث کردیم تا ثابت کنیم بنابر نظر متکلمین نمی توان خط مضرس درست کرد. در جلسه امروز پیشنهاد دیگری می شود و گفته می شود دو جزء را لحاظ می کنیم و نه در ردیف خط مستقیم و مرتبِ مستقیم قرار داده شود و نه در ردیف خط منحرف و مرتبِ منحرف قرار داده شود. یکی از این دو خط که از ۴ جزء تشکیل شده را ملاحظه کنید و دو جزء را چنان بیاورید که در امتداد این خط قرار نگیرند بلکه در عرض این خط قرار بگیرند یعنی یکی در روی خط و یکی در زیر خط قرار بگیرد یا یکی از این دو خط در طرف راست و یکی در طرف چپ باشد اما در ادامه نباشد یعنی طوری نباشد که به طول خط اضافه کند بلکه طوری باشد که به عرض خط اضافه کند. و این دو را مقداری فشار بدهید که به یکدیگر بچسبند. بخشی از این دو در خط مستقیم وارد می شوند و بخشی بیرون می ماند چون آن خط به اندازه یک جزء جا دارد زیرا از جزء تشکیل شده و در طولش ۴ جزء قرار گرفته و این اجزاء اگر از یکدیگر جدا شوند وسط آنها به اندازه یک جزء جا دارد اما ما می خواهیم دو جزء را در این وسط داخل کنیم که یکی از بالا و یکی از پایین باشد. بخشی از یک جزء وارد می شود و بخشی از جزء دیگر وارد می شود و آن پنهای خط را پر می کنند و مقداری از خط بالایی بیرون می ماند و مقداری از خط پایینی بیرون می ماند و لذا تضریس حاصل می شود.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۱، س۱۷، ط ذوی القربی.

محذور این حالت این است که لازم می آید جزء، تقسیم شود. هم جزء بالایی تقسیم می شود زیرا نصف آن داخل در خط

شـده و نصف آن بیرون از خط مانـده هم جزء پایینی تقسیـم می شود زیرا نصف آن داخل در خط شـده و نصف آن بیرون از خط مانده، تضـریس درست شد ولی تجزیه جزء هم به وجود آمده و شما با تجزیه جزء مخالف هستید پس این وضعی که می خواهید تشکیل بدهید وضعی است که مبنای شما را باطل می کند. اگر بخواهید تضریس درست کنید این راه خوبی است اما مستلزم این است که مبنای شـما باطل شود. البته آن اشکال قبلی مطرح می شود که لازم می آید قطر برابر با مجموع الضـلعین شود ولی این ا شکال مطرح نمی شود چون نوبت به آن نمی رسد زیرا با اشکالِ تقسیم جزء، اصل مبنا باطل می شود.

توضیح عبارت

«فان جعلوا فیما بین الرتبتین علی سمت واحد جزئین لا فی نظام السمت بل عرضا حتی یتضرس»

«علی سمت واحد» متعلق به «مرتبتین» است. «جزئین» مفعول «جعلوا» است.

اگر در ما بین دو جزئی که به یک سـمت مرتب اند «مثلا بین دو جزئی که در خط مستقیم قرار گرفتند بر یک سمت هستند یا دو جزئی که در خط منحرف قرار گرفتند بر سمت واحد هستند» دو جزء قرار داده شود اما در نظامِ سمت قرار داده نشود «مراد از نظامِ سـمت، یا سـمت مستقیم است یا سمت منحرف است» یعنی این دو جزء در امتداد آن ۴ جزء یا آن سه جزء قرار نگیرد بلکه درِعرض خـط قرار بگیرد یعنی یـک جزء را بالای خـط و یـک جزء را پـایین خط قرار بدهیـد تا این خط مسـتقیم یا خط منحرف، با اضافه کردن این دو جزء در عرضـشان تضرس پیدا کنند. در اینصورت تضریس درست می شود اما اشکال دیگری لازم می آید که با عبارت «فجعلوا» بیان می کند.

ص: ۸۱۲

«فجعلوا کل جزء منقسما»

جواب «ان» و بیان اشکالی است که در این فرض بر متکلمین وارد می شود متکلمین دو جزء اضافه کردند که لازمه اش این است که از این دو جزء، بخشی را در ما بین جزئین قرار بدهند و بخشی دیگر هر یک از این دو جزء را زائل قرار بدهند یعنی بگویند بخشی از جزء بالا و بخشی از جزء پایین داخل در خط شده و بخش دیگری از جزء بالا و بخشی دیگری از جزء پایین زائل شده «مراد از زائل یعنی بیرون از خط و جدای از خط است» در اینصورت تضریس تحقق پیدا می کند. و لازم می آید هر جزئی را منقسم قرار بدهند در حالی که این گروه از انقسام جزء پرهیز دارند و معتقدند که جزء تقسیم نمی شود.

صفحه ۱۹۲ سطر اول قوله «و ما یقولون»

بیان تفصیلی اشکال: مصنف در این اشکال ۴ یا ۵ فرض مطرح می کند و همه را باطل می کند. البته از اینجا مصنف به طور مستقیم وارد اشکال نمی شود بلکه مقدمه چینی می کند و در ضمن این مقدمه اشکال جدیدی وارد می کند سپس به بیان اشکال قبلی به صورت تفصیلی می پردازد.

تصور کنید که سه نقطه یا دو جزء لا- یتجزی در اختیار ما هست آن مربعی را هم که ما تصور کردیم دوباره در نظر بگیرید. قطر آن مربع عبارت از خط «اط» بود. «شکل چنین مربعی را در جلسات قبلی بیان کرده بودیم» یکی از این دو جزء را منطبق بر جزء «ا» کنید و دیگری را بر جزء «ط» منطبق کنید و وسط را خالی نگه دارید. در هندسه ثابت شده که بین دو نقطه می توان خط مستقیمی را رسم کرد این جزء بدیهیات است و نیاز به اثبات ندارد ما از این قانون بدیهی استفاده می کنیم و بین نقطه «ا» و نقطه «ط» را وصل می کنیم اما نه اینکه نقطه «ا» را به نقطه «ط» وصل کنیم بلکه نقطه ای که روی «ا» و نقطه ای که روی «ط» قرار گرفته را وصل می کنیم. در اینصورت خط مستقیمی درست می شود که این خط مستقیم سمتی دارد. سوال این است که این خط چه سمتی دارد؟ مصنف می تواند از اینجا وارد اشکال شود و اشکالی که با ۴ فرض یا ۵ فرض بیان می شود را مطرح کند ولی چون می بیند در اینجا مناسب است اشکال دیگری را که تا الان مطرح نکرده بود مطرح کند لذا اشکال را مطرح می کند و مطلب را دوباره ادامه می دهد. اما اشکالی که در اینجا مطرح می کند این است:

این خط که روی قطر قرار گرفته به چه سمتی اشاره می کند. به بالا و پایین اشاره نمی کند به شرق و غرب و به قدام و خلف هم اشاره نمی کند یعنی نه به فوق و نه به سفل اشاره دارد نه به قدام و نه به خلف اشاره دارد و نه به یمین و نه به یسار اشاره دارد بلکه بین فوق و یمین یا بین فوق و یسار اشاره می کند. بین فوق و یمین، جهتی از جهات ششگانه «که عبارتند از فوق و تحت و یمین و یسار و قدام و خلف» قرار نگرفته است ما معتقدیم که بین فوق و یمین، بی نهایت جهت تصویر می شود. بین فوق و شمال و بین شمال و تحت و بین تحت و یمین و بین قدام و خلف و بین قدام و تحت و ... بی نهایت جهت تصویر می شود. یعنی لازم می آید که به ۶ جهت قال نباشیم بلکه به بی نهایت جهت قال شویم ولی ۶ تا از آنها را استخراج می کنیم و تبیین می کنیم و اسم برای آنها نامگذاری می کنیم ولی برای بقیه جهات اسم خاصی گذاشته نشده. اما این گروه «متکلمین» معتقدند که ما بیش از ۶ جهت نداریم حال به آنها گفته می شود این خطی که ما الان آوردیم و روی خط منطبق کردیم جهت آن چیست؟ جهت آن، هیچ یک از جهات ست نیست بلکه غیر از آن است لذا لازم می آید طبق مذهب متکلمین جهتی غیر از جهات ۶ گانه داشته باشیم.

سوال: این اشکال چه ربطی به جزء لا یتجزی دارد؟ چون ما الان جزء لایتجزی را داریم باطل می کنیم نه اینکه مبنای ۶ جهت داشتن را مطرح کنیم.

جواب: اگر ما جسم داشته باشیم و جسم، متصل باشد و از ا جزاء تشکیل نشده باشد حال بخواهیم آن را تقسیم کنیم، می توانیم آن را به خطوط یا سطوح یا نقاط تقسیم کنیم و همه تقسیمها بالقوه هستند. خطوط بالقوه ای در اینجا وجود دارد و به جهات مختلف هم اشاره می کند و اشکالی ندارد چون جهات منحصر در آن ۶ تا نیستند. ولی خطوطی که در این جسم موجودند بالقوه می باشند و بالفعل نیستند. اما آن گروه اجزاء بالفعل در جسم قائل هستند. این خطی که روی قطر مربع قرار می دهیم این گروه اعتقاد به این خط دارند و می گویند بالفعل موجود است لذا اگر بالفعل موجوداست پس باید جهتی را نشان دهد که آن جهت را قبول ندارید پس شما باید یا معقد شوید که جهاتِ بالفعل، بیش از ۶ تا است. یا معتقد شوید خطی که در این جسم می باشد بالفعل نیست چون اگر بالفعل باشد جهتِ بالفعل می خواهد و اگر جهت بالفعل نیاز دارد پس جهات بالفعل بیش از ۶ تا می شود. یعنی جهات بالفعل، بی نهایت می شود. یعنی می خواهیم در این اشکال بیان کنیم این مبنایی که متکلمین در جسم دارند با مبنایی که در جهت دارند نمی سازد.

ص: ۸۱۵

توضیح عبارت

«و ما یقولون فی خط مستقیم یُعمل»

«ما» استفهامیه است.

ترجمه: چه می گویند در خط مستقیمی که درست می شود؟

«ثم یُرکَب جزوه الاول علی نقطه ا»

«یرکب» بدون تشدید بخوانید زیرا از رکوب گرفته شده است.

ترجمه: سپس جزء اول این خط مستقیمی که درست می شود سوار می شود بر نقطه «ا» از نقاط قطر.

«و یطبق علی السطح حتی یلقی الخط علی نقطه ط»

سپس این خط مستقیم را بر روی سطح مربع می خوابانیم تا این خط مستقیمی که کشیدیم ملاقات کند بر نقطه «ط» که آخر قطر است و منطبق بر قطر شود.

«و معلوم ان هذا ممکن»

مصنف در تصویر کردن مساله، به صورت خط تصویر کرد ولی استاد به صورت دو جزء تصویر کردند که یکی روی نقطه «ا» و یکی روی نقطه «ط» قرار گرفت. سپس بین آنها را پر کرد اما مصنف از ابتدا خط درست می کند و تعبیر به «خط مستقیم یعمل» می کند. بنده «استاد» اینگونه بیان کردم به خاطر عبارت «و معلوم ان هذا ممکن» که اشاره به قانون هندسی دارد که بین دو نقطه می توان یک خط مستقیم رسم کرد. «پس مصنف ابتدا خط را درست کرد بعداً آن را منطبق بر قطر کرد ولی بنده ــ استاد ــ ابتدا دو جزء را منطبق کردم بعدا خط را درست کردم این دو بیان تفاوتی ندارد فقط به خاطر تبیین عبارت ــ و معلوم ان هذا ممکن ــ اینگونه بیان کردیم.»

ص: ۸۱۶

«فبیِّنٌ اذن انه یمکن ان ینتظم بین الجزئین خط مستقیم»

آشکار است در این هنگام که ممکن است ما بین این دو جزء «یعنی جزء ـ ا ـ و جزء ـ ط ـ» یک خط مستقیم منتظم کنیم.

«فیلزم من ذلک وجود جهه للجزء غیر الجهات التی لهم»

مصنف می توانست این عبارت را نیاورد و مطلب را ادامه بدهد و اینطور بگوید: ا لان که این خط مستقیم بر قطر منطبق شد چه اتفاقاتی در آن می افتد. ولی می بیند که مناسب است در اینجا اشکالی را وا رد کند لذا این عبارت را می آورد و بیان می کند که لازم می آید از این «یعنی خطی که تنظیم شد و بر روی قطر منطبق کردیم» که جهتی وجود داشته باشد آن هم وجود بالفعل، غیر از جهاتی که برای آنها است. «برای ما جهات منحصر در سته نیست بلکه جهات بی نهایت را قائل هستیم اما متکلمین فقط ۶ جهت بالفعل قائل اند لذا اشکال بر آنها می شود که جهات، بیش از ۶ تا می شود.

صفحه ۱۹۲ سطر ۳ قوله «و اذا صح»

از اینجا مصنف وارد تفصیل اشکالی می شود که بیان اجمالی آن را در جلسه قبل بیان کرد. متکلمین می خواهند تضریس درست کنند اما مصنف می خواهد تضریس را باطل کند.

مصنف فرماید معلوم شد که می توان بین دو جزء خطی وصل کرد که این را در هندسه گفتیم. حال به شا می گوییم یک جزء را روی نقطه «ا» که ابتدای قطر است بگذارید ویک جزء را روی نقطه «ط» که انتهای قطر است بگذارید. بین این دو جزء را خالی نگه دارید سپس با نقطه این فاصله را پر کنید. حال نقطه دیگری می آورید و آن را جایی می گذارید که تالیِ نقطه اول باشد. نقطه اول بر روی «ا» قرار دارد و این جزء که تالی نقطه «ا» است در کجا قرار می گیرد؟

فرض اول: روی نقطه ثانیه قرار می گیرد «مراد از نقطه ثانیه» نقطه ثانیه در قطر است که در جلسات گذشته بیان کردیم قطر مرکب از ۴ نقطه شده که نقطه اول روی نقطه «ا» قرار گرفته که روی اولین نقطه از خط «ا ب» قرار می گیرد. دومین نقطه قطر روی دومین نقطه خط «ج د» قرار می گرفت که به آن نقطه ثانیه می گوییم» این فرض اول است.

فرض دوم: روی فصل مشترک بین نقطه اُولی و نقطه ثانیه قرار می گیرد و با هر دو نقطه تماس دارد.

فرض سوم: محاذی با فصل مشترک است یعنی روی فصل مشترک قرار نگیرد بلکه مقابل با فصل مشترک قرار بگیرد.

فرض چهارم: این شکافی که بین جزء اول و جزء آخر وجود دارد «چون جزء اول روی نقطه ـ ا ـ قرار گرفته بود و جزء دوم روی نقطه ـ ط ـ قرار گرفته بود» گاهی کوچک است و یک جزء در میان آن شکاف قرار نمی گیرد.

فرض پنجم: این شکاف به اندازه ای باشد که یک جزء در میان آن شکاف قرار بگیرد.

ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

ص: ۸۱۸

«و اذ صح انه یمکن ان یفرض بین الجزئین خط مستقیم»(۱)

متکلمین معتقد بودند که جسم از اجزاء لا یتجزی تشکیل می شود و ما قول آنها را می خواستیم باطل کنیم. اشکالی را با توجه به مربع بود بر آنها وارد کردیم. امر اشکال دائر بین این بود که قطر یا مساوی با احدالضلعین می شود یا کمی کوچکتر از مجموع الضعلین می شود به مقداری که آن مقدار، محسوس نیست و هر دو باطل هستند. متکلمین در دفاع خودشان قطر را مضرس فرض کردند تا هر دو اشکال جواب داده شود ما داشتیم قطر مضرس را رد می کردیم و به این بحث رسیدیم که نقطه ای را روی اولین جزء قطر یعنی نقطه «ا» قرار می دهیم و نقطه ای را روی آخرین جزء قطر یعنی نقطه «ط» قرار میدهیم و بین این دو را خا لی می گذاریم سپس بین آنها را پر می کنیم به طوری که خطی حا صل شود وقتی می خواهیم پر کنیم به این صورت است که اجزایی را بین جزء اول و جزء آخر قرار می دهیم تا خط تشکیل شود. یکی از این اجزاء، جزئی است که تالی نقطه اُولی می شود. نقطه اُولی همان نقطه ای است که روی نقطه «ا» گذاشته شده بود. توجه کنید که الان به خود قطر کاری نداریم و می خواهیم روی قطر، جزء بگذاریم لذا می گوییم نقطه اُولی روی نقطه «ا» است نه اینکه خود نقطه «ا» است ونقطه آخر روی نقطه «ط» است نه اینکه خود نقطه «ط» است. یعنی می خواهیم بین این دو نقطه را پر کنیم تا خطی درست شود. وقتی می خواهیم وسط این دو نقطه را پر کنیم تا خط تشکیل شود باید نقطه یا جزء بیاوریم نقطه ای را بعد از نقطه اُولی

قرار میدهیم و اسم آن را نقطه تالیه می گذاریم. الان بحث ما در نقطه تالیه است که در کجا واقع می شود؟

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۲، س۳، ط ذوی القربی.

متکلمین گفته بودند که نقطه تالیه منحرف می شود و در ردیف نقطه اُولی قرار نمی گیرد ما یکی از آن فرض هایی را که مطرح می کنیم همین فرض است لذا به این فرضی که متکلمین گفتند اکتفا نمی کنیم بلکه فرض های دیگر را هم مطرح می کنیم لذا می گوییم:

این نقطه تالیه در کجا قرار می گیرد؟

فرض اول: بر نقطه ثانیه از قطر وارد شود. الان در خط جدید نقطه ثانیه نداریم می خواهیم نقطه ثانیه برای این خط جدید بیاوریم که از این نقطه ثانیه تعبیر به نقطه تالیه می کنیم و تا آخر بحث بر این اسم تحفظ می کنیم سپس مراد از نقطه تالیه نقطه ای بعد از نقطه اولی که می خواهد خط دوم را بسازد نه آن نقطه ثانیه ای که خط اول و قطر را ساخت. اما مراد از نقطه ثانیه، دومین نقطه ای است که قطر را ساخت یعنی برای قطر نقطه اُولایِ آن «ا» است و نقطه اخیره قطر، «ط» است. نقطه ثانیه اش همان بود که نقطه ثانیه خط «ج د» بود. حال این نقطه تالیه را می خواهیم روی نقطه ثانیه قرار بدهیم یعنی دومین نقطه از خط جدید بر روی دومین نقطه خط قطر قرار می گیرد مصنف بر این فرض الان اشکال نمی کند بعدا اشکال می کند.

فرض دوم: نقطه تالیه را بر فصل مشترک قرار میدهیم. فصل مشترک نیاز به دو چیز دارد یکبار می گوییم نقطه «ا» و نقطه ثانیه را داریم و نقطه تالیه بر فصل مشترک این دو قرار می گیرد.

ص: ۸۲۰

این فرض در اشکالی که در چند جلسه قبل بیان شده بود مطرح گردید در اشکالی که بر متکلمین این فرض مطرح شد نقطه ای که اسم آن را نقطه ثانیه قطر می گذاشتیم بر فصل مشترک نقطه اولی «نقطه _ ا _» و نقطه ثالثه از قطر قرار می گرفت.

وقتی که انحراف را توضیح می دادیم همینطور توضیح می دادیم که نقطه اولی «نقطه ا» را قرار میدادیم و نقطه ثانیه را کمی منحرف می کردیم و نقطه ثالثه را در ردیف نقطه اولی قرار می دادیم سپس این نقطه ثانیه بر فصل مشترک نقطه اولی و سومی قرار می گرفت.

الان در خط جدیدی که می خواهیم بسازیم می خواهیم نقطه تالیه را بر فصل مشترک نقطه «ا» که در قطر بود با نقطه اُولی که در خط جدید بود قرار دهیم یعنی در ردیفی که نقطه اولی «که در خط جدید حادث شد» قرار نمی گیرد بلکه مقداری پایین می آید بین نقطه «ا» و نقطه ثانیه شکاف می اندازد و در فصل مشترک بین آنها قرار می گیرد لذا مقداری نقطه ثانیه را کنار می زند.

حکم: مصنف حکم فرض دوم را هم نمی گوید بعد از اینکه تمام ۴ فرض را ذکر کرد به جواب از فرض دوم می پردازد و در ادامه جواب از فرض دوم، جواب از فرض اول را می دهد. توضیح بیشتر فرض دوم را در عبارت بیان می کنیم.

فرض سوم: در فرض دوم گفتیم می شود این دو نقطه «ا» و نقطه اُولی با هم در فصل مشترک تلاقی نکنند و بین آنها شکاف باشد. این مطلب که در فرض دوم گفتیم راهی برای ما باز کرد که فرض سوم را بیان کنیم. فرض سوم این است که این شکاف با کمتر از جزء پر شود.

ص: ۸۲۱

حکم: اگر این شکاف را با کمتر از جزء پر کنید معلوم می شود که کمتر از یک جزء هم وجود دارد پس جزئی که فکر کردید لا یتجزی است تجزی پیدا کرد.

فرض چهارم: این شکاف با یک جزء کامل پر شود.

حکم: در اینصورت لازم می آید این خط جدیدی که تشکیل می دهید «یا حتی این قطر» شکافهای آنها بتوانند با یک جزء پر شوند در اینصورت بین ۴ جزئی که در خط جدید یا قطر داریم سه شکاف وجود دارد که به وسیله سه جزء پر می شود و قطر، ۷ جزئی می شود در اینصورت اشکال قبلی بر میگردد. و لذا قطرِ ۷ جزئی با مجموع الضلعین برابر می شود یا ا گر قطر ۸ جزء شود کوچکتر از مجموع الضلعین می شود به مقدار نا محسوس.

مصنف در وقتی که ۴ فرض را بیان کرد مطلبی را بیان می کند و آن مطلب این است که این خط جدیدی که ساخته می شود دقت نمی کنیم که جزء تالی و جزء اُولی در کجا قرار گرفته بلکه می گوییم این خط جدید منطبق بر قطر می شود در اینصورت دو خطِ منطبق پیدا می کنید و در اینصورت تضریسی نخواهد بود. حال در مورد این دو خط منطبق بحث میکنیم که آیا ۴ جزئی است یا ۷ جزئی است که در صورت ۴ جزئی بودن، تساوی قطر با ضلع لازم می آید و در صورت ۷ جزئی بودنش تساوی قطر با مجموع الضلعین لازم می آید.

ص: ۸۲۲

توضیح عبارت

«و اذا صح انه یمکن ان یفرض بین الجزئین خط مستقیم علی ای وضع کان الجزءان»

چون صحیح است که می توانیم بین هر دو جزء، خط مستقیم فرض شود پس دو جزء پیدا می شود که یک جزء بر نقطه «ا» و یک جزء بر نقطه «ط» قرار می گیرد و بیان شد که بین هر دو نقطه می توان خط مستقیم درست کرد لذا بین این دو نقطه هم خط مستقیم درست می شود.

ترجمه: وچون صحیح است که ممکن باشد فرض شود بین دو جزء، خط مستقیم. حال این دو جزء هر وضعی که داشته باشند «یعنی در هر جا اگر دو جزء قرار بدهی می توان بین جزئین را با خط مستقیم پر کرد. این مطلب در هندسه ثابت شده و بدیهی هست که بین دو نقطه می توان خط مستقیم رسم کرد و چون در هندسه بیان شده که ممکن است بین هر دو جزئی خط مستقیم فرض شود و این دو جزء، شرط ندارند که به چه نحو قرار بگیرند هر نوع قرار گرفتنی باشد اشکال ندارد مثلا یک جزء در با لا ـ و یک جزء در پایین باشد و همینطور یک جزء روی نقطه «ا» و یک جزء روی نقطه «ب» باشد. بالاخره دو جزء هر طور واقع شوند می توان بین دو جزء، خط مستقیم قرار داد.

«فیمکننا ان تضع علی جزئی ا و ط جزئین»

این عبارت جواب برای «اذ» است.

ص: ۸۲۳

ترجمه: چون چنین فرضی صحیح است پس برای ما ممکن است که قرار بدهیم بر دو جزء «ا» و «ط» که اولین جزء قطر و آخرین جزء قطر بودند می توان بر این دو، دو جزء قرار داد که یک جزء را نقطه اولی و یک جزء را نقطه اخیره می گوییم. نقطه اولی روی «ا» قرار می گیرد و نقطه اخیره روی «ط» قرار می گیرد.

«و لا یکون بینهما شیء»

واو حالیه است.

ترجمه: در حالی که بین این دو نقطه چیزی نیست و خالی می باشد. اگر بخواهیم این کار را بکنیم باید بین نقطه اخیره و نقطه اولی نقطه قرار دهیم.

«و ینتظم بینهما خط و نطبقه علی خط القطر»

بین این دو جزء خطی منتظم می شود این خط جدید را منطبق بر قطر می کنیم. در یک نسخه خطی اینطور آمده «و ننظّم بینهما خطا» که این نسخه بهتر است چون در عبارت قبل «نضع» و در عبارت بعد «نطبقه» آمده است.

«فکیف یکون حال النقط التی تتلو النقطه الاولی الموضوعه علی نقطه ا»

نسخه صحیح «حال النقطه» است.

از اینجا وارد در بیان ۴ فرض می شود.

مراد از «النقطه»، نقطه تالیه است. ضمیر در «الموضوعه» به «نقطه اولی» بر می گردد.

ترجمه: چگونه است حال نقطه تالیه ای که بدنبال نقطه اولی است «مصنف نقطه اولی را بیان می کند.» که قرار داده شده بر نقطه «ا» «یعنی نقطه اولی، نقطه «ا» نیست بلکه بر نقطه «ا» قرار داده شده است یعنی اولین نقطه از خط دوم است که روی اولین نقطه از قطر قرار گرفته است.

ص: ۸۲۴

«أتقع على النقطه الثانيه من القطر التى هى النقطه الثانيه من خط ج د»

باید عبارت کتاب را به صورت «أتقع» خواند.

ترجمه: آیا این نقطه تالیه بر نقطه ثانیه از قطر قرار می گیرد «مصنف مطمئن نیست که مراد از نقطه ثانیه از قطر در ذهن خواننده آمده باشد لذا آن را با _ التی هی ... _ توضیح می دهد» که همان نقطه ثانیه از خط «ج د» است.

«او تقع فی الفصل المشترک حتی یماس کلاهما محاذیا لفصل مشترک بینهما لایتلاقیان علیه»

از اینجا فرض دوم را بیان می کند. ضمیر در «تقع» به «نقطه تالیه» بر می گردد. با این عبارت بیان می کند که نقطه تالیه در فصل مشترک قرار می گیرد.

سوال این است که در کدام فصل مشترک قرار می گیرد؟ در اینجا دو فصل مشترک تصویر می شود که نسخ در اینجا مختلف است. یک نسخه به همین صورت است که در کتاب آمده است.

ترجمه: نقطه تالیه در فصل مشترک واقع می شود به طوری که آن دو جزئی که فصل مشترک آنها منظور است با هم تماس پیدا می کنند در حالی که این نقطه تالیه محاذی با فصل مشترک بین آن دو نقطه است فصل مشترکی که آن دو جزء بر این فصل مشترک تلاقی نکردند و شکاف بین آنها افتاده است. که با توجه به این شکاف، فرض سوم و چهارم بدست می آید.

در یکی از نسخه های خطی در پاورقی و حاشیه کتاب این عبارت آمده «هکذا فی النسخ التی وقعت الینا» یعنی تمام نسخه هایی که در دست ما بود عبارتش به این صورت بود «و الظاهر ان العباره هکذا» یعنی عبارت کتاب غلط است و باید به اینصورت اصلاح شود. «حتی یماسه کلاهما او محاذیا لفصل مشترک بینهما لا یتلاقیان علیه و یکون تلک الفرجه» عبارت را به این صورت اصلاح کرد که به جای «یماس»، «یماسه» قرار داد و قبل از «محاذیا» کلمه «او» اضافه کرد. اینکه قبلا می گفتیم ۴ فرض یا ۵ فرض وجود دارد به خاطر این نسخه است. زیرا اگر کلمه «او» اضافه نشود ۴ فرض می باشد اما اگر کلمه «او» شود ۵ فرض می باشد. اگر «او» در عبارت نباشد همانگونه معنی کردیم عبارت معنی می شود اما اگر «او» در عبارت باشد به این صورت معنی می شود:

یا این نقطه تالیه در فصل مشترک می افتد به طوری که هر دو جزئی که فصل مشترک دارند با این جزء تالی مماس می شوند «گاهی ضمیر به اعتبار جزء، مذکر آورده می شود اما گاهی به اعتبار نقطه، مونث آورده می شود. لذا ضمیر _ یماسه _ به صورت مذکر آمده و به جزء تالی یا نقطه تالیه بر می گردد» یا این نقطه تالیه محاذی می شود با فصل مشترک بین این دو جزء، اما فصل مشترکی که این صفت دارد که تلاقی نمی کنند بر فصل مشترک «ضمیر _ علیه _ در ظاهر می خواستیم به جزء تالی بر گردانیم و جزء تالی محاذی این دو است محاذی این دو است یعنی تلاقی نمی کند اما در تمام حواشی این ضمیر را به _ فصل مشترک _ برگرداندند و کار خوبی کردند چون وقتی «لایتلاقیان علیه» می گوید شکاف درست می شود و می تواند فرض بعدی را مطرح کند که با «یکون تلک الفرجه» بیان می شود.

تا اینجا فرض دوم تمام شد.

«او تکون تلک الفرجه اصغر من ان تسعه»

با این عبارت، فرض سوم بیان می شود. ضمیر فاعلی «تسعه» به «فرجه» بر می گردد و ضمیر مفعولی به «جزء تالی» بر می گردد.

شکاف که بین دو جزء حاصل می شود کمتر از این است که نقطه تالیه بتواند او را پر کند.

ترجمه: این فرجه کوچکتر از این است که گنجایش تالی را داشته باشد.

ص: ۸۲۶

«فیکون شیء اصغر من حجم ما لا یتجزا»

مصنف با این عبارت، اشکال فرض سوم را بیان می کند.

لازم آمد که کمتر از حجم جزء لا یتجزی داشته باشیم و قهراً جزء لا یتجزی باید تقسیم شود.

ترجمه: لازم می آید که شیئی کوچکتر از حجم ما لا یتجزاء باشد «مراد از شیء، همان فرجه و شکاف است»

«او یکون یسعه»

مصنف با این عبارت فرض چهارم را بیان می کند.

یا این فرجه و شکاف، گنجایش جزء تالی را دارد یعنی به اندازه ای است که یک جزء کامل درآن جا می گیرد.

«فیکون ما قدمنا من الخلف»

«فیکون» تامه است یعنی «فیتحقق».

اشکالی که گفتیم و آن اشکال، خلف بود. خلف یعنی لازم می آید که قطر برابر با مجموع الضلعین باشد و این، خلف آن چیزی است که در هندسه ثابت شده است. از طرفی خلف فرض هم هست چون فرض می کنید که این، قطر است و اگر مساوی با ضلع باشد قطر نخواهد بود.

مصنف با این عبارت اشکالی بر فرض چهارم می کند.

«و ان وقع علی نفسه فقد انطبق الخط المستقیم علی القطر»

مصنف مطلبی بیان می کند و می فرماید اگر این نقطه و جزء تالی، برخود همان شکاف واقع شود یا بر جزء ثانی وارد شود به طوری که خط مستقیم جدید بر روی قطر بیفتد.

«و ما طابق المستقیم فهو مستقیم مساو له»

ص: ۸۲۷

اگر چیزی مطابق مستقیم باشد خودش هم مستقیم است.

ادامه اشــکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: ادامه اشـکال بر بیـان متکلمین در تصـویر کردن قطر مربـع به طوری که بزرگـتر از مجموع ضـلعین نشود/ رد مـذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و من العجیب یا یضطرون الیه فی هذا الموضع»(۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم که به جزء لایتجزی قائل بودنـد به کمک مربعی که به وجودش معترف بودنـد خواستیم قول آنها را رد کنیم مربعی را رسم کردیم و قطر آن را ملاحظه کردیم. امر این قطر دائر بین محذورین است:

۱ ــ مساوی با احد الضعلین باشد

۲ ــ مساوی با مجموع الضلعین باشد.

متکلمین خواستند از هر دو محذور رها شوند ادعا کردند قطری که در این مربع بوجود می آید یک خط مضرس است نه خط صـاف یعنی خطی است که مثلا دارای ۷ جزء است به طـوری که این ۷ جزء به یک قرائت ۴ جزء و به یـک قرائت ۷ جزء می شود چون وقتی می خواهیم با مجموع الضـلعین بسـنجیم آن را ۴ جزئی می گیریم و وقتی می خواهیم با احد الضـلعین بسنجیم آن را ۷ جزئی می گیریم و می گوییم از احد الضـلعین بزرگتر است به این ترتیب، مشکل حل می شود. ما گفتیم خط مضرس نمی توان درست کرد مگر اینکه از مبنـای خودتـان که جزء لاـ یتجزی است دست برداریـد سـپس وارد این اشـکال شـدیم که شقوقی را مطرح کنیم و تمام شـقوقی را که منحصـراً به همین شقوق متصوّرند را باطل کنیم. و بعد از ابطال این شقوق بگوییم پس مربع تشکیل نمی شود مگر اینکه جز لا یتجزی را کنار بگذارید.

ص: ۸۲۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۲، س۳، ط ذوی القربی.

شقوقی که مطرح کرده بودیم ۴ تا بودنـد. مصنف به این صورت وارد بحث شد که قطر مربع را ملاحظه می کنیم و نقطه اول آن «ا» نامیـده شـد و نقطـه آخرش «ط» نامیـده شـد مـا دو نقطـه بر روی اول و آخر قطر قرار می دهیم و بین این دو نقطه را هم خـالی می گـذاریم نقطه ای که روی «ا» واقع می شود به آن نقطه اُولی می گوییم و نقطه ای که روی «ط» واقع می شود به آن نقطه اخیره می گوییم. حال می خواهیم بین نقطه اولی و اخیره را پر کنیم وقتی پر می کنیم باید نقطه قرار بدهیم چون به مبنای متکلمین با نقطه و جزء لا یتجزی می توان خط تشکیل داد. حال وقتی می خواهیم نقطه ای بیاوریم نقطه ای بعـد از نقطه اولی

باید قرار بگیرد که ما اصطلاحا به آن نقطه تالیه می گوییم. الان صحبت این است که:

نقطه تالیه در کجا واقع می شود؟ ۴ فرض دارد.

فرض اول: بر روی نقطه ثانیه واقع شود.

فرض دوم: بر روی فصل مشترک نقطه «ا» یعنی نقطه اُولای از قطر و نقطه ثانیه واقع شود.

جلسه گذشته در این فرض دوم، فرض دیگری کردیم و آن این بود که بر روی فصل مشترک نقطه اولی و نقطه «ا» واقع شود. ولی مصنف این را مطرح نکرده الان فصل مشترک دو نقطه مطرح است و آن دو نقطه می تواند نقطه «ا» و نقطه اولی باشد و می تواند نقطه «ا» و نقطه ثانیه باشد.

ص: ۸۲۹

نقطـه «ا» برای قطر اسـت و نقطـه اولی برای خـط دوم است ولی نقطه «ا» و نقطه ثـانیه هر دو برای قطر است. مصـنف نقطه «ا» و نقطه ثانیه را مطرح می کنـد و می گوید فصل مشترک دارند و نقطه تالیه روی فصل مشترک قرار می گیرد نه اینکه نقطه «ا» و نقطه اولی را بگویـد که یکی برای قطر و یکی برای خـط ثـانیه است. اینکه این احتمـال را در جلسه قبل مطرح کردیم به خاطر این بود که به آن توجه شود.

سپس مصـنف فرض می کند که نقطه تالیه بر روی فصل مشترک قرار بگیرد و در نسـخه خطی طوری توضیح می داد «چنانکه دیروز خواندیم» که بین نقطه «ا» و نقطه ثانیه فاصـله ای باشد و ملاقات نکرده باشند یعنی فصل مشترک تقدیری داشته باشند و اگر ملاقات می کردنـد فصل مشترک پیدا می کردند اما الان مقداری شـکاف بین آنها است و ملاقات نکردند لذا تعبیر به «لا یتلاقیان علیه» کرد. وقتی فصل مشترک تقـدیری مطرح شـد مصـنف فرض جدیـدی را مطرح می کند و می گوید این شـکاف چه مقـدار گنجـایش دارد. آیـا این شـکافی که بین جزء «ا» و جزء ثانی است به وسـیله یک جزء کامل پر می شود یا به وسـیله بعض جزء پر می شود؟

فرض سوم: این شکاف به وسیله بعض جزء پر شود.

فرض چهارم: این شکاف به وسیله یک جزء کامل پر شود.

از این ۴ فرض، بر دو فرض اول و دوم اشکال نشد.

ص: ۸۳۰

نکته: در جلسه قبل گفتیم مصنف ابتدا فرض دوم را باطل می کند و در ضمن فرض دوم، فرض اول را هم باطل می کند. این، حرف صحیحی است اما علاوه بر این، می خواهیم بگوییم فرض اول را قبل از فرض دوم هم باطل می کند. آخرین خطی که در جلسه قبل خوانده شد ابطال فرض اول بود. پس فرض اول را هم مستقلا باطل می کند هم در ادامه ابطال فرض دوم باطل می کند. در آخر جلسه قبل این عبارت بود «و ان وقع علی نفسه فقد انطبق ...» که در سطر ۸ آمده بود. مصنف با این عبارت، فرض اول را باطل می کند چون بیان کرد نقطه تالیه روی نقطه ثانیه می افتد و فرض این است که نقطه اولی بر روی نقطه «ا» قرار گرفته ادامه خط در دست ما نیست و این خط دوم قهراً بر روی قطر منطبق می شود. ما نمی توانیم جزء سوم خط دوم را بر روی جزء سوم قطر قرار ندهیم قهرا می افتد چون خط، مستقیم است. زیرا اگر دو نقطه از یک خط بر روی خطی واقع شد نقاط دیگر این خط هم بر روی آن خط واقع می شوند و نمی توان آن را منحرف کرد قهراً خط دوم بر روی خط اول که قطر است منطبق می شود. مصنف می فرماید اگر خط دوم بر روی نفس قطر قرار گرفت باز دو خط داریم که بر هم منطبق شدند و دندانه دار نیستند و تضریس درست نشد و وقتی تضریس درست نشد خط دوم و خط اول یا ۴ تایی می شود که اشکال تساوی با احد الضلعین لازم می آید یا ۷ تایی می شود که اشکال تساوی با مجموع الضلعین لازم می آید.

ص: ۸۳۱

اما با عبارت «و من العجیب ما یضطرون» می خواهد فرض دوم را باطل کند که در ضمن به فرض اول هم توجه دارد و آن را هم باطل می کند.

بطلان فرض دوم: ابتدا فرض دوم را اجمالا توضیح می دهیم و آن این است که نقطه «ا» با نقطه ثانیه را در نظر بگیرید و این دو را ملاقات ندهید «تا بتوان شکاف درست کرد و فرض ۳ و ۴ را مطرح کرد» یا ملاقات بدهید الان به آن شکاف کار نداریم بلکه می گوییم بین این دو نقطه فصل مشترک واقعی قرار دارد نه فصل مشترک تقدیری.

سپس نقطه تالیه را بر روی فصل مشترک قرار دهید نقطه اولی، نقطه «ا» را پر کرده است. نقطه تالیه می خواهد بر روی فصل مشترک قرار بگیرد آیا می تواند قرار بگیرد یا نه؟ چون باید مقداری از نقطه تالیه بر روی نقطه «ا» قرار بگیرد و مقداری بر روی نقطه ثانیه قرار بگیرد. می گوییم نقطه «ا» جا ندارد زیرا نقطه اولی آن را پر کرده است. پس ناچاریم در اینجا آن شکافی را که مصنف گفته بپذیریم که نقطه تالیه بر فصل مشترک تقدیری قرار بگیرد مگر اینکه نقطه اولی را مقداری جابجا کرد تا مقداری از نقطه «ا» خالی کند تا نقطه تالیه بتواند بر روی قسمتی از نقطه «ا» قرار بگیرد و الا ناچار هستیم بین نقطه «ا» و نقطه ثانیه را باز کنیم همانطور که مصنف باز کرده و دیگر نمی توان آن را بست.

ص: ۸۳۲

توضیح اشکال: آیا ما می توانیم این نقطه تالیه را جابجا کنیم یا همان جا که قرار گرفته، می ماند. «جابجا کنیم» یعنی آیا می توان لفظه تالیه را به سمت نقطه «ا» ببریم یا به سمت نقطه ثانیه ببریم؟ نقطه «ا» جا ندارد زیرا نقطه اولی آن را پر کرده است پس اگر آن را حرکت بدهیم عملا حرکت به سمت نقطه ثانیه است. اگر نقطه اولی نبود حرکت به سمت نقطه «ا» ممکن بود اما چون نقطه اولی هست و نقطه «ا» را پر کرده ما نمی توانیم نقطه تالیه را به سمت نقطه «ا» ببریم باید به سمت نقطه ثانیه ببریم و بر نقطه ثانیه منطبق کنیم. وقتی بر نقطه ثانیه منطبق شد فرض اول درست می شود.

اینکه گفتیم در ضمن ابطال فرض دوم به فرض اول هم می پردازد به همین جهت است که وقتی نقطه تالیه حرکت می کند نمی تواند به سمت نقطه «ا» حرکت کند باید به سمت نقطه ثانیه بیاید و وقتی به سمت نقطه ثانیه آمد منطبق بر نقطه ثانیه می شود و این همان فرض اول است. دقت شود که نقطه تالیه در شکاف و فصل مشترک قرار نگرفته چون اگر قرار بگیرد فرض ۳ و ۴ می شود.

مصنف اینطور وارد بحث می شود و می گوید:

نقطه تالیه را می توانید حرکت دهید و وقتی حرکت دادید یکی از دو حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: نقطه تالیه با هر چیزی که قبلا تماس داشت بعد از حرکت هم با همان تماس داشته باشد و تماس خودش را عوض نکند یعنی قبلا با نقطه «ا» یا شکاف و نقطه ثانیه تماس داشت حال که به سمت نقطه ثانیه حرکت دادیم باز هم با همان نقطه «ا» یا شکاف و نقطه ثانیه تماس داشته باشد.

ص: ۸۳۳

حکم حالت اول: این فرض باطل است چون لازم می آید جسمی را از جسمی دور کنید ولی تماسش باقی بماند.

حالت دوم: نقطه تالیه حرکت کند و تماس قبلی را باقی نگذارد و بر نقطه ثانیه قرار بگیرد و بر آن منطبق شود.

حکم حالت دوم: در اینصورت نقطه تالیه منطبق بر نقطه ثانیه شده اما قبلا منطبق بر نقطه «ا» یا شکاف و نقطه ثانیه بود و الان تماس نقطه تالیه عوض شده. به تعبیر مصنف، موضع لقاء را عوض می کند یعنی در خودش دو موضع درست می شود آن موضعی که از نقطه تالیه بر روی شکاف بود و تماس با شکاف داشت الان تماس با نقطه ثانیه دارد پس معلوم می شود نقطه تالیه دو موضع دارد که یک موضعش قبلا- با نقطه ثانیه تماس داشت و یک موضعش قبلا با شکاف «فصل مشترک» تماس داشت و الان با نقطه ثانیه تماس دارد. این نقطه تالیه اگر دو موضع نداشت اختلاف تماس پیدا نمی کرد زیرا از اختلاف تماس معلوم شد که موضع مختلف دارد. پس وقتی موضع نقطه تالیه دارای دو قسمت می شود بالتبع نقطه ثانیه هم دارای دو موضع می شود لازم می آید یک نقطه که لایتجزی فرض شد تجزی شود.

این اشکال فقط مربوط به فرض دوم است اما در فرض اول لازم نمی آید که نقطه تالیه دو بخش داشته باشد چون در فرض اول از ابتدا نقطه تالیه دو بخش داشته باشد چون در فرض اول از ابتدا نقطه تالیه را بر نقطه ثانیه انداختیم نه اینکه ابتدا بر فصل مشترک قرار دادیم بعدا بر نقطه ثانیه آوردیم. اگر از ابتدا بر فصل مشترک قرار می دادیم و بعدا بر نقطه ثانیه می آوردیم موضع لقاء فرق می کرد و لازم می آید یک نقطه لایتجزی، تجزی پیدا کند. اما در فرض اول این کار را نکردیم بلکه نقطه تالیه را بر نقطه ثانیه انداخته بودیم پس این اشکال در فرض اول نمی آید. پس باید اشکال دیگر شود که این اشکال مشترک بین فرض اول و فرض دوم است و هر دو را باطل می کند و آن اشکال این است که این خط مستقیم را اگر ادامه بدهید نقطه تالیه بر روی نقطه ثانیه می افتد قهراً خط مستقیمی که حادث می شود بر روی قطر قرار می گیرد قطر و این خط که منطبق بر قطر شده هر دو جهتی غیر از جهات ست را نشان می دهد و لازم می آید علاوه بر جهات ست، جهات دیگری داشته باشیم که متکلمین قبول ندارند.

ص: ۸۳۴

پس تا اینجا ۴ فرض باطل شد و وقتی ۴ فرض باطل شد نمی توانیم مربعی فرض کنیم که محذوری نداشته باشد. و این مشکل به خاطر این لازم آمد که مربع از جزء لایتجزی درست شد و لذا اگر مربع از جزء لا یتجزی درست نشود مشکلی پیش نمی آید.

توضیح عبارت

«و من العجیب ما یضطرون الیه فی هذا الموضع»

از جمله چیزهایی که باعث تعجب است این می باشد که در این موضع مضطر می شوند که چیزی را قبول کنند.

چرا مصنف تعبیر به «من العجیب» می کند؟ کلمه «عجیب» دو معنی دارد:

۱ ــ چیزی که خوشایند باشد. مثلاـ گفته می شود «لاـ یعجبنی هذا» به معنای این است که از این مطلب خوشم نمی آید. در اینصورت ترجمه عبارت می شود: خوشبختانه اینها به یک امری اعتراف می کنند اضطرارا که آن امر قول خودشان را باطل می کند.

۲ ــ امر شگفت آور. چون این مطلبی که متکلمین به آن اعتراف می کنند امر شگفت آور است زیرا اجازه می دهند جزء تالی در امر مشترک قرار بگیرد و همین افتادن بر روی فصل مشترک به معنای تجزیه جزء تالی است چون جزء تالی وقتی در فصل مشترک قرار می گیرد بخشی از آن در آن طرف و بخشی در این طرف قرار می گیرد و گویا فصل مشترک، این دو بخش را می بُرد و قهراً این جزء لاـیتجزی، یتجزی می شود و این عجیب و شگفت آور است چون با اینکه جزء لاـیتجزی را ادعا می کنند ولی خودشان طوری اعتراف می کنند که این جزء لایتجزی، یتجزی شود.

ص: ۸۳۵

«من امکان وقوع جزء علی فصل مشترک بین جزئین»

آنچه که به آن اعتراف می کننـد این است که این جزء تالی واقع شود بر فصل مشترک بین دو جزء «مراد از دو جزء، نقطه _ ا _ و نقطه ثانیه است».

«و هو بعینه یمکنه ان یتحرک قلیلا حتی یلقی احدهما وحده».

واو حالیه است یعنی در حالی که این جزئی که بر فصل مشترک واقع شـده عینا و معیناً می تواند کمی حرکت کند تا این جزء تالی ملاقات کند با یکی از آن دو جزء که بر فصل مشترکشان افتاده بود.

«وحـده» یعنی فقط با همان احـدهما ملاقات کنـد و از دیگری کاملا جـدا شود یعنی از جزء دیگری کاملا مفارقت کرده و این نکته مهمی است چون یکی از فرض هایی که بعـداً مطرح می کنـد این است که با اینکه از آن جزء مفارقت کرده ولی هنوز با آن تمـاس دارد. پس مفارقت با دیگری را بایـد در نظر بگیریـد تا وقتی مصـنف فرض می کنـد این جزء تالی هنوز تماسـش با دیگری باقی است.

مراد از «احدهما» حتما نقطه ثانیه است چون نقطه «ا» به توسط نقطه اولی پر شده و نقطه تالیه نمی تواند به سـمت نقطه «ا» برود باید بر نقطه ثانیه قرار بگیرد.

«فان کان الذی یلقاه و هو یماس الاول و الثانی هو الذی کان یلقاه بعینه و هو یماس الثانی»

«الـذی یلقاه» اسم کان است و «هو الذی یلقاه» خبر کان است و «هو یماس الاول و الثانی» جمله حالیه است «و هو یماس انسان» هم جمله حالیه است.

ص: ۸۳۶

اگر آن که الان ملاقات می کند همان باشد که قبلا بعینه ملاقات می کرد.

مصنف دو جمله به صورت جمله حالیه آورده، تا به اشکالی اشاره کند یعنی می خواهد در ضمن اینکه مطلب را بیان می کند اشکال را در ضمن این مطلب بیان کند، این دو جمله حالیه مشیر به اشکال اند.

ترجمه: اگر آن که این جزء تالی با آن ملاقات می کند در حالی که مماس با جزء اول و دوم بود همان باشد که ملاقات می کند در حالی که مماس با ثانی فقط است. «یعنی این جزء تالی یکبار با جزء اول و ثانی ملاقات داشته و یکبار با جزء ثانی ملاقات داشته. حال آنچه الان ملاقات می کند در حالی که با جزء ثانی ملاقات دارد همان است که قبلا ملاقات می کرد، یعنی قبلا با دو جزء ملاقات کرده الان هم که حرکت کرده ملاقات با همان دو جزء را دارد دو تغییری در ان رخ نداده.

«فیکون عند التنحی مماسا ایضا»

لازم می آید در وقتی که از جزء «ا» دور می شود هنوز هم با جزء «ا» مماس باشد و این واضح البطلان است چون جسمی که از یک جسم دیگر دور شده معنی ندارد که با آن مماس شود یا جزئی که از یک جزء دیگر دور شده معنی ندارد که با آن تماس داشته باشد.

«هذا خلف»

این خلف فرضِ حرکت است چون شما فرض می کنید که این جزء، حرکت کرده و جابجا شده و ملاقات خودش را با جزء قبلی از دست داده حال اگر بگویید ملاقاتش باقی است خلف فرضِ حرکت می شود.

ص: ۸۳۷

«و ان کان یلقی منه غیر الذی لقی اولا»

این عبارت فرض بعدی را بیان می کند یعنی اگر این جزء تالی ملاقات می کند غیر از آنچه که قبلا ملاقات می کرده.

«منه» ضمیر آن به جزء تالی یا نقطه تالیه بر می گردد و معنای عبارت این می شود: اگر از این نقطه تالیه و جزء تالیه، بخشی ملاقات کند، غیر از بخشی که ملاقات می کرد اولا در اینصورت لازم می آید جزء تالی به مواضع لقائش قسمت شود یعنی یک جزء، دو موضع لقاء پیدا کند. البته جزء ثانی هم همین مشکل را پیدا می کند و دو بخش پیدا می کند چون یک بخش آن قبلا- با جزء تالی ملاقی بود و بخش دیگرش الان با جزء تالی ملاقی شده است. بخشِ دیگر جزء ثانی که ابتدا خالی بود الان پر شد و بخش اول جزء ثانی که قبلا به وسیله جزء تالی پر بود الان به وسیله بخش دیگر جزء تالی پر شد. پس هم جزء ثانی دو بخش پیدا کرد هم جزء تالی دو بخش پیدا کرد و به مواضع لقاء هر دو جزء دو بخش پیدا کردند.

«و یلزمهم».

اشکال بعدی است که لازم می آید جهات ست بیش از جهات ست باشد و این اشکال مشترک بین فرض اول و فرض دوم است.

اشکال بر فرض اول و فرض دوم در جایگاه نقطه تالیه ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۷

ص: ۸۳۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر فرض اول و فرض دوم در جایگاه نقطه تالیهادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و یلزمهم ما یهربون منه من امر زیادات الجهات علی الست»(۱)

بحث در رد قول متکلمین به توسط شکل مربعی بود که خودشان قبول داشتند کلام آنها را به بیانهای مختلف رد کردیم این اشکالی که بر علیه آنها و مبنای آنها اقامه می شود اشکال سوم است که لازم می آید خیلی از اشکال منتفی بشوند آنها گفتند ما هم این اَشکال را منتفی می دانیم سپس مربع را اخذ کردیم که متکلمین قبول دارند سپس اشکالی را با دو بیان اجمالی و تفصیلی بر متکلمین کردیم که تمام شد.

الان اشکالی وارد می شود که طبق تمام فرضها بر آنها وارد است در این اشکال بر تمام ۴ فرضی که در جلسه قبل گفتیم وارد است.

بیان اشکال: این قطر که تشکیل می دهید بدون توجه به اشکالاتی که گفتیم اشکال دیگری بر آن وارد است چون این قطر ابتدا و انتها دارد. ابتدای قطر به جهتی اشاره می کند و انتهای قطر به جهت دیگر اشاره می کند.

وقتی مربع را طوری قرار بدهیم که یک ضلع آن بالا باشد و یک ضلع پایین باشد می بینیم ۶ جهت را نشان می دهد ۴ جهت را با اضلاعش نشان می دهد و ۲ جهت را با سطح داخلی و خارجی خودش نشان می دهد. آن ۴ جهت عبارتند از فوق و تحت و یمین و یسار است یعنی ضلعی که به صورت افقی افتاده یک طرفش یمین و یک طرفش یسار را نشان می دهد و فرق نمی کند ضلع افقی بالا را لحاظ کنی یا ضلع افقی پایین را لحاظ کنید. آن دو ضلعی که عمودی اند بالا و پایین را نشان می دهند که هر کدام از دو ضلع به وسیله انتهایشان تحت را نشان می دهند و با انتهای دیگرشان فوق را نشان می دهند. با آن دو جهت به اینصورت است که خود سطح مربع قدام و خلف را نشان می دهد. متکلمین این ۶ جهت را قبول دارند و ادعا می کنند که ۶ جهت بیشتر نداریم. الان ما این بیان که قطری ساخته می شود می بینیم خطی به وجود آمد که آن خط به وسیله دو طرفش، جهتی را نشان می دهد که هیچکدام از این ۶ جهت نیستند زیرا خطی که کشیده می شود دو طرف دارد و با هر طرفش جهتی را نشان می دهد پس جهات، ۸ تا می شود حال اگر قطر دیگری رسم شود دو جهت را نشان می دهد که از جهات ست نیستند که مجموعا ۱۰ جهت درست شد در اینصورت یا باید دست از مبنای ۶ جهتی بردارید یا باید دست از مبنای اینکه خطی در مربع داریم که جهت را نشان می دهد بردارید.

ص: ۸۳۹

ما معتقدیم که در مربع، خطِ بالفعل نداریم اما بالقوه وجود دارد ولی متکلمین خط «قطر» را بالفعل قائل اند همانطور که تمام نقطه های درون مربع را بالفعل می دانند در اینصورت قطرِ بالفعل وجود دارد و مسلما جهت را نشان می دهد پس علاوه بر ۶ جهت بالفعل، ۴ جهت بالفعل دیگر وجود دارد.

امـا ما معتقـدیم که بین دو جهت متجاور دقت شود که فوق و تحت متجاور نیسـتند چون بین آنها یمین و یسار فاصـله است اما فوق بـا یمین متجـاور است یعنی اگر یـک خطی را بر خطی عمود کنیـد آن خـط عمود، فوق و تحت را نشان می دهـد و خط افقی یمین و یسار را نشان می دهد. فاصله بین فوق و یمین یا فوق و یسار زاویه ۹۰ درجه است که متجاورند اما فاصله بین فوق و تحت ۱۸۰ درجه است که متجاور نیستند. حال می فرماید بین دو جهت متجاور می توان بی نهایت جهت داشت نه تنها همان جهـتی که قطر نشـان می دهـد بلکه بی نهـایت جهت خواهیم داشت ولی همـانطور خطوطی که بین فوق و تحت واقع می شود خطوط بـالقوه است جهـاتی هم که اینهـا نشـان می دهنـد جهت بـالقوه است پس بی نهـایت جهت بـالقوه داریم. متکلمین می گویند ۶ جهت بالفعل داریم ولی به آنها گفتیم که باید ۱۰ جهت بالفعل داشته باشید.

تا اینجا اشـکال بر متکلمین وارد شد سپس وارد این بحث می شوئ که به چه علت متکلمین قائل به ۶ جهت شدند و بیش از ۶ جهت قائل نیستند.

ص: ۸۴۰

توضیح عبارت

«و یلزمهم ما یهربون منه»

لازم می آید متکلمین را آنچه که از آن چیز فرار می کنند یعنی چیزی که نفی می کنند باید اعتراف کنند.

«من امر زیادات الجهات علی الست»

آن امری که از آن فرار می کنند این است که جهات بیشتر از ۶ تا می شود.

«الذی یظنون انها واجبه ان تکون ستا»

«الذی» صفت امر است اما در نسخه خطی «التی یظنون» آمده که صفت برای جهات می شود و عبارت به خوبی معنی می شود ترجمه: جهاتی که گمان می کنند این جهات واجب است ۶ تا باشد.

«و لیس ذلک بواجب البته»

۶ تا بودن جهت واجب نیست.

«انما ذلک امر قد تعورف فی تسمیه جهات الحیوان»

«ذلک»: این ۶ جهت داشتن.

متکلمین یک حیوان را ملاحظه کردند. مراد از حیوان اعم از انسان است یعنی مراد از آن، موجود زنده می باشد البته در موجود غیر زنده مثل درخت این وضع پیش می آید ولی چون اینها خودشان انسان بودند و خودشان را معیار قرار دادند و گفتند وقتی ما ایستادیم ۶ جهت برای ما وجود دارد و لذا جهات عالم را هم به این ۶ جهت تقسیم کردند یعنی از حیوان به سمت عالَم رفتند و خود عالم را با قطع نظر از حیوان ملاحظه نکردند بلکه انسانی را ملاحظه کردند که ایستاده است دیدند این انسان ۶ طرف دارد وقتی از پا شروع کردند و به سمت سر او رفتند دیدند در سر تمام شد وقتی از سر شروع کردند و به سمت پای او رفتند دیدند در پا تمام شد. از سمت راست به سمت چپ رفتند دیدند در سمت چپ، تمام می شود از سمت چپ به سمت راست رفتند دیدند در سمت راست تمام می شود. از پشت به سمت جلو رفتند دیدند در جلو تمام شد از جلو به سمت پشت رفتند دیدند در پشت تمام شد یعنی ۶ طرف برای انسان ملاحظه کردند و هر کدام از این ۶ طرف جهتی از جهات عالم را نشان می دادند لذا برای عالم ۶ جهت قائل شدند و اسم برای آنها قرار دادند طبق همان اسمی که برای خودشان گذاشته بودند چون سر به سمت بالا بود جهتی که به سمت بالا بود را فوق نامیدند و چون پا به سمت پایین بود جهتی که به سمت پایین بود را تحت نامیدند. هکذا یمین و یسار و قدام و خلف. اگر بیش از ۶ طرف برای خودشان قائل می شدند برای عالم هم ۶ جهت قائل می شدند.

ترجمه: این ۶ جهت داشتن امری است که متعارف شده در نامیدن جهات حیوان «یعنی جهات حیوان را به این ۶ نام نامیدند سپس به عالَم سرایت دادند و گفتند عالم هم ۶ جهت دارد».

«فظنّ ان ذلک المتعارف بحسب التسمیه حکم واجب فی کل شیء»

«بحسب التسمیه» متعلق به متعارف است.

این ۶ جهتی که به حسب تسمیه متعارف شده «یعنی روی آن اسم گذاشتیم و تعبیر به فوق و تحت و یمین و یسار و قدام و خلف کردیم» حکمی است که عقلاـ واجب است «و واجب است بیش از این ۶ تا نداشته باشیم» در هر شیئی «حتی در خود عالم» هم گفتند دارای ۶ جهت است.

«بل الحق ان بین کل جهتین متجاورتین جهه اخری»

ولی حق این است که بین هر دو جهت متجاور، جهت دیگری است که توضیح این عبارت را بیان کردیم.

«و ذلک الی غیر النهایه بالقوه»

تا بی نهایت جهت داریم ولی همه جهات بالقوه اند.

بعضی از متکلمین همانطور که گفتیم حیوان را ملاحظه کردند و ۶ جهت یا طرف برای آن قرار دادند و آنها را نامگذاری کردند و این ۶ جهت را در هر شیئی پذیرفتند و ادعا کردند در هر شیئی این ۶ جهت هست. اما بعضی به صورت دیگری وارد شدند و یک جسمی را ملاحظه کردند و گفتند این جسم را ملاحظه کنید که سه خط می توان در این جسم عبور داد که بر یکدیگر عمود باشند. یک خط را طول و یک خط را عرض و یک خط را عمق می نامیم این سه خط در هر جسمی وجود دارد که در مکعب، بالفعل است و در کره هم رسم می کنیم. طول دو طرف دارد. عرض هم دو طرف دارد عمق هم دو طرف دارد پس سه بعد داریم که هر کدام دو طرف دارند پس ۶ جهت داریم بنابراین هر جسمی را که ملاحظه کنید می بینید ۶ طرف دارد و این ۶ طرف به ۶ جهت عالم اشاره می کند پس جهات عالم باید ۶ تا باشد و این ۶ جهت چون بالفعل هستند پس جهات عالم هم ۶ جهت بالفعل است. متکلمین توجه به قطر نکردند فقط طول و عرض و عمق را لحاظ کردند چون فکر می کردند قطر وجود ندارد اگر وجود دارد بالقوه وجود دارد در حالی که اگر به مبنای خودش مراجعه می کرد و می یافت که جسم از اجزاء لایتجزی تشکیل شده و خطوط موجود در جسم بالفعل اند قطر را هم بالفعل می دانست و متوجه می شد که قطر بالفعل هم دو طرف دارد پس باید دو جهت بر آن ۶ جهت اضافه کند اما توجه به این مبنای خودش نکرده بود وقتی در باب جهت وارد شده بود فقط طول و عرض و عمق را دیده بود و می گفت این سه، جهت بالفعل اند و ۶ طرف بالفعل درست می کند و لذا ۶ طرف بالفعل برای عالم وجود دارد و دیگر متوجه نشد که بر مبنایی که در باب ترکیب جسم از اجزا لا یتجزی دارد باید قطر را هم بالفعل حساب کند و جهات بالفعلش بیش از ۶ تا می شود.

«و هذا ایضا مثل ما یظن بعضهم ان للجسم طول معینا و عرضا معینا و عمقا معینا»

و هذا: اینکه جهات را از طریق اطراف حیوان به ۶ قسم تقسیم کرد.

ترجمه: و این مثل گمانی است که بعضی از متکلمین کردند «آن گمانی که در مورد انسان داشتند و به خاطر آن گمان به ۶ جهت داشتن عالم پی بردند جسم هم آن گمان را قائل شدند که برای جسم طول معین و عرض معین و عمق معین است.

«و ان کل ذلک بالفعل»

هر یک از طول و عرض و عمق بالفعل اند.

«فیکون لکل واحد منهما طرفان فتکون الجهات ستا و لیس غیرها»

نسخه صحیح «لکل واحد منها» است که ضمیر آن به سه بُعد طول و عرض و عمق برمیگردد.

ترجمه: برای هر یک از طول و عر ض و عمق دو طرف دارند پس مجموع، ۶ تا می شود و جهات، ۶ تا می شود و غیر از ۶ تا نداریم.

«و نحن منقول فی هذا عن قریب»

مصنف می گوید ما در همین نزدیکی در مورد جهت حرف می زنیم و بحث می کنیم.

«بل یجب ان یعلم ان القول بکون الجهات ستا امر مشهور متعارف و لیس بحق ولا علیه برهان»

اینکه بدانیم جهات ۶ تا است یک امر مشهور و متعارف است ولی حق نیست و برهان هم بر آن نداریم.

۱الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۲، س۳، ط ذوی القربی.

دفاع متکلمین از اشـکال تساوی قطر با احد الضلعین و تساوی با مجموع الضلعین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دفاع متکلمین از اشـکال تساوی قطر با احـد الضـلعین و تساوی با مجموع الضـلعین/ رد مذهب متکلمین/ بررسـی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«ولکنهم یناقضون ما قلناه بمربعات تکون علی هیئه هذه الاجزاء الاربعه»(۱)

بحث در جزء لاـ یتجزی بود دلیل سومی که بر علیه این قول اقامه شـده بود این بود که بنابر قول شـما لازم می آیـد که دایره و مثلث قائم الزاویه و بسیاری از اَشکال وجود نداشته باشد. متکلمین دفاع کردند و توضیح دادند که ما معتقدیم چنین اَشکالی را نداریم. مصنف گفت: شما معتقدید که مربع وجود دارد لذا به وسیله مربع، بر متکلمین اِشکال می کند. در بیان اِشکال، به قطر مربع اشاره شد و مربعی از ۱۶ نقطه تشـکیل داده شد و گفته شد قطر این مربع اگر از نقاط به هم چسبیده تشـکیل شده باشد ۴ نقطه خواهـد بود و اگر بین آنها چیز دیگری فاصـله شـده باشد ۷ نقطه خواهـد بود البته صورتهای دیگری هم مطرح شـد. بیان شـد نقـاطی که بر قطر واقع انـد دائر بین دو چیز هسـتند و امر سومی وجود نـدارد زیرا نقـاط روی قطر یـا ملاقـات می کننـد یا ملاقات نمی کننـد. اگر ملاقات کننـد، لازمه اش تساوی قطر و ضـلع لازم می آید و اگر ملاقات نکنند لازمه اش تساوی قطر و مجموع الضـلعین لازم می آید و هر دو باطل است پس ملاقات کردن و ملاقات نکردن باطل است. در اینصورت رفع تقیضـین لازم می آید و رفع نقیضین محال است.

ص: ۸۴۴

۱- (۱)الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۳، س۲، ط ذوی القربی.

توجه شود که در این اِشکال بر دو نکته تکیه شد

۱ ـ اگر اجزاء ملاقات کنند لازمه اش تساوی قطر و ضلع است.

۲ ـ اگر اجزاء ملاقات نکننـد و بین آنها فاصـله باشد لازمه اش تساوی قطر و مجموع الضـلعین است «البته اگر ملاقات نکنند و بین آنها فاصـله باشـد گفتیم خلف فرض است بلکه اگر ملاقات نکردند چیز دیگری بین آنها واسـطه می شود و جزء دیگر می آید»

متکلمین از هر دو مطلب جواب دادند «البته مصنف هر دو مطلب را بعداً رد می کند تا دوباره اِشکال بر گردد»

متکلمین معتقدند اجزاء شکل ندارند ولی بر خلاف اعتقادشان، برای اجزاء شکل مربع قائل می شوند. شاید هم بتوان گفت که برای اجزاء، شـکل مربع قائل نمی شوند ولی مربعی را فرض می کنند که خیلی کوچک باشد و نتوان آن را تجزیه کرد سپس

می گویند ۱۶ جزء که همان نقطه بود کنار هم گـذاشتیم و مربعی ساختیم. حال ۱۶ مربع کوچک کنار هم می گذاریم و یک مربع بزرگ می سـازیم به این نحو که قبلا ۴ نقطه را کنار هم قرار دادیم و خط، حادث شـد حال ۴ مربع کوچک کنار هم می گذاریم. دوباره ۴ مربـع دیگر کنـار هم قرار می دهیم و خطی دیگر حـادث می شود که آن را در زیر خـط اول قرار می دهیم. همینطور خـط سوم را در زیر خـط دوم و هکـذا خـط چهـارم را قرار می دهیم. در اینصورت شـکلی حادث می شود «حتما در یک کاغذ این شـکل را ترسـیم کنید» شـکل به این صورت است که یک مربع بزرگ با اضلاح ۴ سانتی متر رسم کنید سپس در داخل این مربع، ۱۶ مربع یک سانتی متری احـداث کنیـد. قطر چنین مربعی، از ۴ مربع کوچک تشـکیل شده که آن ۴ تا را رنگ می کنیم تا از بقیه مربع های داخل مربع بزرگ جدا شوند.

جواب متکلمین: مصنف گفت اگر این ۴ جزء با هم ملاقات کنند لازم می آید قطر با احد الضلعین برابر باشد. متکلمین می گویند این ۴ مربع کوچک که در قطر واقع اند با هم ملاقات نمی کنند تا لازم بیاید قطر با احد الضلعین مساوی باشد. اما چگونه ملاقات نمی کنند؟ توضیح می دهند که این ۴ مربع کوچک که قطر قرار داده شدند به صورت خط به خط ملاقات نمی کنند. البته گوشه مربع اولی که رنگ زده شده با گوشه مربع دومی ملاقات می کند فقط راس مربع های کوچک به یکدیگر چسبیده است لذا ملاقات نکردند. وقتی ملاقات نکردند نمی توان گفت ۴ جزء مساوی با ضلع درست شد و نتیجه گرفته شود که قطر با ضلع مساوی است اگر دقت شود آن مربع هایی که ضلع مربع را تشکیل می دادند به وسیله ضلع خودشان با هم ملاقات کردند «به شکل نگاه کنید. هر ضلع مربع از ۴ مربع کوچک ساخته شده که این ۴ مربع، دو به دو به وسیله ضلع با هم ملاقات کردند اما» قطر مربع را اگر نگاه کنید به وسیله خط «یعنی ضلع مربع» ملاقات نکردند بلکه به وسیله نقطه ملاقات کردند لذا قطر طولانی تر از ضلع مربع می شود و در نتیجه تساوی قطر با احدالضلعین لازم نمی آید.

اما تساوی قطر با مجموع الضلعین لازم نمی آید چون بین این مربع های کوچکی که قطر را تشکیل دادند چیزی «جزئی» واقع نشده بلکه گوشه این مربع اولی به گوشه مربع دومی چسبیده است و اجازه ورود مربع دیگر را نمی دهد لذا بین هر دو مربع از ۴ مربعی که قطر را تشکیل می دهند نمی توان مربع سومی قرار داد تا نتیجه گرفته شود که قطر مشتمل بر ۷ مربع کوچک است و در نتیجه لازم بیاید که قطر با مجموع الضلعین مساوی است.

تا اینجا متکلمین با این سخنی که گفتند جواب از آن دو اشکالی که بیان شده بود، را دادند.

خلاصه جواب: متکلمین می گویند: ابن سینا راه را منحصر در دو مورد کرد

۱ـ اجزاء با هم ملاقات بکنند

۲ـ اجزاء با هم ملاقات نکنند و بین آنها را چیزی پر کند.

متکلمین جواب میدهند راه سومی هم هست که اجزاء با هم ملاقات نکنند و بین آنها را هم چیزی پر نکند و این راه سوم اتفاق می افتد در اینصورت تساوی قطر با احد الضلعین و با مجموع الضلعین لازم نمی آید بلکه قطر از احدالضلعین بزرگتر است و از مجموع الضلعین کوچکتر است.

توضیح عبارت

«و لکنهم یناقضون ما قلناه بمربعات تکون علی هیئه هذه الاجزاء الاربعه»

«ما قلناه»: ما گفتیم اگر اجزاء سازنده قطر ملاقات کنند لازم می آید تساوی قطر با احد الضلعین و اگر اجزاء سازنده قطر ملاقات نکنند چون بین آنها نمی تواند خلأ باشد زیرا خلف فرض است باید بین آنها را جزء های دیگر پر کنند در اینصورت لازم می آید قطر با مجموع الضلعین مساوی باشد.

ترجمه: لکن متکلمین نقض کردند کلام ما را به مربعات کوچکی که چیده می شوند به همان صورتی که اجزاء اربعه قرار داده شدند «یعنی این مربع را از مربعات کوچک می سازند که این مربعات کوچک به همان نحوه ترتیب داده شده باشند که آن اجزاء ترتیب داده شده بودند به این صورت که ۴ جزء کنار هم گذاشته می شد و خطی به وجود می آمد و ۴ تا از این خطها در زیر هم قرار داده می شد و یک مربع حاصل می شد. حال به جای اینکه جزء ها کنار هم قرار گذاشته شود مربع های کوچک کنار هم قرار می گیرد و یک خط درست می شود و ۴ خط در زیر هم قرار داده می شود تا یک مربع بزرگ بوجود بیاید».

ص: ۸۴۷

«یولف منها مربع کبیر»

از این مربعات صغیر، مربع کبیری ترکیب می شود.

«فتکون المربعات التی علی القطر لا متلاقیه باطرافها التی هی الخطوط و لا بینها شیء»

حال این مربع کبیر نگاه می شود و درباره آن نظر داده می شود و گفته می شود: متکلمین هر دو مطلبی را که مصنف بیان کرده رد می کنند و می گویند این اجزاء، متلاقی نیستند و بین آنها هم چیزی نیست. مصنف بیان کرد که اگر این اجزاء تلاقی کنند تساوی قطر با ضلع لازم می آید و اگر بین این اجزاء شیئی باشد تساوی قطر با ضلع مجموع الضلعین لازم می آید. متکلمین می گویند نه تلاقی می کند نه بین آنها چیزی است.

ترجمه: مربعاتی که بر قطر واقع اند به اطراف این مربعات، تلاقی حاصل نمی شود «اطراف مربعات، خطوط قرار داد که همان ۴ ضلع مربع اند. مربعات کوچکی که در قطر واقع اند به رووس و گوشه خودشان تلاقی می کنند اما به وسیله خطوط و ضلعشان، با یکدیگر تلاقی نمی کنند. زیرا مربع، سطح است و طرفِ سطح، نقطه نیست بلکه خط است اگر بخواهد مربعاتی که بر قطر واقع اند با یکدیگر ملاقات کنند باید به وسیله خط با یکدیگر ملاقات کنند ولی به وسیله خط ملاقات نمی کنند بلکه به وسیله گوشه دو ضلع مربع با یکدیگر تلاقی می کنند» به وسیله اطرافی که عبارت از خطوط هستند. «وقتی تلاقی نکردند پس قطر مساوی با ضلع نمی شود در اینصورت جواب از اشکال تساوی قطر با ضلع داده می شود» و بین این مربع ها هم چیزی نیست «یعنی یک مربع دیگری بین این مربع هایی که قطر را ساختند واقع نشده تا قطر، ۷ مربع شود و اشکال شود که قطر با مجموع الضلعین مساوی شد»

ص: ۸۴۸

صفحه ۱۹۳ سطر ۳ قوله «و قد ضلوا»

مصنف از هر دو دفاعی که متکلمین کردند جواب می دهد. و می فرماید: متکلمین گفتند تلاقی حاصل نشده ولی ما می گوییم تلاقی حاصل شده، متکلمین گفتند بین دو مربع، چیزی نیست ولی ما می گوییم بین دو مربع، چیزی قرار گرفته است. «به شکلی که در ابتدای بحث گفتیم رسم کنید توجه شود» اما تلاقی حاصل شده به این صورت که طرف مربع اول با طرف مربع دوم ملاقات نکرده بلکه طرفُ الطرف ملاقات کرده یعنی مربع، یک سطح است که طرف آن خط است و طرف خط، نقطه است لذا نقطه، طرفُ الطرفِ سطح است اما طرف سطح نیست. در ما نحن فیه، طرف ملاقات نکرده اما طرفُ الطرفِ مربع اولی در قطر با طرفُ الطرفِ مربع دومی در قطر ملاقات کرده چرا شما «یعنی متکلمین» می گویید ملاقات نیست. پس اینکه متکلمین گفتند ملاقاتی حاصل نشده می گوییم حرف صحیحی است ولی ملاقات به خطوط نیست اما ملاقات به نقطه هست و نقطه، طرف است ولی طرف الطرف است و طرف الطرف هم طرف به حساب می آید. زیرا می توان نقطه را طرف جسم و سطح قرار داد ولی با واسطه طرف قرار داد یعنی نقطه طرف سطح است به واسطه اینکه طرف خط است و خط طرف سطح است همینطور نقطه طرف جسم است زیرا نقطه طرف خط است و خط طرف سطح است و سطح طرف جسم است.

پس اینکه متکلمین گفتند ملاقاتی حاصل نشده ما برای آنها ترسیمی کردیم که ملاقاتی حاصل شده است.

ص: ۸۴۹

اما اینکه متکلمین گفتند بین دو مربع چیزی فاصله نیست صحیح نمی باشد زیرا بین دو مربعی که در قطر واقع شده، نصف مربع قرار گرفته است. به شکلی که در ابتدای جلسه بیان کردیم و آن را ترسیم کردید توجه کنید. قطر مربع بزرگ از ۴ مربع کوچک تشکیل شده است اولین مربع قطر را لحاظ کنید. در سمت راست آن مربع کوچک، چیزی قرار ندارد ولی در سمت چپ آن مربع کوچک، ۳ مربع کوچک دیگر قرار دارد ما با اولین مربعی که در سمت چپ آن قرار دارد کار داریم. به اولین مربعی که در سمت چپ اولین مربع قطر قرار دارد نظر کنید و قطر این مربع کوچک را رسم کنید این مربع با یک ضلعش با اولین مربع قطر ملاقات کرده و با ضلع دیگرش با دومین مربع قطر ملاقات کرده یعنی بین اولین مربع قطر و دومین مربع قطر، نصف مربع فاصله شده است پس این دو مربع قطر، با یک دیگر در یک نقطه ملاقات کردند و بین خود این دو مربع قطر، نصف مربع فاصله شده و بین آن دو را پر کرده است پس بین هر دو مربع از ۴ مربعی که در قطر قرار گرفتند نصف مربعی آن را پر کرده است. اگر این نصف مربع بین این مربعهای واقع در قطر را پر نمی کرد خلاء لازم می آمد ولی این نصف مربع، بین هر دو مربع را پر کرده.

مصنف در ادامه بیان می کند که اگر بین دو جزء فاصله باشد، نصف یک جزء «نصف یک مربع» نمی تواند آن را پر کند چون اگر نصف یک جزء، بین دو جزء را پر کند بر خلاف مبنای شما می شود زیرا لازم می آید که جزء، بین دو جزء را پر کند بر خلاف مبنای شما می شود زیرا لازم می آید که جزء، تجزیه شود. پس اگر در بین اجزائی که مربع را می سازند ملاقاتی نکنند و بین آنها فاصله باشد نصف جزء نمی تواند آن فاصله را پر کند باید یک جزء کامل آن را پر کند و اگر جزء کامل آن فاصله را پر کند قطر، ۷ جزئی می شود و اِشکال مساوات قطر با مجموع الضلعین بر می گردد.

ص: ۸۵۰

متکلمین در مربع تواستند پر کردن بین دو مربع کوچک را به وسیله نصف مربع قرار بدهند اما در اجزاء نمی توان این کار را کرد یعنی نمی توان بین دو جزء، نصف جزء قرار داد.

توضیح عبارت

«و قد ضلوا فی ذلک ضلالا بعیدا»

متکلمین که در «ما قلناه» مناقضه کردند به این نحوه ای که بیان شد، گمراه شدند.

«و ذلک»

علت ضلالت آنها این است.

«لانها متلاقیه بالنقط»

این مربع ها به نقطه ها ملاقات کردند اگر چه به وسیله خط ملاقات نکردند.

متکلمین گفتند تلاقی حاصل نشده ولی ما می گوییم تلاقی حاصل شده است زیرا تلاقی به وسیله نقطه حاصل شده و نقطه هم طرف است.

«و طرف الطرف طرف یصلح به اللقاء»

نقطه طرف خط است و خط، طرف سطح است پس نقطه، طرف برای سطح هم خواهد بود. در اینصورت ملاقات به واسطه آن امکان دارد.

«غیر متلاقیه بالخطوط»

این عبارت را باید به اینصورت بخوانید «لانها متلاقیه بالنقط و غیر متلاقیه بالخطوط» یعنی عبارت «و طرف الطرف طرف یصلح به اللقا» بین این دو جمله جدایی انداخته است و یک جمله معترضه است که دفع دخل مقدر می کند. چون ابتدا می گوید این مربع ها به وسیله نقطه ملاقات می کنند ممکن است کسی اشکال کند که نقطه، طرف الطرف است نه طرف. مصنف با این عبارت جواب می دهد طرف الطرف طرف یصلح به اللقاء»

ص: ۸۵۱

«و بین تلک الخطوط انصاف مربعات اخری تملأها»

بین هر دو خط «که یک خط برای یک مربع است و یک خط برای مربع دیگر است» انصاف مربعات دیگر است «مراد از مربعات دیگر، مربعاتی می باشد که قطر نیستند. یعنی در سطح مربع بزرگ، مربعاتی واقع شده که قطر نیستند» که آن خطوط را پر می کنند «بین خطوط، فاصله نیست بین خطوط، خلا نیست بلکه انصاف المربعات است»

«اذ المربعات تنقسم فتسدّ الفرج»

مربعاتی که در سطح قرار گرفته اند به دو قسمت تقسیم می شوند و نصف مربع، فرجه ها را پر می کند. «فرجه ای که بین مربع اول قطر و مربع دوم قطر قرار گرفته، به واسطه نصف مربع پر می شود هکذا فرجه ای که بین مربع دوم قطر و مربع سوم قطر قرار گرفته به واسطه نصف مربع پر می شود»

مصنف می گوید در اینصورت لازم می آید این مربعات کوچک تقسیم شوند ولی جزء، تقسیم نمی شود اگر بخواهد بین جزء ها خالی باشد خلا لازم می آید و اگر بخواهد بین جزء ها را پر کند باید یک جزء کامل، آن را پر کند در اینصورت قطر ۴ جزئی، ۷ جزء می شود و در نتیجه با مجموع الضلعین برابر می شود.

ترجمه: مربع ها قسمت می شوند و نصف پیدا می کنند و آن فُرَجی که بین مربعات قرار گرفته را پر می کنند.

«و لا کذلک الاجزاء»

واو حالیه است.

ص: ۸۵۲

اجزاء دارای انصاف نیستند. یعنی اجزاء مثل مربع نمی باشند که قسمت شوند و بین شکافها را پر کند.

تا اینجا دلیل سومی که بر علیه متکلمین آورده شده بود تمام شد. از «و مما یعلم» دلیل چهارم شروع می شود.

دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین/ رد قول متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین/ رد قول متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مما یعلم یقینا لانشک فیه و لا اختلاف ان بین کل شیئین ذوی وضع سمت»(۱)

مصنف چهارمین دلیل بر بطلان قول متکلمین را می آورد. در دلیل چهارم مصنف ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند سپس با توجه به آن مقدمه مثالی که در آن مثال حرکت مطرح شده را ذکر می کنند و با توجه به محذوری که بنابر قول به لا یتجزی پیش می آید قول به جزء لا یتجزی را رد می کند. این استدلال مبتنی بر حرکت است همینطور استدلالهای بعدی هم مبتنی بر حرکتند.

مقدمه: بین هر دو چیزی که صاحب وضع باشند سمت وجود دارد یعنی هر دو چیزی که جسم و قابل اشاره حسی باشند بین آنها سمت وجود دارد. معنای سمت طبق معنایی که مناسب بحث ما است به معنای امتداد است. کاری نداریم که معنای تحت اللفظی سمت چیست؟ در اینجا امتداد معنی می کنیم و با همان معنی استدلال را بیان می کنیم.

ص: ۸۵۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۳، س۵، ط ذوی القربی.

بین دو چیز که قابل اشاره حسی اند و به تعبیر مصنف دارای وضع اند سمتی وجود دارد «بین دو چیز که قابل اشاره حسی نیستند و جسم نمی باشند سمت وجود ندارد»

بیان دلیل در قالب مثال: خورشید و زمین را لحاظ کنید که مقابل هم هستند و بین آنها سمتی وجود دارد. نور خورشید بر زمین می تابد. اگر شاخصی بر زمین عمود شود نور خورشید به این شاخص برخورد می کند و سایه ای بوجود می آورد. اندازه سایه بستگی به آن سمتی دارد که خورشید با زمین دارد مثلا ابتدای صبح، سایه ی شاخص بسیار طولانی است و آخر روز هم سایه ی شاخص بسیار طولانی است اما در میانه روز تا هنگام ظهر سایه به تدریج کم می شود و از ظهر به بعد سایه بزرگ می شود. این سایه بالاخره انتهایی پیدا می کند یعنی نور خورشید به سر شاخص برخورد می کند و سایه ای را بوجود می آورد که این سایه انتها دارد.

ابتدا این شکل را که تصویر می کنیم برای خودتان در یک کاغذ جدا گانه ای رسم کنید تا استدلال چهارم به خوبی واضح

شود. این شکل چون بر روی سایت مدرسه فقاهت قرار نمی گیرد لذا ابتدا طوری بیان می شود تا رسم گردد.

خطی بر روی صفحه بکشید و اسم آن خط را «سطح زمین» بنامید. سپس شاخصی «میله ای» بر وسط این خط به صورت عمودی رسم کنید به طوری که این شاخص با سطح زمین زاویه قائمه رسم کند اسم این شاخص را «ج د» بنامید. سپس خورشید را کمی بالاتر از سطح زمین قرار بدهید و آن خورشید را نقطه «ا» بنامید. در این هنگام خورشید به سر شاخص می تابد و سایه ای را احداث می کند. از خورشید به سمت سر شاخص خطی رسم کنید و آن را امتداد بدهید تا به سطح زمین «خطی که آن را سطح زمین نامیدید» برسد این خط را «ا ج ه» بنامید. سپس فرض کنید خورشید مقداری بالاتر رفته یعنی از جایگاه اولیه اش که نقطه «ا» بود کمی بالاتر رفته. خورشید را در این جایگاه دوم، نقطه «ب» بنامید و از خورشید به سر شاخص خطی رسم کنید و آن را امتداد بدهید تا به سطح زمین «خطی که آن را سطح زمین نامیدید» برسد. این خط را «ب ج و» بنامید. تا اینجا ترسیم شکل بیان شد و این شکل را به خاطر بسپارید که در جلسات بعدی طبق آن توضیح داده می شود. البته این شکل در نسخ خطی موجود است و باید در کتاب باشد. شما در کنار کتاب خودتان رسم کنید.

ص: ۸۵۴

توضیح استدلال: خورشید در نقطه «ا» قرار گرفته و شعاع خورشید به سر شاخص می خورد و به زمین می رسد و خط «ا ج ه» را حادث می کند. مصنف به انتهای شاخص که نقطه «د» است کاری ندارد تمام بحث ها مربوط به سر شاخص است لذا اگر مصنف تعبیر به طرف شاخص می کند مرادش طرف ابتدا است که «ج» نامیده شد نه طرف انتها که بر روی زمین است و «د» نامیده شد در اینصورت سایه ای که حادث می شود به صورت مثلث «ج ه د» پدید می آید.

خورشید یک جزء به سمت بالا حرکت می کند و به نقطه «ب» می رسد خورشید در این مکان که قرار گرفته شعاعش امتداد دارد و خط «ب ج و» را احداث می کند در اینصورت سایه ای که حادث می شود به صورت مثلثی به نام «ج و د» پدید می آید.

مصنف از اینجا استدلال را شروع می کند و می فرماید اگر خورشید یک جزء به سمت بالا برود و در نقطه «ب» قرار بگیرد شعاع آن تا سر شاخص می رسد و خط «ب ج» را احداث می کند در اینجا دو فرض را مطرح می کند.

فرض اول: شعاع خورشید که از نقطه «ب» به نقطه «ج» رسید روی خط «ج ه» امتداد پیدا کند نه اینکه روی خط «ج و» امتداد پیدا کند. در نتیجه انتهای سایه، نقطه «ه» خواهد بود یعنی انتهای سایه، همان نقطه ای خواهد بود که انتهای شعاع خورشید در وقتی که در نقطه «ا» قرار داشت، بود.

ص: ۸۵۵

حکم فرض اول: این فرض واضح البطلان است چون معنی ندارد که دو خط «مراد از دو خط، خط ـ ا ج ـ و خط ـ ب ج ـ است» از یکدیگر جدا هستند وقتی با هم تلاقی می کنندیکی شوند چون معنای آن این می شود که یک خط مستقیم، ادامه دو خط مستقیمِ متقاطع است و یک خط مستقیم نمی تواند ادامه دو خط مستقیم متقاطع باشد. دو خط مستقیم متقاطع وقتی همدیگر را قطعَ کردند اگر امداد پیدا کنند دو خط حادث می شود نه یک خط.

فرض دوم: شعاع خورشید که از نقطه «ب» به سر شاخص «یعنی نقطه ـ ج ـ» رسیده ادامه پیدا کند و به نقطه «و» برسد یعنی انتهای سایه که در ابتدا بر روی نقطه «ه» بود الان بر روی نقطه «و» قرار گرفته یعنی انتهای سایه از نقطه «ه» به سمت نقطه «و» حرکت می کند.

حکم فرض دوم: قبول می کنیم سایه از نقطه «ه» به نقطه «و» منتقل شده اما سوال می شود که خورشید از نقطه «ا»، یک جزء حرکت کرده و به نقطه «ب» رسیده است. اما انتهای سایه که در نقطه «ه» بود چند جزء حرکت کرده و به نقطه «و» رسیده است؟ در اینجا سه احتمال است.

احتمال اول: سایه به اندازه کمتر از یک جزء حرکت کرده است.

حکم احتمال اول: در اینصورت قائل شدید که جزء، تقسیم شده.

احتمال دوم: سایه به اندازه یک جزء حرکت کرده است.

ص: ۸۵۶

حکم احتمال دوم: در اینصورت لازم می آید حرکت خورشید با حرکت سایه برابر باشد و بالتبع لازم می آید مسافتی که خورشید طی کرده با مسافتی که سایه بر روی زمین طی کرده برابر باشد در حالی که اگر سایه به اندازه یک جزء حرکت کرده خورشید به اندازه فرسخ ها حرکت کرده است.

احتمال سوم: سایه، بیش از یک جزء حرکت کرده است.

حکم احتمال سوم: در اینصورت لازم می آید خورشید یک جزء حرکت کرده باشد و سایه، بیش از یک جزء حرکت کرده باشد یعنی حرکت سایه بیشتر از حرکت خورشید باشد و مسافتی که سایه طی کرده بیش از مسافتی باشدکه خورشید طی کرده است. بطلان احتمال سوم واضح تر است.

نتیجه: جزء، تجزیه می شود و قول متکلمین که قائل به جزء لا یتجزی می شوند باطل است.

توضیح عبارت

«و مما یعلم یقینا لا نشکّ فیه و لا اختلاف ان بین کل شیئین ذَوَی وضع سمت»

چیزی که یقین داریم، شک نداریم و اختلافی هم در آن نیست این مطلب می باشد که بین دو شیئی که صاحب وضع اند سمتی است.

مراد از سمت امتداد است بعضی تعبیرات مصنف طوری است که این امتداد را تایید می کند مثل «حتی اذا عملنا خطا مستقیما».

«حتی انّا اذا عملنا خطا مستقیما بینهما فانه یملا ذلک السمت»

اگر بین دو شی ذی وضع، خط مستقیمی را رسم کنیم این خط مستقیم، آن امتداد را پر می کند.

«اذ یقع فی ذلک السمت»

چون در همان سمت و امتداد واقع می شود پس امتداد را پر می کند.

تا اینجا مقدمه ای که در استدلال لازم است بیان گردید. حال از این مقدمه استفاده می کند و مثالی را شروع می کند.

«فاذا کان جسم کالشمس یتحرک حرکات کثیره»

جسمی مثل خورشید داشته باشیم که حرکت کثیره می کند «لحظه به لحظه حرکت می کند»

«و قد جعل بازائه جسم کالارض ایضا»

در حالی که در برابر و به ازائش جسمی مثل ارض قرار داده شده است.

«ایضا»: همانطور که آن جسمِ قبل را تطبیق بر شمس کرد این جسم دوم را هم تطبیق بر ارض می کند. در اینصورت کلمه «ایضا» مربوط به کاف در «کا لارض» و در «کالشمس» است.

«و نصب هنالک شیء نصبا قائما»

مراد از «هناک»، ارض است یعنی در آن جسم دومی که به ازاء جسم اول است.

ترجمه: نصب شود در زمین شاخصی به این صورت که بر زمین قائم و عمود باشد.

«و جمیع ذلک صحیح جواز الوجود فی العقول»

اگر مصنف تعبیر به «جایز الوجود» می کرد بهتر فهمیده می شود.

«الوجود»: اگر «ال» بدال از مضاف الیه باشد به این صورت می شود «صحیحٌ جواز وجوده» یعنی اجازه وجودش، صحیح است یعنی، اجازه باطلی نیست.

«فی العقول»: می تواند متعلق به «صحیح» باشد می تواند متعلق به «جواز الوجود» باشد.

«ثم کانت الشمس مضیئه للارض»

فرض کنید شمس به زمین نور می دهد یعنی شب نباشد و اگر روز است ما بین الطلوعین نباشد بین غروب و مغرب هم نباشد بلکه وقتی باشد که خورشید مشغول نور دادن باشد و نورش به شاخص برسد.

«و کان المنصوب یستر علی قدر سمت الشمس»

آن منصوب و شاخص که در زمین نصب کردید نور خورشید را بپوشاند.

«علی قدر سمت الشمس» را می توان به دو صورت خواند

۱ـ کلمه «قدر» را کسره بدهیم «علی قدرِ» ۲ ـ کلمه «قدر» را تنوین بدهیم «علی قدرٍ سمتَ» در هر دو نسخه خطی، تنوین گذاشته شده بود. یعنی شاخص نور شمس را به اندازه سمت شمس می پوشاند.

به شکلی که رسم کردید نگاه کنید نقطه «ا» تا «ج» سمت شمس است و این سایه شاخص که «ج ه» است، قدری دارد که این قدر در امتداد سمت شمس است. یعنی در امتداد شمس است. «ا ج» سمت شمس است و «ج ه» مقداری است که «علی سمت الشمس» است یعنی در امتداد همان امتداد شمس باشد.

ترجمه: و آن منصوب و شاخص می پوشاند نور خورشید را به مقداری «که آن مقدار، در چه سمتی واقع شد است؟ امتدادش چون نوع امتدادی است؟ بیان می کند که امتدادش، امتداد شمس است یعنی آن مقدار پوشش در ادامه امتداد شمس است و در همان جهتی است که امتداد شمس در همان جهت بود. یعنی دنباله امتداد شمس است که همان خط «ج ه» است و در صورتی که شمس به سمت «ب» برود اندازه سایه به سمت شمس است یعنی امتداد ــ ج و ــ است» که آن مقدار در سمت شمس قرار گرفته یعنی امتدادش، امتداد شمس است.

ص: ۸۵۹

ادامه دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«فاذا زالت الشمس جزءا فلا یخلو اما ان یزول الشمس»(۱)

بحث در اشکال چهارمی بود که بر علیه متکلمین اقامه شد. در آن دلیل مقدمه ای ذکر شد و بعد از ذکر مقدمه، مثالی آورده شد تا با توجه به آن مثال بتوان قول متکلمین را رد کرد در آن مثال اینچنین تصویر شد که شمس و زمین که در مقابل او قرار گرفته را ملاحظه کنید، و بین این دو، سمتی وجود دارد که آن سمت را می توان به واسطه خط مستقیم پر کرد سپس شاخصی بر روی زمین به نحو عمود نصب شود. شعاع خورشید به پشت شاخص وارد می شود و آن طرف شاخص، سایه به وجود می آید شعاع خورشید از روی سر شاخص رد می شود و بر روی زمین قرار می گیرد. به همان شکلی که دیروز اشاره کردیم و اصرار کردیم که در کتاب خودتان آن را بکشید» توجه کنید. سپس خورشید یک درجه حرکت می کند در این صورت دوباره از خورشید به سر شاخص، شعاع وارد می شود این شعاع، خط مستقیمی را طی می کند غیر از خط مستقیمی که اولاً طی کرده بود خط مستقیم اولی «اج» بود اما خط مستقیمی که الان حاصل شده خط «ب ج» است. سوالی که می شود این است: آن شعاعی که از سر شاخص تا انتهای سایه می آمد «یعنی خط ج ه» آیا تغییر می کند و خط «ج و» می شود یا همانطور باقی می ماند.

ص: ۸۶۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۳، س۹، ط ذوی القربی.

یعنی وقت خورشید یک درجه به سمت بالا- می رود آیا انتهای سایه از نقطه «ه» به نقطه «و» منتقل می شود و خط «ج و» را تشکیل می دهد یا انتهای سایه در همان نقطه «ه» می ماند تا خط «ج ه» همانطور باقی بماند. سوال این است که آیا انتهای سایه حرکت می کند یا نمی کند؟

اگر طرف سایه همچنان باقی بماند خط «ج و» به وجود نمی آید در این حالت خط «ج ه» یک امتداد مستقیم است که به دو امتداد مستقیم وصل شده یکی «اج» است که سمت خورشید قبل از حرکت کردن آن، تا سر شاخص است.

یکی «ب ج» است که سمت خورشید بعد از حرکت کردن آن، تا سر شاخص است.

این فرض، واضح البطلان است چون یک خط مستقیم «یعنی خط ج ه ـ نمی تواند در امتداد دو خط مستقیم واقع شود. زیرا اگر دو خط مستقیم، امتداد داده شود دو خط مستقیم واقع می شود نه یک خط مستقیم. مصنف این مطلب را اینطور فرموده: این دو خط مستقیم «ا ج» و «ب ج» امتداد پیدا کردند متبایناً و به نقطه واحد «نقطه ج» رسیدند و در آنجا ملاقات کردند که سر شاخص بود و از آن نقطه «ج» واحد و متحد شدند و خط واحد «ج ه» را ادامه دادند و این واضح البطلان است.

فرض بعدی این است که انتهای سایه حرکت کند، توضیح این فرض را بعدا بیان می کنیم.

سوال: اشعه مختلف خورشید در یک ذره بین جمع می شوند و از طرف دیگر ذره بین یک خط مستقیم وارد می شود و چون این خط مستقیم، مجموعه شعاعها است کاغذی که در زیر آن قرار گرفته را می سوزاند چطور می شود که در اینجا یک خط واحد در امتداد خطوط متعدد وجود دارد.

ص: ۸۶۱

جواب: این خطوط وقتی جمع شدند یک خط مستقیم درست می کنند ولی این یک خط مستقیم در امتداد آن خطوط نیست. این خط مستقیم، خط جدیدی است که به خاطر خاصیت ذره بین بوجود آمده است.

این عبارت در حاشیه نسخه خطی آمده «الخط المستقیم الواحد لایتصل علی الاستقامه باکثر من خط واحد مستقیم» قید «علی الاستقامه» قید مهمی است یعنی یک خط را بدون استقامت می توان به بیش از یک خط «مثلا ۱۰ خط» متصل کرد اما اگر با استقامت باشد نمی توان به بیش از یک خط متصل کرد.

توضیح عبارت

«فاذا زالت الشمس جزء»

اگر شمس از آن نقطه ای که بود به اندازه یک نقطه و یک جزء، زوال پیدا کرد و حرکت کرد.

«فلا یخلو اما ان یزول السمت الذی بین الشمس و بین طرف المنتصب عن طرف الظل او یبقی»

«عن طرف الظل» متعلق به «یزول» است. مراد از «طرف الظل»، انتهای ظل است. و مراد از «طرف المنتصب»، سر شاخص است «نه انتهای شاخص». مراد از «السمت»، «امتداد» است.

ترجمه: امتدادی که بین شمس و بین سر شاخص است یا از انتهای ظل زائل می شود «یعنی انتهای ظل در ابتدا بر روی نقطه ـ ه ـ بود الان از نقطه ـ ه ـ زائل می شود و به سمت نقطه ـ و ـ می رود» یا در نقطه «ه» باقی می ماند «به عبارت دیگر یا از طرف ظل، زائل می شود و خط «ج و» را می سازد یا همانطور باقی می ماند و خط «ج ه» را می سازد».

«فان بقی بقی لا محاله سمتا»

در سطر ۱۶ عبارت «فان لم یثبت السمت بل زال» آمده که عِدل برای «فان بقی» است. در عبارت «لایخلو» دو عِدل مطرح کرد که یکی را با عبارت «فان بقی» و یکی را با عبارت «فان لم یثبت» بیان می کنند.

ترجمه: اگر آن سمت باقی ماند «یا به عبارت دیگر انتهای سایه زائل نشد و همان جایی که بود باقی ماند این سمتی که از _ ب ج _ امتداد پیدا کرده هنوز هم سمت باشد یعنی فقط _ ا ج _ تبدیل به خط _ ب ج _ شد ولی _ ج ه _ هیچ تغییری نکرد» به عنوان یک سمت باقی می ماند «یعنی دوباره خط مستقیم است».

«و السمت علی حکم خط مستقیم»

سمت، خط مستقیم نیست بلکه به حکم خط مستقیم است. سمت به معنای طرف است ولی ما به معنای امتداد معنی کردیم.

مصنف در سطر ۶ از صفحه ۱۹۳ فرمود «حتی انا اذا عملنا... اذ یقع فی ذلک السمت» یعنی خط مستقیم، سمت را پر می کند پس سمت، به حکم خط مستقیم است چون با خط مستقیم، پر می شود.

«فیکون ذلک الآخر المخرَج علی الاستقامه من الشمس الی طرف المنتصب الی الارض ایضا خطا مستقیما»

اگر سمت، خط مستقیم است این خط «ج ه» که هنوز به همان صورت قبل باقی مانده خط مستقیم است.

ترجمه: این خط دیگری که خارج شده به نحو استقامت «مراد خط _ ب ج _ است» از شمس تا سر شاخص «و در سر شاخص توقف نکرده بلکه» از سر شاخص به سمت زمین رفته است و خط «ج ه» را تشکیل داده است.

ص: ۸۶۳

«ایضا»: این خط دیگر هم که از «ب» تا «ه» است خط مستقیم می باشد یعنی همانطور که خط «ا ج ه» خط مستقیم بود خط «ب ج ه» هم خط مستقیم است.

«کالخط الذی علیه علامه ب من خطی ا ب»

یک خط «ا ج» داریم که ادامه آن به نقطه «ه» می رسد و یک خط «ب ج» داریم که ادامه آن هم طبق این فرض بناشد نقطه «ه» باشد. مصنف از خط «ا ج» و خط «ب ج» تعبیر به «خطَی _ ا ب _» کرد.

«فیکون خطان مستقیمان متباینان یجتمعان عند نقطه و یتحدان بعد ذلک خطا مستقیما»

«یکون» تامه است.

«بعد ذلک»: بعد اجتماع عند نقطه

از خورشید دو خط آمده است که یکی خط «ا ج» است که قبل از حرکت خورشید بود و یکی خط «ب ج» که بعد از حرکت خورشید بود. این دو خط در نقطه «ج» به همدیگر برخورد کردند و واحد شدند.

ترجمه: دو خط مستقیم که این صفت دارند که جدای از هم هستند «خط _ ا ج _ جدای از خط _ ب ج _ است» که در نزد نقطه ای «مراد از نقطه، سر شاخص است که اسم آن را نقطه _ ج _ گذاشته بودیم» جمع می شوند. و بعد از تلاقی در نقطه «ج» متحد و یک خط می شوند و همان خط «ج ه» است که امتداد هر دو خط می باشد.

«حتی یکون ذلک الخط مستقیما مع کل واحد منهما»

ص: ۸۶۴

به این نحو باشد که این خط مستقیم که خط «ج ه» است با هر یک از دو خط متباین است «یعنی هم در استقامت و امتدادِ خط ـ اج ـ است و هم در استقامت و امتداد خط ـ ب ج ـ است.

ترجمه: به طوری که این خط واحد «یعنی خط ـ ج ه ـ» در استقامت و امتداد با هر یک از این دو خط «ا ج» و «ب ج» است.

«فیکون الجزء المشترک و هو الذی بین طرف المنتصب و نقطه علی الأرض و هو مع کل واحد من السمتین المتصلین بین الشمس و بین طرف المقیاس خطا واحدا مستقیما»

«السمتین» مراد «ا ج» و «ب ج» است. یعنی دو سمتی که متصل بین شمس و سر مقیاس و شاخص هستند.

«الجزء المشترک»: مراد نقطه نیست بلکه خط «ج ه» است.

«خطا واحداً» می تواند جز برای «فیکون» باشد. بقیه عبارات توصیف «الجزء المشترک» است.

این جزء مشترک خطی است که بین سر شاخص «یعنی نقطه ج» و نقطه ای که بر روی زمین است «مراد از نقطه بر روی زمین، انتهای سایه است که مراد نقطه ـ ه ـ است» یعنی جزء مشترک عبارت از خط «ج ه» است.

در نسخه خطی آمده «هو مع کل واحد» بدون واو آمده در این صورت «هو مع کل واحد» خبر برای «فیکون» می شود و همین نسخه بهتر است و «خطا مستقیما» حال از «هو» می شود.

«و هذا معلوم الاستحاله»

و استحاله این، معلوم است.

ص: ۸۶۵

تا اینجا اشکال اول در این فرض اول «که طرف سایه باقی بماند و خط _ ج ه _ عوض نشود» وارد شد.

ادامه دلیـل چهـارم بر بطلان مـذهب متکلمین/ رد مـذهب متکلمین/ بررسـی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل چهارم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مع ذلک فقد جعلوا جزءا واحدا و هو طرف المقیاس توازیه الشمس من جهتین»(۱)

بحث در رد قول متکلمین بود که به جزء لا یتجزی معتقد بودنـد چهارمین دلیلی که بر علیه آنها آورده شد ثابت کرد که جزء لا یتجزایی که متکلمین فرض کردند، تجزیه می شود و از طریق حرکت شمس ثابت کردند به اینصورت که شاخصی بر روی زمین نصف می شود و مانع تابش نور شمس بر قسمتی از زمین می شود و سایه ای به وجود می آورد. سپس گفته شد اگر شمس یک جزء حرکت کند خط شعاعی شمس که اولا وجود داشته تغییر می کند. خط شعاعی که بین شمس و سرشاخص وجود داشت با حرکت شمس تغییر می کند. بحث در خط شعاعی دیگر است که از سر شاخص تا انتهای سایه ادامه دارد که آیا آن هم تغیر می کند یا نمی کند، در اینجا دو فرض مطرح شد:

فرض اول: خط شعاعی از سر شاخص تا سایه رسیده تغییر نکند و همانطور که بوده باقی بماند.

ص: ۸۶۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۳، س۱۵، ط ذوی القربی.

فرض دوم: این خط شعاعی تغییر کند یعنی انتهای سایه، جای خود را تغییر دهد و از نقطه «ه» به نقطه «و» برسد.

بحث در فرض اول بود که دو اشکال بر آن می شود.

اشکال اول بر فرض اول: با توجه به اینکه خط شعاعی بین شمس و سرشاخص تغییر کرده «یعنی دوخط _ ا ج _ و _ ب ج _ حاصل شده» اگر خط شعاعی سرشاخص و انتهای سایه تغییر نکند لازم می آید یک خط مستقیم در امتداد دو خط مستقیم واقع شود و این واضح البطلان است پس تغییر نکردن خط شعاعی که بین سرشاخص و انتهای سایه می باشد باطل است.

اشکال دوم بر فرض اول: اگر آن خط شعاعی بین شمس و سرشاخص «مثل خط _ ا ج _» مشیر به جهتی از جهات سته باشد خطی شعاعی دوم «مثل خط _ ب ج _» مشیر به آن جهت نخواهد بود. مشیر به جهت مجاور که متکلمین می گوینـد هم نخواهـد بود مثلا اگر خط شعاعی «ا» مشیر به یمین باشد که یکی از جهات سته است خط شعاعی «ب» مشیر به یمین نیست چون مقـداری از یمین رد شـده و هنوز به درجه بعـدی که متکلمین به آن معتقدند نرسـیده است. یعنی مثلا به قدام یا خلف یا

فوق و ... نرسیده است بلکه بین مثلاً- یمین و فوق است یا بین یمین و تحت است. یعنی خط «ب» جهتی را نشان میدهد که متکلمین آن را قبول ندارند پس با این تصویری که شد مبنای دیگر متکلمین هم باطل می شود که می گفتند جهات منحصر در ۶ تا است البته این اشکال دوم ربطی به جزء لا یتجزی ندارد یعنی نمی خواهد بگوید جزء لا یتجزی، تجزیه می شود بلکه می خواهد بگوید جهات ۶ گانه بیش از ۶ تا می شود یعنی مبنای دیگر متکلمین رد می شود.

ص: ۸۶۷

توجه کنید این اشکال دوم که مطرح شد فرض کردیم یکی از دو خط شعاعی مشیر به یکی از جهات سته باشد و خط دیگر مشیر است به غیر جهات سته، اما می توان اینطور فرض کرد که این خط شعاعی مشیر به هیچ یک از جهات سته نباشد یعنی هم خط «ا» و هم خط «ب» هر دو مشیر به جهتی غیر از جهات سته باشد که متکلمین می گفتند. ولی بهتر همان است که در ابتدا توضیح دادیم یعنی یکی از این دو خط را مشیر به یکی از جهات سته قرار دادیم.

توضیح عبارت

«و مع ذلک»

در مشار الیه آن دو احتمال است:

احتمال اول: علاوه بر این اشکال که کردیم و نتیجه گرفتیم که جزء لا یتجزی، باید یتجزی باشد.

احتمال دوم: علاوه بر این اشکالی که کردیم و گفتیم باید یک خط مستقیم در امتداد دو خط مستقیم باشد اشکال دیگری است.

احتمال دوم بهتر است چون هنوز دلیل تمام نشده که ما بگوییم اشکال اول این بود که جزء لا یتجزی، یتجزی می شود بلکه بخشی از دلیل تمام شده زیرا بخشی از دلیل می گفت لازم می آید یک خط مستقیم در امتداد دو خط مستقیم واقع شود. حال می گوید علاوه بر این اشکال، لازم می آید که جهات سته منحصر در جهات سته نباشد.

«فقد جعلوا جزءا واحدا و هو طرف المقیاس توازیه الشمس من جهتین»

اینها با این بیان که کردیم، قرار دادند یک جزء را «که عبارت از سر شاخص است» به صورتی که شمس موازی با این جزء باشد از دو جهت «یعنی شمس با دو بخشِ این جزء موازی باشد. بالاخره خط شعاعی که خط «ا» بود باید به بخش از این جزء وارد شود و خط شعاعی که خط «ب» بود باید به بخش دیگر وارد شود. البته مصنف این را نمی گوید زیرا اگر این را بگوید اشکال دیگری لازم می آید و آن این است که از طریق دو شعاع که بر روی جزء واحد تلاقی می کنند باید قائل شوید که جزء واحد تجزیه می شود و دو جهت پیدا می کند، یک جهت موازی با خط شعاعی «ا» می شود و یک جهت آن موازی با خط شعاعی «ب» می شود و برای این جزء لا یتجزی، دو جزء پیدا می شود و جزء، تجزیه می گردد. این هم یک اشکالی است ولی مصنف آن را نمی گوید یعنی قبول می کند این جزء، لاـ یتجزی است و بر اثر تلاقی این دو خط تجزیه نشده. مصنف تلاقی را مطرح نمی کند بلکه محاذات را مطرح می کند و اینطور می گوید: این دو خط محاذی با این جزء شدند از دو جهت «مراد، محاذات است نه تلاقی. اگر تلاقی را مطرح می کرد حرف آنها دوباره رد می شد یعنی روشن می شد که یک جزء، دو ملاقی دارد. اگر یک جزء لا یتجزی، دو ملاقی داشته باشد بر اثر تعدد ملاقی، تقسیم خواهد شد و جزء لا یتجزی، یتجزی می شود. این اشکال دیگری است که بر اینها وارد می شود ولی وارد نمی کند. چون قبول می کند که تلاقی در یک نقطه است اما تحاذی در دو جهت است یعنی تلاقی به این معنی است که شعاع اول می آید و این جزء را پر می کند و شعاع دوم می آید بر روی شعاع اول منطبق می شود یعنی باز هم این جزء را پر می کند و منطبق بر شعاع اول می شود نه اینکه شعاع دوم از

سمتی بر این جزء وارد شود و شعاع اول از سمت دیگر بر این جزء وارد شود. یعنی دو تا ورود نیست بلکه یک ورودی است که دو شیء منطبق بر هم دارند یعنی این دو خط شعاعی بر یکدیگر منطبق می شوند لذا یکبار با این جزء تلاقی می کنند نه دوبار».

ص: ۸۶۸

مصنف محاذات را مطرح می کند و میگوید لازم می آید دو خط شعاعی، محاذات داشته باشند یعنی وقتی به سمت جزء می آیند از دو جهت به سمت جزء بیایند ولو وقتی که بر جزء وارد می شوند یک تلاقی بر جزء می کنند ولی وقتی به سمت جزء می آیند از دو جهت به سمت جزء می آیند چون محاذات، دو تا است ولی ملاقات، دو تا نیست زیرا مصنف نمی خواهد جزء را تجزیه کند می خواهد جهت را متعدد کند لذا محاذات را مطرح می کند که دو خط، جهت های مختلف پیدا می کنند یکی به سمت یمین است ولی دیگری نمی تواند به سمت یمین باشد. لذا محاذات را مطرح می کند و کاری به تلاقی ندارد.

ترجمه: لازم می آید که شمس با آن یک جزء از دو جهت محاذات داشته باشد.

«من جهتین احداهما خارجه عن السمت الذی لهم»

هر وقت «من جهتین» گفته می شود انسان منتظر می شود که بدنبال آن «احداهما» و «ثانیتهما» بیاید ولی در اینجا مصنف، «احداهما» را آورد ولی «ثانیتهما» را نیاورده است. جهتش این است که عبارت را نباید آن طور معنی کرد که منتظر «ثانیتهما» باشید. یعنی «احداهما» را باید وصف قرار داد و اینطور گفت شمس موازی با این جزء واحد است از دو جهتی که این صفت دارد که یکی از آنها ا ینگونه است. یعنی یکی از دو جهت اینگونه است که خارج از جهات ست می شود این یکی که از جهات ست خارج می شود حداقل بحث است و الا هر دو هم می تواند از جهات ست خارج شوند.

ص: ۸۶۹

به عبارت دیگر میتوان عبارت را اینگونه معنی کرد: از دو جهت شمس موازی با این جزء است که اگر یک جهت را مشیر به جهات ست قرار دهیم جهت دیگر از جهات ست خارج می شود. یعنی از لفظ «اگر» استفاده می شود و هر دو محاذات را بیان می کنیم. ولی در عبارت مصنف به این صورت نیامده اگر چه همین صورت اراده شده ولی معنای اولی که شد با عبارت سازگارتر است.

«خارجةً» مفعول «جعلوا» است. ولی میتوان «خارجةٌ» خواند که خبر برای «احداهما» باشد. البته شاید «خارجةٌ» به رفع بهتر باشد.

این اشکالی که مصنف در فرض اول می کند در فرض دوم هم جاری می شود فرض اول این است که انتهای سایه که نقطه ه بود تغییر نکند. فرض دوم این است که انتهای سایه که نقطه «ه» بود تغییر بکند در هر دو صورت خط «ا» که شعاع خطی بین شمس و سرشاخص است با خط «ب» که شعاع دیگر است تفاوت سمت دارند لذا اگر یکی به جهتی از جهات ست اشاره کند آن دیگری اشاره نمی کند چه سایه منتقل بشود چه سرجای خودش باقی بماند چون این اشکال واضح است که در فرض دوم هم وارد است لذا در فرض بیان نمی کند و فقط در فرض اول بیان می کند.

صفحه ۱۹۳ سطر ۱۶ قوله «فان لم یثبت»

این عبارت عِدل برای «فان بقی» در سطر ۱۰ است.

مصنف می فرماید اگر خورشید یک جزء حرکت کرد و مکان انتهای سایه عوض شد و خط شعاعی که بین سرشاخص و انتهای سایه است از «ج ه» به «ج و» مبدّل شد در اینصورت سوال می شود که نقطه «ه» چه مقدار حرکت کرد تا به نقطه «و» رسید. «خورشید به اندازه یک درجه حرکت کرد» در اینجا یکی از سه حالت اتفاق می افتد.

ص: ۸۷۰

حالت اول: یا کمتر از جزء حرکت می کند.

حالت دوم: یا به اندازه یک جزء حرکت می کند.

حالت سوم: یا بیشتر از یک جزء حرکت می کند. «کاری نداریم که چه مقدار باشد آیا یک جزء و نیم باشد یا دو جزء و ... باشد.

حکم حالت دوم: اگر بگویید سایه به اندازه یک جزء حرکت کرده در اینصورت لازم می آید حرکت خورشید با حرکت سایه مساوی باشد. یا به تعبیر دیگر، حرکت خورشید با حرکت خط شعاعی «که بین سر شاخص و انتهای سایه فاصله است» مساوی باشد یعنی سرعت و بطوء آن یکی باشد. و در ادامه می فرماید: لازم می آید که مسافتها هم یکی باشند. در حالی که باطل است زیرا هم حرکت خورشید سریعتر است هم مسافتی که طی کرده اینقدر بیشتر است که قابل مقایسه با مسافت طی شده ی سایه نیست.

حکم حالت سوم: این فرض هم باطل است چون معنایش این است که حرت سایه بیشتر از حرکت خورشید باشد و مسافتی که سایه طی کرده بیش از مسافتی بوده که خورشید طی کرده .

حکم حالت اول: متعین می شود که خورشید به اندازه یک جزء حرکت کرده و سایه به اندازه کمتر از یک جزء طی کرده در اینصورت لازم می آید جزء تقسیم شود و همین فرض صحیح است که مستلزم تجزیه لا یتجزی است.

توضیح عبارت

«فان لم یثبت السمت بل زال»

ص: ۸۷۱

مراد از «السمت»، شعاعِ فاصل بین سر شاخص و انتهای سایه است یعنی خط «ج ه» مراد است.

ترجمه: اگر این سمت، ثابت نماند بلکه زائل شد یعنی «ج ه» تبدیل به «ج و» شد.

«فاما ان یزول جزءا او اکثر من جزء او اقل من جزء»

نقطه «ه» و انتهای سایه یا زائل می شود به اندازه یک جزء یا اکثر از یک جزء یا اقل از یک جزء.

«فان زال جزءا فتکون حرکه الشمس فی السماء مساویه لحرکه طرف السمت و مسافتاهما متساویتان»

«مسافتاهما» عطف بر جمله قبل نیست بلکه جمله مستقل است چون اگر عطف شود باید «مسافتاهما متساویتین» باشد.

نسخه صحیح «زال جزأ او اکثر» است. عبارت «فتکون ... متساویتان» مربوط به «فان زال جزءا» است و عبارت «او یکون ...» مربوط به «او اکثر» است اگر یک جزء زائل شود لازمه اش این است که حرکت شمس در آسمان مساوی با حرکت طرف سمت (انتهای سایه) شود.

«اویکون طرف السمت قطع اکثر»

لازم می آید طرف سمت، مسافت بیشتری را طی کرده باشد از مسافتی که شمس طی کرده است.

«و جمیع هذا ظاهر الاحاله»

همه اینها باطل است. چه بگویید حرکت سمت مساوی با حرکت شمس است چه بگویید تندتر و بیشتر از حرکت سمت است.

«و ان کان اقل من جزء فقد انقسم الجزء»

حالت سوم این است که اگر خورشید یک جزء حرکت کرده طرف سایه کمتر از یک جزء حرکت کند که همین فرض صحیح است و نتیجه می دهد که کمتر از یک جزء وجود دارد.

ص: ۸۷۲

ترجمه: اگر تغییری که طرف سمت کرده اقل از یک جزء باشد لازم می آید که جزء قسمت شده باشد.

نکته: چه خورشید حرکت کند چه زمین حرکت کند فرقی ندارد بالاخره خط شعاعی خورشید عوض می شود. اگر زمین حرکت کند خط شعاعی «ا» تبدیل به «ب» می شود و دوباره همین حرفها می آید.

سوال: اگر خورشید حرکت کند و زاویه ای بین دو خط «ا» و «ب» پیدا شود وقتی این دو خط تلاقی پیدا کنند دوباره امتداد پیدا می کنند و از یکدیگر جدا می شوند و زاویه آنها برابر است و اگر زاویه ها برابر است خورشید به هر مقدار حرکت کرده و دهانه زاویه را باز کرده سایه هم باید به همان مقدار حرکت کرده باشد و دهانه زاویه مربوط به خودش را باز کند.

جواب: اگر دو زاویه مساوی داشته باشیم که دو ضلع یک زاویه را به اندازه ۵ سانتی متر ادامه بدهید دهانه زاویه ۷ سانت مثلا باز می شود اما اگر دو ضلع زاویه دیگر را که با زاویه اولی مساوی است ۵ کیلومتر مثلا ادامه بدهید دهانه آن ۷ کیلومتر باز می شود و ۷ کیلومتر با ۷ سانتی متر خیلی فرق می کند لذا نمی توان گفت حرکت خورشید با حرکت سایه یکی است چون سایه حرکت می کند روی ضلعی که دهانه دو ضلع زاویه ۵ سانتی را می بندد اما خورشید روی ضلعی که دهانه دو ضلع زاویه ۷ کیلومتری را می بندد. لذا خطی که خورشید آن را طی می کند خیلی طولانی تر از خطی است که سایه بر روی آن حرکت می کند بلکه اگر فاصله خورشید تا خود زاویه به اندازه فاصله نهایت سایه با خود زاویه، مساوی باشد حرکت خورشید با حرکت سایه یکسان می شود بلکه اگر شاخص طوری باشد که سایه آن مثل خورشید ۷ کیلومتر باشد در اینصورت حرکت خورشید با حرکت سایه مساوی می شود.

ص: ۸۷۳

دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و کذلک لذا اوقعنا خطا مستقیما کاوتر علی زاویه قائمه احد ضلعیها اقصر»(۱)

نکته۱: حکما قائلند که جزء لا یتجزی نداریم از طرفی هم قائل اند که نقطه وجود دارد و در تعریف نقطه می گویند جزء لا یتجزی است. پس از طرفی جزء لا- یتجزی را منکر می شوند و از طرفی قائل می شوند که وجود دارد. این دو کلام چگونه با هم جمع می شوند.

جواب: درباره نقطه دو قول است:

۱ _ امری عدمی است

۲ _ امری وجودی است.

اگر نقطه امر عدمی باشد اشکال وارد نیست چون معتقدند در جایی که خط، تمام می شود. نقطه است یعنی نقطه، تمام شدن و معدوم شدن خط را می گویند.در اینصورت این اشکال وارد نیست که نقطه وجود دارد پس جزء لا یتجزی وجود دارد.

اما اگر نقطه امر وجودی باشد نمی توان گفت نقطه وجود ندارد بلکه نقطه وجود دارد و اشکال وارد می شود. جواب همان است که بارها گفته شد که نقطه، بالقوه موجود است یعنی جزء لا یتجزی، بالقوه موجود است نه بالفعل. مشکل متکلمین این است که جزء لا- یتجزی را بالفعل می کنند اما اگر بالقوه می کردند مشکلی پیش نمی آمد. ما نقطه را بالفعل موجود نمی دانیم بلکه بالقوه موجود نمی دانیم بلکه بالقوه موجود می دانیم و می گوییم اگرخط، پایان پذیرفت نقطه تشکیل می شود و این نقطه را نمی توان جدا کرد اگر کسی بتواند نقطه را جدا کند لا یتجزی خواهد بود. این مطلب با «اگر» گفته شده یعنی نمی توان نقطه را جدا کرد. متکلمین معقدند جزء لا یتجزی، بالفعل موجود است ولی حکماء معتقدند جزء لا یتجزی، بالقوه موجود است که نمی توان آن را بالفعل کرد.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۴،س۳، ط ذوی القربی.

نکته۲: فرق امر عدمی با امر بالقوه چیست؟

امر عدمی مانند عمی، و امر وجودی بالقوه مثل ما انسانها که چشم داریم ولی احتمال اینکه در آینده نابینا شویم هست. ما با اعمی فرق داریم زیرا اعمی این عمی را الان دارد ولی ما آن را بالقوه داریم. امری عدمی، موجود نیست اما امر بالقوه، موجود

است.

بحث امروز: متکلمین معتقد بودند که جزء لا یتجزی وجود دارد. ۴ دلیل بر رد آنها اقامه شد. الان دارد دلیل پنجم می شود. در این دلیل پنجم از حرکت بحث می کند همانطور که دلیل چهارم مبتنی بر حرکت بود. اما دلیل سوم مبتنی بر حرکت نبود زیرا گفته شد بنابر جز لا یتجزی لازم می آید بسیاری از اَشکال هندسی را نداشته باشم.

دلیل پنجم: مصنف در دلیل پنجم ۵ مثال می آورد و در هر ۵ مثال، حرکت موجود است و جزء لا یتجزی را هم باطل می کند اگر کسی خواست می تواند این ۵ مثال را ۵ دلیل مستقل حساب کند ولی ظاهر کلام مصنف این است که این ۵ مثال را کنار هم گذاشته و همه را یک دلیل حساب کرده است.

مثال اول: اگرخطی در دهانه دو خطی که برهم عمود هستند قرار بگیرد قهراً این خط، وتر زاویه قائمه ی آن دو خط می شود.

هر خطی که دو ضلع زاویه را به هم وصل کند وتر آن زاویه به حساب می آید و در نتیجه یک مثلث قائم الزاویه تشکیل می شود. مصنف مثال را عوض میکند و میگوید تنه درختی را به دیوار تکیه بدهید. دیوار به طور عمود بر روی زمین قرار گرفته پس دیوار با زمین زاویه قائمه ساخته حال سر تنه درخت را روی سر دیوار قرار بدهید و ته تنه درخت را بر روی زمین قرار بدهید در اینصورت مثلث قائم الزاویه ای تشکیل می شود که یک ضلع آن دیوار است ویک ضلع آن بخشی از زمین است و تنه درخت هم ضلع دیگر می شود.

ص: ۸۷۵

تنه درخت را بر روی زمین به اندازه یک جزء حرکت بدهید و آن را بکشید به طوری که ضلع مثلث قائم الزاویه ای که روی زمین بود مقداری بزرگتر شود. فاصله بین دیوار تا انتهای تنه درخت، یک ضلع از مثلث بود وقتی تنه درخت به اندازه یک جزء کشیده شود به همان مقدار، این ضلع مثلث که بر روی زمین قرار دارد به اندازه یک جزء بزرگتر می شود. سوال این است که بر روی دیوارچه اتفاقی می افتد؟ این درخت وقتی از روی دیوار پایین می آید آیا به اندازه یک جزء کشیده می شود و به سمت پایین می آید یا کمتر از آن کشیده می شود؟ اگر بگویید یک جزء کشیده می شود لازم می آید اندازه حرکتی که درخت بر روی زمین کرده با اندازه حرکتی که درخت بر روی دیوار کرده یکی باشد در حالی که یکی نیست. البته مصنف این مطلب را به وضوحش موکول می کند و توضیح نمی دهد. حرکت بر روی زمین با حرکت بر روی دیوار فرق دارد. و اگر به یک اندازه نباشد باید کمتر باشد بنابراین کمتر از جزء وجود دارد.

البته دقت شود که فرض مصنف به این صورت است که باید یکی از دو ضلع زاویه قائمه کوتاهتر از ضلع دیگر باشد. در ما نحن فیه هم فرض می کند دیوار کوتاهتر از فاصله بین درخت و زاویه است یعنی ضلعی که بر روی زمین خوابیده بزرگتر از ضلعی است که بر روی دیوار قرار گرفته است. چون اگر ضلع دیوار بلندتر باشد از ضلعی که بر روی زمین خوابیده در اینصورت وقتی درخت به اندازه یک جزء بر روی زمین کشیده شود درخت بر روی دیوار مقدار بیشتر از یک جزء حرکت می کند اما اگر دیوار کوتاهتر باشد درخت بر روی دیوار مقدار کمتر از یک جزء حرکت می کند.

ص: ۸۷۶

اگر تنه درخت بر روی زمین، یک جزء حرکت کند، بر روی دیوار هم یک جزء حرکت کند در اینصورت محذور خواهد داشت.

بیان محذور: فرض کنید ضلعی که بر روی زمین قرار گرفته ۶ سانتی متر (۶ جزء) است ضلعی که دیوار می باشد ۴ سانتی متر (۴ جزء) است از قانون شکل عروس (قضیه فیثاغورس) که شکل ۴۷ مقاله اول کتاب تحریر اقلیدس می باشد استفاده می شود که می گوید مربع وتر برابر با مجموع مربع دو ضلع دیگر است. در اینصورت مربعِ ۴ می شود ۱۶ و مربعِ ۶ می شود ۳۶ و ۳۶ را با ۱۶ جمع کنیم ۵۲ می شود یعنی خود وتر عبارت از جذر ۵۲ می باشد.

وقتی درخت را یک جزء پایین آوردیم که یک جزء به ضلع روی زمین اضافه می شود و یک جزء از ضلعی که دیوار می باشد کم می گردد یعنی ضلع روی زمین عبارت از ۷ سانتی متر می شود و ضلع دیوار برابر با ۳ سانتی متر می شود. حال اگر ۷ را مربع کنیم می شود ۴۹ و اگر ۳ را مربع کنیم عدد ۹ بدست می آید و ۴۹ را اگر با ۹ جمع کنیم وتر قائم الزاویه جذر ۵۸ می شود یعنی در قبل جذر ۵۲ بود اما الان جذر ۵۸ شد. یعنی رابطه ای که در مثلث قبلی بود در این مثلث جدید نیست. باید عدد ۵۲ حفظ شود و برای حفظ شدن عدد ۵۲ باید اینطور گفت که وقتی ضلعِ بر روی زمین عدد ۷ شد ضلع بر روی دیوار کمتر از عدد ۴ شود مثلا سه و نیم شود. اگر سه و نیم را مربع کنید. دوازده و بیست و پنج صدم می شود و اگر با ۴۹ جمع شود شصت و یک و بیست و پنج صدم می شود. و این غلط است چون چگونه مربع تنه درخت که ۵۲ سانت بود یکدفعه تبدیل به شصت و یک و بیست و پنج صدم یا ۵۸ شد. این تنه درخت فقط مقداری حرکت کرد و حرکت کردن باعث بزرگ شدن تنه درخت نمی شود.

پس باید گفت اگر درخت بر روی زمین یک جزء حرکت کرده باید روی دیوار به مقدار بیش از یک جزء حرکت کند یعنی عدد ۴ که ضلع بر روی دیوار بود تبدیل به عددی شود که اگر آن را مربع کنید عدد ۳ بدست آید تا جمعِ ۳ و ۴۹، عدد ۵۲ را بدست بیاورد.

پس تنه درخت بیش از یک جزء حرکت می کند و اینطور نیست که فقط دو جزء یا سه جزء که عدد صحیح است حرکت کند بلکه عدد اعشاری می آورد یعنی مثلا دو ونیم جزء یا یک و نیم جزء حرکت می کند. یعنی عدد اعشاری خواهد داشت. پس می توان نتیجه گرفت که یک جزء، تقسیم شد.

نکته۳: در اینجا نسخه کتاب مختلف است.تمام نسخی که بنده دیدم کلمه «اقل» دارد ولی نسخه کتاب چاپ مصر کلمه «اکبر» دارد. با این بیان که شد معلوم می گردد نسخه چاپ مصر صحیح است اگر چه نسخه «اقل» هم نتیجه می دهد ولی شکل عروس این اقل را نتیجه نمی دهد.

البته به ترجمه کتاب شفا که توسط فروغی شده به معنای «کمتر» ترجمه کرده یعنی نسخه «اقل» داشته. اما پاورقی زده که «یا نسخه غلط است یا شیخ اشتباه کرده است»

توضیح عبارت

«و کذلک اذا اوقعنا خطا مستقیما کالوتر علی زاویه قائمه احد ضلعیها اقصر»

«کذلک»: مثل دلیل قبل است که جزء لا یتجزی، یتجزی می شود.

ترجمه: و همچنین اگر واقع بسازیم خط مستقیمی را مثل وتر بر زاویه قائمه ای که یک ضلعش کوتاهتر باشد.

ص: ۸۷۸

«فجرنا طرف ذلک الخط»

بکشیم طرف آن خط را «و خط را حرکت بدهیم»

«و لیکن جدعا احد طرفیه علی حائط و الآخر علی الارض و ارتفاع الحائط اقصر من البعد بین الارض و الزاویه»

نسخه صحیح «جذعا» است که به معنای تنه درخت خرما است.

فرض کن آن خط که وتر است یک تنه درخت است که یکی از دو طرفش بر روی دیوار است و دیگری بر روی زمین است و ارتفاع دیوار کوچکتر از بُعدی است که بین زمین و زاویه است «مراد ضلعی از مثلث است که بر روی زمین قرار گرفته»

«فاذا جررنا هذا الخط من الطرف الذی علی الارض جزءا فکان ینجز الطرف الآخر جزءاً وجب من ذلک ان یکون ما یقطع من الجانبین سواء»

نسخه صحیح «ینجر» است. «فکان» جواب «اذا» نیست بلکه تفریع است جواب «اذا»، «وجب» است.

وقتی این تنه درخت را بکشیم از آن طرف که بر زمین قرار گرفته اما به چه مقدار کشیده شود؟ مصنف با عبارت «جزءاً» بیان می کند که به اندازه یک جزء کشیده شود و نتیجه این کشیدن این شد که طرف دیگری که بر روی دیوار است یک جزء به سمت پایین کشیده شد از چنین کشیدنی لازم می آید آن که از هر دو طرفِ طی شده باید یکی باشد «یعنی از این طرف زمین یک جزء طی شد از آن طرف دیوار هم باید یک جزء طی شود یعنی ضلعِ بر روی زمین باید یک جزء بزرگتر شود و ضلعِ بر روی دیوار باید یک جزء کوچکتر شود در حالی که اینگونه نیست.

ص: ۸۷۹

«ولیس کذلک»

در حالی که اینگونه نیست به خاطر شکل عروس.

«بل یکون القطع من الجانب الاقصر اکبر»

بلکه طی کردن تنه درخت از طرف اقصر «یعنی دیوار» بیشتر است یعنی بایـد بیش از یک جزء حرکت کند. در مثالی که بیان کردیم باید به اندازه دو جزء و خورده طی کند نسخه های خطی به جای «اکبر»، «اقل» دارد.

ادامه دلیـل پنجم بر بطلان مـذهب متکلمین/ رد مـذهب متکلمین/ بررسـی رای حق در حـالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و لیس ذلک مما یتبع تفککا او یفرق الاتصال البته»(۱)

بحث در رد قول متکلمین بود که به جزء لایتجزی معتقـد بودند. چندین بیان بر علیه آنها اقامه شد و به دلیل پنجم رسـیدیم که توضیـح آن را به صورت مفصـل در جلسه قبـل بیان شـد اما امروز به بیان دیگری گفته می شود تا مطلب امروز آسانتر فهمیـده شـود. چـون در جلسه قبـل از این مطلب اسـتفاده شـد که جز لاـیتجزی، تجزی پیـدا می کنـد. امـا در جلسه امروز از این مطلب استفاده نمی شود بلکه می خواهیم بیان کنیم به چه علت وتر بزرگ شد.

دلیل پنجم: خطی را مثل وتر بر زاویه قائمه ای قرار بدهید مثلا تنه درختی را به دیواری تکیه می دهید که این دیوار به صورت قائمه بر روی زمین قرار گرفته است تنه درخت، وتر مثلث قائم الزاویه می شود. سـپس تنه درخت را به سمت پایین بکشید و بر روی زمین حرکت دهیـد فرض کنیـد که به اندازه یک جزء بر روی زمین حرکت می کند آیا بر روی دیوار هم به اندازه یک جزء حرکت می کنـد؟ توضیـح داده شـد که حرکت آن بر روی دیوار بیشتر از حرکتی است که بر روی زمین واقع شده است. البته اندازه دیوار کمتر از اندازه سطح زمین است.

ص: ۸۸۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۴،س۶، ط ذوی القربی.

با توجه به شـکل عروس (قضـیه فیثاغورس) نظریه متکلمین رد می شود زیرا گفته می شود جسم مرکب از اجزا لایتجزی نیست نه اینکه گفته شود جزء لاـیتجزی، یتجزی شـد. این، حرف صـحیحی است ولی دلیل را بر این «که بگـویم جز لایتجزی، یتجزی شـد» مبتنی نمی کنیـم بلکه گفته می شـود ترکیب جسم از اجزاء لاـیتجزی باطـل است زیرا اگر جسم از اجزا لاـیتجزی ترکیب

شود در این مثالی که بیان شد همانطور که در جلسه گذشته بیان شد وتری که مقدارش مشخص است بعد از اینکه کشیده شد باید مقدارش همان مقدار مشخص باشد و زیادتر از آن نشود در حالی که همانطور که بیان شد زیادتر می شود. این مشکل از اینجا پیدا می شود که گفته شد درخت به اندازه یک جزء کشیده شد. باید جزء تعیین نشود و نباید انتظاری باشد که اگر این درخت بر روی سطح زمین یک جزء حرکت کرد و پیش رفت در دیوار هم یک جزء حرکت کند و به سمت پایین بیاید و الا مشکل بزرگتر شدن وتر پیش می آید بدون اینکه هیچ اتفاقی افتاده باشد.

مثال را مختصرا تکرار می کنیم: فاصله سطح زمین ۶ جزء فرض شد و فاصله دیوار ۴ جزء فرض شد مربع ۶ و مربع ۴ را جمع کردیم عدد ۵۲ بدست آمد و گفتیم وترِ مجذور ۵۲ است و بعدا وقتی چوب کشیده شد یک جز بر سطح زمین اضافه می کند و آن را ۷ جزء می کند و یک جز از دیوار کم می کند و ۳ جزء می شود که ۷ و ۳ را مربع کردیم و مجموع آن دو ۵۸ شد پس وترِ مثلث، مجذور ۵۸ شد. هیچ اتفاقی نیفتاد و وتر از مجذور ۵۲ تبدیل به مجذور ۵۸ شد با کشیدنِ چوب، چوب بلندتر نمی شود در حالی که می بینیم چوب بلندتر شد. معلوم می شود که از همان ابتدا محاسبه، غلط انجام شد زیرا اجزاء نباید محاسبه می شدند.

دفاع متکلمین از اشکال پنجم: وقتی چوب را به سمت پایین می کشید اجزاء فشرده چوب از یکدیگر جدا می شوند و قهرا چوب بلند می شود اگر اندازه تنه درخت، مجذور ۵۲ بود می تواند مجذور ۵۸ شود.

استاد طوری بیان کردند که تمام اعتراض به متکلمین این می شود که چرا وترِ کوتاه، بلند شد اما در جلسه قبل اینگونه بیان شد که جزء لایتجزی، یتجزی می شود. با این بیان که امروز کردیم دفاع متکلمین به خوبی روشن می شود.

مصنف دو جواب می دهد

جواب اول از دفاع متکلمین از اشکال پنجم: لازم می آید که فرق باشد بین اینکه وتر مثلث از جنس چوب باشد یا از جنس آهن باشد چون اگر چوب باشد به قول متکلمین اجزاء آن به آسانی از یکدیگر جدا می شوند. اما اجزا آهن به آسانی از یکدیگر جدا نمی شوند. حال اگر وتر مثلث از جنس آهن باشد وقتی آن را بکشید باید بلند نشود. یا اگر وتری که از جنس آهن است بلند شود کمتر از وتری که از جنس چوب است بلند می شود.

خلاصه اشکال اول: اگر وتر مثلث بر اثر کشش بلندتر شود لازم می آید که فرق باشد بین اینکه وتر از جنس چوب باشد یا از جنس آهن باشد. لکن فرقی حاصل نیست «چه چوب باشد چه آهن باشد همین نتیجه را می دهد یعنی اگر اندازه آهن مجذور ۵۲ بود بر اثر کشیدن مجذور ۵۸ می شود»

ص: ۸۸۲

توضیح عبارت

«و لیس ذلک مما یتبع تفککا»

«ذلک» بلندتر شدن وتری که روی زمین کشیده شده.

این بلندتر شدن وتر به دنبال تفکک اجزاء نیست «این محذوری که پیش آمده با قول به تفکیک حل نمی شود».

ترجمه: این بلندتر شدن وتر از چیزهایی نیست که بدنبال تفکک اجزاء حاصل شده باشد.

«او یفرق الاتصال البته»

اگر نسخه به این صورت باشد معطوفِ «یفرق» به آسانی پیدا نمی شود اما در نسخه خطی «تفرق» آمده که عطف به «تفکک» می شود و این نسخه خطی ترجیح داده می شود.

سوال که می شود این است که چه فرق بین تفکک و تفرق اتصال است که مصنف به وسیله «او» عطف می کند اگر واو آمد بود عطف تفسیری قرار می دادیم ولی چون «او» آمده با یکدیگر فرق دارند. و فرق این است که وقتی چوب کشیده می شود گاهی یک قسمت از قسمت دیگر به طور کامل جدا می شود به طوری که اگر یک سطح کاغذ مثلا داشته باشیم می توان از آن شکاف عبور داد این را تفکک می گویند. اما اگر اجزاء از یکدیگر جدا شوند و سوراخی بین آنها پیدا شود در حالی که اطراف آن بسته است یعنی خلل و فرج پیدا شود تفرق اتصال می گویند.

«البته» قید برای «لیس» است

«و الا لاختلف فی المعمول من الحدید و الالماس و المعمول من الخشب»

با این عبارت اشکال اول را بیان می کند. «ال» در «المعمول» موصوله است و کنایه از وتر است.

ص: ۸۸۳

اگر تفکک باعث طولانی شدن وتر بود اندازه وتر اختلاف پیدا می کرد در وتری که از آهن و الماس و چوب ساخته شده است که اگر از چوب ساخته شده بود باید تفکک اجزایش بیشتر باشد و اگر از آهن ساخته شده بود باید تفکک اجزایش کمتر باشد.

«بل یسوی التقدیر فی الجمیع»

مصنف با این عبارت بیان می کند که تالی باطل است و در نتیجه مقدم که می گوید طولانی تر شدن وتر به خاطر تفکک اجزا است باطل می باشد.

ترجمه: بلکه اندازه وتر در هر سه «وتر چه حدید چه الماس چه خشب باشد» مساوی است.

«و الا لو استانفنا وضع خط مستقیم علی الطرف الذی نزل الیه المجرور بقدر طول المجرور»

مراد از «الطرف»، انتها است.

جواب دوم از دفاع متکلمین از اشکال پنجم: چوبی که وتر قرار داده شده بود به اندازه یک جز کشیده می شود. متکلمین می گویند این چوب بر اثر کِشش، تفکک اجزا پیدا کرد و بلندتر شد. ما یک چوب دیگر به اندازه چوب اول می آوریم و آن را در مکان اولِ چوبِ اول قرار می دهیم. و می بینیم مقدار آن، مجذور ۵۲ است می بینیم جای قبلی وترِ کشیده شده را پُر کرده و اصلا اضافه ای نیامد. حال آن چوب دوم در جای بعدی وتر قرار می گیرد و چیزی از آن خالی نمی ماند معلوم می شود که اندازه چوب اول مجذور ۵۸ نشده بلکه همان مجذور ۵۲ بوده است.

ص: ۸۸۴

ترجمه: اگر تمام این سه «حدید و الماس و خشب» مساوی نباشند و دوباره از ابتدا یک خط مستقیم بسازیم «استانفنا به معنای این است که وتر دیگری بیاوریم نه اینکه وتر موجود کشیده شود» و به جای «مکان دوم» این مجرور پر کرده قرار داد «نه اینکه در جایی _ مکان اول _ که این مجرور پُر می کرده قرار دهد».

«بقدر طول المجرور»: چوب دوم به چه مقدار باشد؟ مصنف بیان می کند به قدر همان طولی که مجرور داشته چون مجرور، جذر ۵۲ بود حال چوب دوم به اندازه جذر ۵۲ باشد.

«کان لایقع الا حیث وقع علیه المجرور»

«کان» جواب برای «لو» است.

اگر خط جدیدی که اندازه خط جدید اول است در مکان دوم خط جدید قرار بدهید آن خط جدید واقع نمی شود مگر همان جایی که مجرور الان بر آن واقع شده بدون زیادت.

بعضی در محشین اینگونه نوشتند: «وقع علیه المجرور بلازیاده» یعنی بدون اینکه چوب قبلی چیزی اضافه بر چوب بعدی داشته باشد.

صفحه ۱۹۴ سطر ۹ قوله «کذلک الاجزا»

این عبارت باید سرخط نوشته شود چون اعتراض جدید است یعنی مثال دوم را بیان می کند.

مثال دوم: این مثال در صفحه ۱۸۷ مطرح شده بود الان دوباره آن را تکرار می کند. سنگ آسیابی را فرض کنید که آن را حرکت دورانی می دهیم یک دایره بر طرف و محیط سنگ آسیاب فرض کنید و یک دایره نزدیک مرکز سنگ آسیاب فرض کنید. دایره ای که در محیط قرار دارد با یک چرخشِ کامل، مسافتی را طی می کند و دایره ای که نزدیک مرکز قرار دارد مسافتی را طی می کند. این سنگ یک چرخش کرد ولی مسافتی که دایره طرف مرکز طی کرده خیلی بیشتر از مسافتی است که دایره نزیک مرکز طی کرده.

به عبارت بهتر می گوییم: جزئی که در دایره محیط است مسافت بیشتری را طی کرده از جزئی که در دایره مرکز است.

ما می گوییم علت آن این است که اگر جزئی که در محیط قرار دارد به اندازه یک جز حرکت کرده جزئی که در نزدیک مرکز حرکت کرده کمتر از یک جز حرکت کرده پس کمتر از یک جزء وجود دارد اما متکلمین می گویند اگر جزئی که در محیط قرار دارد به اندازه یک جزء حرکت کرده جزئی که در نزدیک مرکز حرکت کرده هم باید کمتر از یک جز حرکت کند در نتیجه جزء تجزیه می شود.

متکلمین به دو نحوه دفاع می کردند:

دفاع اول: اجزاء متفکک می شوند یعنی در وقتی که این سنگ حرکت می کند جزء بالای سنگ از جزء پایین سنگ جدا می شود. جزء بالای سنگ حرکت می کند و جزء پایین حرکت نمی کند. مدتی که گذشت جزء پایین هم حرکت می کند. حرکتهای بالایی و پایینی مستمر است ولی جز بالایی برای خودش حرکت می کند جزء پایینی هم برای خودش حرکت می کند چون این دو جزء از یکدیگر جدا شدند به واسطه شکافی که بین آنها قرار دارد یعنی قائل به تفکیک اجزا بود.

دفاع دوم: اجزاء از یکدیگر متفکک نمی شوند بکله جزئی که در بالا قرار گرفته حرکت می کند و سکونش کمتر است و جزئی که در پایین قرار گرفته حرکت می کند و سکونش بیشتر است. اما چون باعث ما در تفکک اجزا است لذا تفکک اجزاء را مطرح می کنیم و رد می کنیم

ص: ۸۸۶

توضیح عبارت

«و کذلک الاجزاء التی فی طرف الطاحونه»

این عبارت، استدلال مصنف بر علیه متکلمین است که فقط همین عبارت، استدلال است.

اجزائی که در طرف سنگ آسیاب است «مراد از طرف، یا ابتدا است یا انتها است زیرا اگر از سمت مرکز به سمت محیط سنگ آسیاب بروید محیط سنگ آسیاب انتها می شود و اگر از طرف محیط به سمت مرکز بروید محیط سنگ آسیاب ابتداء می شود. پس در هر صورت محیط سنگ آسیاب، طرف است اجزائی که در طرف سنگ آسیاب قرار گرفتند با اجزائی که در مرکز قرار گرفتند اگر ملاحظه شود همان اشکالی که گفته شد لازم می آید.

«و یلزمهم ما حکیناه عن قوم احوجوا هولاء الی القول بالتفکک»

از اینجا متکلمین دفاع می کنند. یعنی اگر متکلمین بخواهند از این اشکال فرار کنند لازمه اش این است که قائل به تفکک یا تخلخل سکنات بین حرکات شوند که هر دو قبلا رد شد.

ترجمه: لازم می آید این گروه متکلمین را همان محذوری که ما آن را از قومی نقل کردیم قومی که ناچار کردند متکلمین را به اینکه متکلمین قائل به تفکک شوند «اشکالی که کردیم این بود که حرکتِ جزئی که در محیط است با حرکت جزئی که در نزدیک مرکز است باید فرق کند این فرق از کجا حاصل می شود؟

آن آن

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۸

ص: ۸۸۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و المتفکک اما ان یکون تفککه بان تتزایل اجزاوه بفرج تقع لها»(۱)

بحث در این بود که قول متکلمین «یعنی اجزا لایتجزی» باطل است وارد دلیل پنجم بر علیه آنها شدیم. در دلیل پنجم اموری را مطرح می کنیم که هر یک از آن امور می تواننـد جزء لایتجزی را باطل کنند یکی از آنها که قرار دادن وتر بر زاویه قائمه بود توضیح داده شد. وارد مثال دوم شدیم

مثال دوم: در سنگ آسیاب که حرکت می کند می توان دو دایره فرض کرد یک دایره که در محیط سنگ آسیاب قرار دارد و یک دایره که نزدیک مرکز سنگ آسیاب قرار دارد. وقتی سنگ آسیاب یکبار می چرخد هر دو دایره یک چرخش کامل می کننـد جزئی را بر روی دایره محیطی فرض کنید و جزئی را بر روی دایره مرکزی فرض کنید سوال این است که اگر جزئی کـه در دایره محیطی قرار دارد به انـداز یـک جز حرکت کنـد جزئی که در دایره مرکزی قرار دارد چه حرکت می کنـد؟ نمی توان گفت آن هم به انـدازه یک جزء حرکت می کند زیرا در اینصورت حرکت هر دو جزء مساوی می شود یعنی مسافتی که دایره محیطی طی می کند با مسافتی که دایره مرکزی طی می کند مساوی می شود در حالی که این بالوجه ان باطل است پس اگر جزئی کـه بر روی دایره محیطی قرار دارد به انـدازه یـک جزء حرکت کرده باشـد آن جزئی که بر روی دایره مرکزی قرار دارد بایـد کمـتر از یـک جزء حرکت کرده باشـد در اینصـورت لازم می آیـد کمـتر از جزء هم وجـود داشـته باشـد پس جزء لایتجزی تجزیه می شود. این اسـتدلالی است که بر علیه آنها شـد این اسـتدلال را قبلا نقل کرده بودیم و گفتیم دیگران هم به متکلمین این اعتراض را وارد کردند و متکلمین در دفاع از خودشان یکی از دو راه را رفتند. خواستند بر قول به اجزاء لایتجزی تحفظ کننـد و در عین حال این اختلاف حرکت دایره محیطی و دایره مرکزی را توجیه کننـد چون نمی توانسـتند اختلاف بین دو حرکت را انکار کنند. لذا باید این اختلاف را توجیه کنند.

ص: ۸۸۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۴،س.۱۰، ط ذوی القربی.

توجیه اول متکلمین: متکلمین قائل به تفکک می شوند یعنی می گویند در وقتی که سنگ آسیاب می چرخد دایره محیطی از دایره مرکزی جـدا می شونـد و هر کدام برای خودشان حرکت مسـتقل دارنـد. دایره محیطی حرکت می کند و اجزا را طی می کنـد و دایره مرکزی هم برای خودش حرکت مستقل دارد و حرکتِ یکی وابسـته به حرکت دیگری نیست و وقتی حرکتهـا به هم وابسته نباشند نمی توان مطرح کرد لذا باید جدا جدا حساب کرد و هر کدام حرکت خودش را می کند.

توجیه دوم متکلمین: دایره مرکزی وقـتی که حرکت می کنـد در بین حرکـاتش سـاکن می شود و سـکونش بیشـتر از سـکونی است که دایره محیطی پیدا می کند یا ممکن است دایره محیطی اصـلا سـکون پیدا نکند سپس دایره محیطی چون سکنات در

آن نیست مسافت بیشتر را طی می کند و دایره مرکزی چون سکنات در آن هست مسافت کمتری را طی می کند.

مصنف بر تفکک اجزا اشکال می کند اما اشکال بر تخلل سکنات را بعدا می کند.

اشکال مصنف بر تفکک اجزاء: تفکک اجزا به یکی از دو صورت اتفاق می افتد.

صورت اول: اجزاء از یکدیگر جدا شوند. ما از تفکک اجزاء همین احتمال را می فهیم. جدا شدنشان می تواند به این نحوه باشد که جز سمت راست از جزء سمت چپ جدا شود و بین آنها شکاف واقع شود به صورتی که بین آنها یک دایره فاصله شود. یعنی دایره محیطی با دایره مرکزی به یک فُرجه و شکافی که آن هم دایره است فاصله پیدا می کند به طوری که کاملا دایره محیطی را از دایره مرکزی قطع می کند.

ص: ۸۸۹

صورت دوم: تفکک اجزا به وجود شکاف نباشد بلکه به جابجا شدن اجزا باشد جزئی که بر روی دایره محیطی قرار دارد به سمت پایین برود و جزئی که در پایین بود به سمت بالا برود به این ترتیب فقط جای اجزا تغییر کند نه اینکه شکافی در اجرا به وجود بیاید.

پس تفکک به دو نحوه تصور شد:

۱ــ با حدوث شکاف است.

۲ــ بدون حدوث شکاف است

حکم صورت اول: اگر به صورت اول باشد اختلاف حرکت توجیه می شود و گفته می شود که دایره محیطی، مستقل حرکت می کند دایره مرکزی هم مستقل حرکت می کند و لازم نیست حرکت آنها با هم مقایسه شود وقتی که دایره محیطی یک جز حرکت کرد دایره مرکزی هم یک جزء حرکت می کند بنابراین به صورت مساوی حرکت می کند سپس دایره مرکزی چون مسافتش کوتاهتر است دایره را تمام می کند ولی دایره محیطی هنوز حرکتش ادامه دارد ممکن است مثلا دایره مرکزی ۵ بار به دور خودش چرخیده باشد در حالی که دایره محیطی فقط یک بار به دور خودش چرخیده باشد چون تفکک پیدا می کند و وقتی تفکک پیدا کرد هر کدام برای خودشان حرکت می کنند در اینصورت حرکت دایره مرکزی چون مسافتش کوتاهتر است زودتر تمام می شود و دایره محیطی چون مسافتش طولانی تر است دیرتر تمام می شود و هر دو به صورت مساوی حرکت می کنند.

و اگر آن، یک جزء حرکت کرد این هم یک جزء حرکت می کند و اگر آن، دو جزء حرکت کرد این هم دو جزء حرکت می کند ولی اجزاء دایره مرکزی کمتر است لذا دایره را زودتر تمام می کند و اجزاء دایره محیطی بیشتر است و دایره را دیرتر تمام می کند لذا اگر دایره محیطی یک دور چرخیده باشد دایره مرکزی مثلا ۵ بار دور زده است.

پس در صورت اول اختلاف حرکت نیست ولی یکی یک دور می زند و دیگری ۵ دور می زند

نکته: قائلین به جزء نمی توانند بگویند حرکتی، سریع است و حرکتی، بطی ء است چون در هر حرکتی باید جزء، بالفعل طی شود و جزء باید در یک لحظه طی شود یعنی جزء، لایتجزی است لحظه ای هم که حرکت انجام می شود باید لایتجزی باشد بنابراین آن که سریع می رود جزء را در لحظات طی می کند و آن که بطی می رود جزء را در لحظات طی می کند لذا از نظر سرعت و بطور هیچ وقت اختلاف حاصل نمی شود ما می توانیم سرعت و بطو را مطرح کنیم و بگوییم فلان چیز سریعتر و فلان چیز بطیء تر می رود ولی متکلمین نمی توانند سرعت و بطو را توجیه کنند چون حرکتِ یک جزء باید در لحظه ای واقع شود و جزء ها باید تماما حرکت کنند و حرکت باید در جزء های مسافت انجام شود آن که آهسته حرکت می کند باید هر یک جزء را در لحظه ای طی کند. و آن که سریع حرکت می کند باید هر یک جزء را در لحظه ای طی کند. متکلمین نمی توانند بگویند حرکت بطی در یک «آن» و یک لحظه واقع شود و حرکت سریع در کمتر از یک «آن» واقع شد زیرا در اینصورت برای «آن» جزء پیدا می شود در نتیجه جزء لایتجزی پیدا می شود لذا باید متکلمین سرعت و بطور را به نحو دیگری توجیه کنند یعنی بگویند آن که بطی است سکونهای زیاد دارد و آن که سریع است سکون ندارد یا سکون آن کم است

ص: ۸۹۱

حکم صـورت دوم: در صـورت دوم گفته شـد که اجزاء جابجـا می شونـد در این صورت آیـا می توان اختلافِ حرکت دایره محیطی و مرکزی را توجیه کرد یا نمی توان توجیه کرد.؟ اگر بتوان تصور کرد که با جابجا شدن اجزاء، حرکت دایره محیطی، یک دور است در حال که حرکت دایره مرکزی چند دور است. در اینصورت می توان گفت طبق صورت دوم مشکل سرعت و بطور حل می شود ولی ظاهرا نمی توان توجیه کرد مصـنف هم نمی خواهـد توجیه کنـد و فقط می خواهد بگوید تفکک بر دو نوع است و هر دو را می خواهد باطل کند اگر چه یکی از آن دو صورت به نفع متکلمین تمام می شود.

اشـکال اول بر صورت اول تفکـک: متکلمین می گوینـد در حین حرکت تفکـک حاصـل می شود امـا در حین ثبات تفککی نیست. و تفکک را اینطور فرض می کنند که با وجود شـکاف، تفکک انجام می گیرد. آیا این شکاف، جزء سنگ آسیاب به حساب می آید یا نمی آید؟ جواب می دهیم که حتما جزء سـنگ آسیاب به حساب می آید یعنی حلقه ای از سنگ آسیاب را ملاحظه کنیـد که بین آن و حلقه پـایین تر، شـکاف وجود دارد و این شـکاف به شـکل دایره است. این دایره اگر چه مشـهود نیست اما بر طبق قول متکلمین واقعا موجود است. در اینصورت لازم می آیـد دوائر خالی زیادی در سـنگ آسـیاب پیدا شود و لازمه اش این است که سنگ آسیاب در وقت حرکت کردن بزرگتر از وقتی که ساکن است دیده شود چون در فرض حرکت دایره های خالی در سنگ آسیاب وجود دارد اما در فرض سکون دایره های خالی در سنگ آسیاب وجود ندارد. در حالی که این بالوجدان باطل است زیرا سنگ آسیاب در وقتی که حرکت می کند و در وقتی که ساکن است اندازه اش یکسان است.

اشکال بر صورت دوم تفکک: در تفککِ صورت دوم، شکافی حاصل نمی شود که سنگ را بزرگتر کند بلکه همانطور که اجزاء به یکدیگر چسبیدند الان هم چسبیدند پس اشکالی که بر صورت اول وارد شد بر صورت دوم وارد نمی شود. مصنف اشکال را به این صورت مطرح می کند که بر روی قسمتی از سنگ آسیاب علامت «ا» بگذار و بر روی قسمتی دیگر از سنگ آسیاب علامت «ب» بگذار. سپس سنگ آسیاب را بچرخان اگر تفکک حاصل شود «یعنی اجزاء جابجا شوند» شکاف واقع نمی شود اما وضع اجزاء بهم می خورد و در همان لحظه که حرکت می کند نگاه کن که آیا جای نقطه «ا» عوض می شود یا نمی شود؟ می بینی عوض نمی شود و همان جا که نقطه «ا» نوشته بودی هنوز هم نقطه «ا» است و همان جا که نقطه «ب» نوشته بودی هنوز هم نقطه «ب» است.

مصنف می فرماید «باید علامت بگذاری» چون اگر علامت گذاشته نشود و گفته شود جابجا نشد، متکلم جواب می دهد که آن دو موضع عوض شدند ولی تو نفهمیدی.

پس تفکک به هیچ یک از دو صورت صیحح نشد.

توضیح عبارت

«و المتفکک اما ان یکون تفککه بان تترایل اجزاوه بفرج تقع لها»

متفکک، تفککش به یکی از دو صورت است یا به این صورت است که اجزایش از جایی که هستند زوال پیدا کنند اما به وسیله شکافی که بین اجزا واقع می شود. این یک نوع تفکک است که محذوری دارد و محذورش را مصنف با عبارت «فیجب ان تزداد» بیان می کند یعنی لازم می آید مسافت سنگ آسیاب در وقت حرکت، اضافه شود و ازدیاد پیدا کند چون دایره های خالی در آن به وجود می آید.

ص: ۸۹۳

«او بان تترایل الاجزا علی نحو تبادل الامکنه»

این عبارت فرض دیگر و صورت دوم برای تفکک را بیان می کند.

اجزا از یکدیگر جدا شوند اما نه به وسیله فرج بلکه به نحو تبادل امکنه باشد یعنی مکان های اجزاء تبدیل شوند به صورتی که مثلا یک جزء که مجاور جزء دیگر بود جای خودش را عوض کند.

«حتی تبقی الجمله علی حجمها»

مجموعه سنگ آسیاب به حجم خودش باقی بماند و شکافی واقع نشود و دایره های خالی ضمیمه نشوند تا سنگ آسیاب را بزرگ کنند.

«فتکون العلامات تزول»

با این عبارت بیان اشکال می کند. مراد از «العلامات» همان «ا» و «ب» است که بر روی اجزاء نوشته شد.

مصنف کلمه «العلامات» را آورده چون در نزد خودش روشن بوده که علامات به چه معنی است.

«و لا تبقی الاجزا التی فی الرحی علی الاوضاع التی کانت لبعضها عند بعض»

ضمیر «لبعضها» به «اجزاء» بر می گردد.

اجزاء در سنگ آسیاب بر آن اوضاعی که قبلا داشتند باقی نمی مانند. بعض اجزاء نزد بعض دیگر اوضاعی داشتند الان که مکان آنها تبدیل می شود این اوضاع عوض می شود و آن اجزاء نسبت به اجزا قبلی، وضع جدیدی پیدا میکنند

«هذا جواب من یقول بالتفکک و تحول السکونات الحرکات البطیئه»

نسخه صحیح به این صورت است «و تخلل السکونات فی الحرکات البطیئه». این عبارت در یک نسخه خطی وجود ندارد اما در یک نسخه خطی دیگر وجود دارد ولی روی آن نوشته «زائد است» آنآأنت

ص: ۸۹۴

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«هذا جواب من یقول بالتفکک و تحول السکونات الحرکات البطیئه»(۱)

بحث در ابطال قول متکلمین بود دلیل پنجم بر علیه آنها اقامه شد که در این دلیل از حرکت استفاده می شد به این بحث رسیدیم که حرکت سنگ آسیاب می تواند جزء لا یتجزی را رد کند به این بیان که وقتی سنگ آ سیاب حرکت می کند و یک دور می زند جزئی که در دایره محیط قرار دارد مسافت بیشتری را طی کرده از جزئی که در دایره مرکزی قرار دارد. اگر شما معتقد شوید که حرکت یک متحرک، پیمودن اجزاء مسافت است گفته می شود وقتی دایره محیطی یک جزء مسافت را طی کرد دایره مرکزی چه مقدار از مسافت را طی می کند؟ باید گفت کمتر از جزء حرکت می کند و اگر گفته شود کمتر از یک جزء حرکت می کند لازم می آید که جزء تقسیم شود. متکلمین جواب می دهند جوابی که مشتمل بر دو محذور است که یکی لازمه دیگری است و ما بر آن محذور اصلی تکیه می کنیم و آن محذور دیگر را فقط تذکر می دهیم.

آنها می گویند اجزایی که در دایره مرکزی هستند می ایستند در حالی که اجزایی که در دایره محیطی هستند به حرکت ادامه می دهند و همین باعث می شود جزئی که در دایره مرکزی است مسافت کمتری را طی کند. و آن جزئی که در دایره محیطی است مسافت بیشتری را طی کند. لازمه این حرف این است که سنگ آسیاب تفکک پیدا کند و الا اگر تفکک پیدا نکند نمی توان گفت که قسمتی از آن می ایستد و قسمتی حرکت می کند و لذا همه باید با هم بایستند یا همه با هم حرکت کنند. اگر قسمت محیطی حرکت می کند و قسمت مرکزی می ایستد معلوم می شود که تفککی حاصل شده است.

ص: ۸۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۴،س۱۳، ط ذوی القربی.

پس متکلمین برای دفاع از خود ملتزم می شوند به اینکه حرکات دایره مرکزی با سکون کثیر آمیخته است و حرکات دایره محیطی یا سکون ندارند یا اگر دارند قلیل است. و لازمه این کلام متکلمین این است که به تفکک سنگ آسیاب معتقد شوند که در جلسه قبل توضیح دادیم.

نکته: در جلسه قبل فقط تفکک سنگ آسیاب بیان شد و گفته شد اگر دایره محیطی یک دور می زند دایره مرکزی چند دور می زند. این راه حل، راه حل خوبی است ولی مشهود نیست. این راه حلی که امروز بیان کردیم بهتر است بیانِ امروز، مشخص می کند که چرا مصنف وارد در بحث «تخلل السکونات فی الحرکات البطیه» شده چون منشا دفاع متکلمین همین است که لازمه این کلامشان تفکک سنگ آسیاب است.

دقت شود که متکلمین در حرکت دایره مرکزی، تخلل سکنات را کثیر میگیرند و الا نمی توانند مشکل را حل کنند لذا باید

در کثرت تخلل سکنات هم بحث شود.

مثال سوم: در بحث بعدی که مصنف وارد می شود دو حرکت را با هم مقایسه می کند که یکی حرکت خورشید است و یکی حرکت اسب است این دو اینقـدر اختلاـف دارنـد که شایـد نتوان با هم مقایسه کرد حال اگر کسـی بخواهـد مقایسه کنـد باید بگویـد در حرکت اسب، تخلل سـکنات فراوان است تا بتواند این اختلاف را توجیه کند و اگر در حرکت اسب تخلل سـکنات را کم بگیردنمی توانـد این اختلاف را توجیه کند . چون خورشـید خیلی سـریع می روند واسب هم هر چقدر سـریع برود قابل مقایسه با حرکت خورشـید نیست لـذا باید سـکنات آن را زیاد کرد همچنین حرکت خورشـید را با حرکت تیر مقایسه می کند که حرکت خورشید سریعتر از ح رکت تیر است. اگر بخواهیم اختلاف این دو را توجیه کنیم باید در حرکت تیر، سکنات زیاد قائل شد.

ص: ۸۹۶

روش بحث مصنف:مصنف در ابتدا که وارد بحث می شودمقایسه نمی کند. ابتدا حرکت اسب را بدون مقایسه مطرح می کند و می گوید خودت ملاحظه کن که آیا اسب حرکاتِ کم و سکنات زیاد دارد یا ندارد؟ ابتدا از ما التزام می گیرد که سکنات اسب زیاد نیست سپس همین بحث را در مثال تیر می کند و می گوید ما نمی توانیم بگوییم سکنات هست تا چه رسد به اینکه گفته شود سکنات زیاد است. وقتی که دو مثالِ دویدن اسب و پرتاب تیر را جداگانه مطرح می کند مقایسه با خورشید می کند. یعنی ابتدا التزام می گیرد که سکنات در حرکت اسب و پرتاب تیر، کم است بعداً که التزام گرفت مقایسه می کند وقتی که مقایسه کرد بیان می کند که تخلل سکنات نمی تواند مشکل را حل کند زیرا اینقدر حرکت خورشید سریع است که اگر بخواهد با حرکت اسب و حرکت تیر مقایسه شود باید در حرکت اسب و تیز اینقدر سکنات قائل شد که حرکت آنها اصلا دیده نشود. و این خلاف مشهود است. پس نباید بین حرکت زیاد و حرکت کم که هر دو در یک زمان اتفاق می افتند با تخلل سکنات مشکل را حل کنیم آن طور که در حرکت دایره محیطی و دایره مرکزی حل شد که یکی تخلل سکناتش کمتر و دیگری بیشتر است. اگر این راه حلی که متکلمین در دایره محیطی و دایره مرکزی گفتند صحیح باشد باید همین بحث را در حرکت اسب و خورشید و تیر بگویند در حالی که این راه حل جواب نمی دهد زیرا اینقدر باید سکنات در حرکت اسب و تیر زیاد شود که تیر و اسب به نظر ثابت بیاید و معلوم نشود که این دو موجود حرکت می کنند یعنی به اندازه هزاران جزء خورشید باید جلو بود و در آن لحظات که خورشید هزاران جزء جلو می رود اسب و تیر ایستاده باشد و این خلاف مشهود است.

پس متکلمین حرکت سریع و حرکت بطیء را با تخلل سکنات توجیه می کنند مصنف تخلل سکنات را رد می کند و می گوید شما در سنگ آسیاب تخلل سکنات را بیان کردید حال برای شما «یعنی متکلمین» مثال دیگری می آوریم و در آن سریع و بطی را مطرح می کنیم، آیا در آن هم تخلل سکنات پیاده می شود یا نمی شود یعنی تمام اشکال مصنف این است که تخلل سکنات را بین چنین سریع و بطیئی «مثل اسب و خورشید» بر دارد تا نتیجه بگیرد که در جاهای دیگر مثل سنگ آسیاب تخلل سکنات نیست.

نکته: در ابتدا که وارد دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین شدیم بیان کردیم که ۵ مثال آورده می شود تا جزء لا یتجزی باطل شود نمونه اول، مثلث قائم الزاویه بود که با تنه درخت ایجاد می شد. نمونه دوم سنگ آسیاب بود وقتی وارد نمونه سوم شدیم نمونه سوم را به نمونه دوم پیوند زدیم و مستقل قرار ندادیم. قضیه دویدن اسب و پرتاب تیر و مقایسه با خورشید را برای نفی تخلل سکنات قرار دایدم در حالی که در ابتدای ورود در دلیل پنجم بیان شد که ۵ مثال وجود دارد که جزءلا یتجزی را باطل می کند. الان مثال سوم را به طور مستقیم، رد جزء لا یتجزی قرار ندادیم. هکذا مثال چهارم و پنجم هم به طور مستقیم، رد جزءلا یتجزی قرار نمی دهد بلکه همه را رد تخلل سکنات قرار دادیم.

الان بیـان می کنیم که می توان این ۵ مثـال را مسـتقیما رد جزء لا یتجزی قرار داد ولی بایـد مقـداری زحیمت کشـید و به این صورت گفت که خورشـید یـک جزء حرکت می کنـد. امـا اسب چه مقـدار حرکت می کنـد؟ حتمـا بایـد کمـتر از یـک جزء حرکت کنـد مثلا یک میلیونیم جزء حرکت کنـد مگر اینکه بگویید اسب هم یک جزء حرکت می کند ولی حرکت خورشـید دارای سکنات است.

مثلاـ فرض کنیـد در یـک زمان اسب به انـدازه یک جزء حرکت کرد خورشـید هم در همان زمان به انـدازه یک جزء حرکت کرد. در اینصورت اسب دویـده و این یـک جزء را طی کرده اما خورشید این یک جزء را با مکث ادامه داده است لـذا هر دو مساوی حرکت کردند.

البته لزومی ندارد که این سه مثال را مستقیما ردّ جزء لا یتجزی قرار داد.

سوال: چرا مصنف از مثال اسب به مثال تیر منتقل می شود؟

جواب: عبارتی که مصـنف می آورد این است که می فرمایـد اگر کلام ما را در ا سب منکر شویـد در تیر نمی توان منکر شد. یعنی کلام مصـنف در حرکت تیر واضـح تر است لذا از مثال اسب به مثال تیر منتقل می شود علت وضوحش چیست؟ علت را به دو بیان می گوییم.

۱ ــ اسب وقتی می دود پاهای خود را بلند می کند گویا که پَرِش می کند. وقتی که پرید و بر روی زمین قرار گرفت می توان گفتـدر آن لحظه سـاکن شـد دوبـاره می پرد و حرکت می کنـد یعنی در حرکت اسب می تـوان سـکونات را تصور کرد چون وقتی تنـد می رود بـا حالت پرش می رود یعنی از این قسـمت زمین خودش را به قسـمت دیگر پرتاب می کنـد. فاصـله بین دو پرتاب بدنش زیاد نیست و به حس نمی آید ولی کسـی ممکن است بگوید این فاصـله «یعنی فاصـله سـکون» وجود دارد یعنی می توان سـکنات را در حرکت اسب قائل شد. لذا مصنف مثال را عوض می کند و مثال به تیر می زند و می گوید حرکت تیر چنین مشـکلی را نـدارد و اینطـور نیست که به زمین بخورد و دوبـاره حرکت کنـد بلکه یـک سره می رود و در آن نمی توان تخلل سکنات را قائل شد. این بیان، بیان عرفی است که با شهود مشخص می شود.

۲ ـ قوه محرکه اسب همان قوه محرکه حیوانی او است و با یک قوه حرکت می کند ولی اسب شعور دارد ممکن است لحظه ای تصمیم بگیرد از این قوه استفاده نکند و لحظه بعد تصمیم بگیرد. پس می تواند با شعور خودش بین حرکتش، سکنات را فاصله بدهد اما تیر، شعور ندارد و نیروی واحدی بر تیر وارد شده است پس در اسب احتمال تخلل سکنات داده می شود ولی در تیر چنین احتمالی نیست لذا مصنف از مثال اسب به مثال تیر می پردازد.

مصنف یک ساعت حرکت خورشید را با تیر مقایسه می کند به اینصورت که تجربه ای شده و آن تجربه را نقل می کند. افرادی در جاهای مختلف زمین می ایستادند به اینصورت که فرد اول قدرت بازویش به مقداری بود که پرتاب تیر او حدود دو کیلومتر بود فرد دوم در فاصله دو کیلومتری از فرد اول می ایستد تا وقتی تیر فرد اول آمد فرد دوم بلافاصله تیر دیگری را رها کند و این فرد دوم پرتابش حدود یک کیلومتر بود و لذا در فاصله یک کیلومتری می ایستد سپس تا تیر را نفر دوم پرتاب کرد و به نفر سوم می رسید نفر سوم تیر را رها می کند و همینطور ادامه می دادند مثلا حدود ۲۰ نفر تا ۳۰ نفر انسان قرار می دادند و این تیر به مدت یکساعت می رفت « نه اینکه یک تیر به مدت یک ساعت مستمراً برود بلکه تیر اول وقتی به نفر دوم می رسید نفر دوم تیر دومی را پرتاب می کرد و هکذا...» به اینصورت مقدار مسافت پرتاب تیر یکساعت ملاحظه می شد و خورشید هم یکساعت حرکت کرد و مقدار سیر خورشید و سیر تیر را محاسبه می کنند و مقایسه می کنند در این صورت اگر سرعت و بطو را بخواهند با تخلل سکنات مقایسه کنند باید تیر یا اسب را ساکن فرض کرد یعنی اینقدر تخلل سکنات زیاد است که باید حرکت آنها مشهود نباشد و فقط باید سکون دیده شود.

توضیح عبارت

«هذا جواب من یقول بالتفکک و تحول السکونات و الحرکات البطیئه»

این عبارت در نسخ خطی موجودنیست. این عبارت اگر بخواهد در کتاب باشد باید به این صورت باشد «هذا جواب من یقول بالتفکک و تخلل السکونات فی الحرکات البطیئه»

این توضیح «که حرکت دایره محیطی با حرکت دایره مرکزی مقایسه می شد» و جوابی که دادیم از طرف متکلمینی است که به دومبنا قائل اند:

۱ _ مبنای تفکک

۲ _ مبنای تخلل سکونات در حرکات بطیئه. و الا مصنف که هیچکدام از این دو مبنا را قبول ندارد نمی تواند چنین جوابی بدهد. زیرا سوال به این صورت بود که چگونه دایره محیطی، مسافت طولانی تر را طی کرده و دایره مرکزی مسافت کوتاهتر را طی کرده؟ متکلمین اینطور جواب دادند که دایره محیطی یکسره حرکت می کند و دایره مرکزی می ایستد و حرکت می کند یعنی تخلل سکنات است. چنین توجیهی را کسی می تواند بکند که به دو مبنا قائل باشد.

ترجمه: این توجیهی که برای تفاوت حرکت دایره محیطی و دایره مرکزی گفته شد جواب کسی است که قائل به تفکک و تخلل سکونات در حرکات بطیئه است.

نکته: بیان شد که در اینجا دو مبنا است:

۱ _ تفکک

۲ _ تخلل سکنات

اما تفکک مترتب بر تخلل سکنات است لذا مصنف به تخلل کاری ندارد بلکه به منشا و ریشه کار دارد زیرا توضیح داده شد که ابتدا تخلل سکنات باید واقع شود تا اختلاف حرکات توجیه شود و وقتی تخلل سکنات واقع می شود «یعنی وقتی دایره محیطی سکون خواهد داشت و دایره مرکزی سکون نخواهد داشت» که سنگ آسیاب جدا شود به اینصورت که دایره مرکزی بتواند بایستد و دایره محیطی به سیر خودش ادامه دهد. اگر تفکیک نباشد نمی توان دایره مرکزی را متوقف کرد و دایره محیطی به حرکت خودش ادامه دهد. پس باید تفکک سنگ آسیاب باشد و تفکک سنگ آسیاب لازمه تخلل سکنات است پس منشا اشکال همان تخلل سکنات است لذا مصنف به منشا می پردازد و منشا را می خواهد رد کند و کاری به تفکک سنگ آسیاب ندارد.

ص: ۹۰۱

«و ما ذا نقول فی فرس شدید العدو هل نشک فی ان حرکاته اکثر من سکناته»

در اینجاسه نسخه وجود دارد:

۱ _ «ما ذا نقول»

۲ _ «ما ذا یقول» این نسخه خیلی بهتر است

۳ _ «ما ذا یقولون».

«هل» برای استفهام انکاری است یعنی «لا نشک» البته «نشک» در نسخ خطی «یشک» آمده است.

ترجمه: درباره اسب که سریع می دود چه می گویید؟ شک نمی کنیم که حرکات اسب بیشتر از سکنات اسب است «و لذا دیده می شود که این اسب دارد حرکت می کند».

«و لو کانت السکنات اکثر لکان البط اظهر و الفتور اوضح»

اگر سکنات اسب بیشتر بود کندی حرکت اسب واضح تر بود و سستی اسب در حرکت آشکارتر بود، چون اگر سکنات زیاد بود، می دیدیم که اسب آهسته می رود در حالی که می گوییم اسب سریع می رود و وقتی سریع می رود معلوم می شود که سکنات خیلی کم است.

«و ان انکروا هذا فی الفرس لم یمکنهم ان ینکروه فی السهم المرمی»

اگر این مطلب را انکار کنند و بگویند در اسب سکنات وجود دارد و شما نمی بینید.

ترجمه: اگراین را در اسب انکار کنند نمی توانند در تیرِ پرتاب شده این مطلب را انکار کنند که سکنات بیشتر نیست.

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۰

ص: ۹۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مع ذلک فان نسبه حرکه عدو الفرس او ارتماء السهم الی سیر الشمس»(۱)

قول متکلمین را با توجه به حرکت سنگ آسیاب رد کردیم و گفتیم اگر دایره محیطی یک جزء طی کند دایره محاطی «یعنی دایره مرکزی» باید کمتر از یک جزء طی کند و در اینصورت جزء، تقسیم می شود. متکلمین گفتند دایره مرکزی هم به اندازه جزء حرکت می کند ولی چون ساکن می شود مسیر کمتری را طی می کند و آن دایره محیطی مسیر بیشتری طی می کند. ما گفتیم اگر دایره مرکزی بخواهد ساکن شود و دایره محیطی بخواهد حرکت خودش را ادامه دهد باید سنگ آسیاب تفکک پیدا کند تا بخشی از آن بتواند حرکت کند و بخشی از آن بایستد.

چون ریشه این تفکر که محذور ما بود تخلل سکون بین حرکات بود لذا بحث بر روی تخلل سکون رفت و به تفکک سنگ آسیاب کاری نداشت. محذور اصلی، تخلل سکون بود که قول به تخلل سکون مستلزم قول به تفکک سنگ آسیاب می شد.

در ادامه بحث وارد این مطلب شدیم که آیا سکنات می تواند بین حرکات متخلل شوند و فاصله بیندازند تا حرکت به خاطر وجود این سکنات، کُند شود یا ممکن نیست؟ «البته اگر کسی قائل به طفره شود چنانکه نظام قائل شده در اینصورت هم تفکک سنگ آسیاب را بدنبال دارد زیرا دایره محیطی می خواهد طفره کند در حالی که دایره محاطی طفره نمی کند در اینصورت لازم می آید که تفکک و جدایی پیدا کنند»

ص: ۹۰۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۴،س۱۵، ط ذوی القربی.

الان مصنف می خواهد تخلل سکنات در حرکات را منع کند لذا مقایسه ای انجام می دهد که آن مقایسه ما را قانع و ملتزم می کند به اینکه تخلل سکنات بین حرکات را قبول نکنیم و حرکت بطی را به این صورت که متکلمین توجیه کردند توجیه نکنیم. حرکتی مثل حرکت خورشید را ملاحظه کنید که سریع است. حرکت اسب یا تیر پرتاب شده را اگر ملاحظه کنید نسبت به حرکت خورشید بطیء است اگر چه حرکت خود خورشید سریع است ولی نسبت به حرکت خورشید بطیء است. این حرکت سریع را با حرکت بطی بسنجید. توجیه سرعت و بطو در نظر مصنف این است که قوه محرکه خورشید شدید تر است و قوه محرکه اسب یا تیر ضعیف تر است قهراً حرکت خورشید سریعتر می شود و حرکت تیر و اسب کند تر می شود. اما متکلمین اختلاف سرعت و بطو را به اختلاف محرِّک قرار نمی دهند بلکه اختلاف سرعت و بطو را به تخلل سکنات در حرکات قرار می دهند و می گویند اگر تخلل واقع نشد حرکت، سریع است اگر تخلل، کم باشد حرکت، سریع است اما اگر تخلل زیاد باشد حرکت، بطیء است. در جایی که تخلل زیاد را با تخلل کم ملاحظه کنی آن که تخلل زیاد دارد بطی است و در جایی که تخلل را با عدم تخلل ملاحظه کنی آن که تخلل دارد بطی است.

حال مصنف می خواهد قول این گروه را رد کند.

ص: ۹۰۴

اشکال مصنف بر متکلمین: شما «یعنی متکلیمن» می گویید اگر حرکت اسب یا حرکت تیر بطیء است به خاطر تخلل سکنات است و اگر حرکت خورشید سریع است به خاطر این است که تخلل سکنات ندارد. حال باید رسیدگی کرد که آیا چنین قولی را می توان قبول کرد یا نه؟ گاهی فاصله بین حرکت سریع و بطیء است کم است مثلا شخصی دو برابر شخص دیگر حرکت می کند در اینجا می توان با تخلل سکنات، بطو را توجیه کرد و گفت این متحرک، هیچ سکون ندارد و یکسره حرکت می کند و این متحركِ دیگر، یک جزء را طی می کند و یک جزء ساکن می شود دوباره یک جزء را طی می کند و یک جزء ساکن می شود و هکذا. سکون یک جزء و حرکت یک جزء خیلی نِمود ندارد و لذا این شیء به نظر می رسد که دائما حرکت می کند چون توقف به اندازه یک جزء خودش را نشان نمی دهد لذا گفته می شود نسبت حرکت این به حرکت آن، نسبت یک به دو است. اما اگر یک متحرکی در مدت کوتاهی هزاران جزء حرکت کند. یک متحرک دیگری در همان مدت، یک جزء حرکت کند این متحرک بطی باید یک جزء حرکت کند و هزاران جزء توقف کند دوباره یک جزء حرکت کند و هزاران جزء توقف کند تا بتوان سرعت و بطو آنها را توجیه کرد. در اینجا نسبت یک به دو نیست بلکه نسبت یک به هزاران است. در اینجا سکون به آسانی نشان داده می شود و باید گفت جسمی که متحرک به حرکت سریع است دائما حرکت می کند ولی این جسمی که متحرک به حرکت بطی است نمی توان گفت دائما حرکت می کند بلکه اینقدر حرکتش کم است که باید گفت دائما ساکن است و حرکت آن اصلا نشان داده نمی شود. در حالی که دیده می شود حرکت می کند پس اگر بخواهد بطو و تخلل سکنات را توجیه کند در اینگونه مواردی که بین دو متحرک که یکی سریع است و یکی بطی است اختلاف زیادی وجود دارد و در جایی که اختلاف، زیاد باشد این توجیه، کار آمد نیست. باید به صورت دیگر توجیه کند پس توجیهی که متکلمین کردند در همه جا توجیه صحیحی نیست.

ص: ۹۰۵

تـا اینجا مطلب به صورت کلی بیان شـد از اینجا مطلب بر مثال تطبیق می شود و گفته می شود حرکت خورشـید را به مـدت ۵ دقیقه لحاظ کن، ۵ دقیقه هم اسب یـا تیر حرکت می کنـد وقتی حرکتهـا تمام می شود مقایسه می کنیم می بینیم خورشـید ۱۰ هزار کیلومـتر رفته امـا اسب مثلا ۱۰ کیلومـتر رفته است. شـما «یعنی متکلمین» می گوییـد اسب در حین حرکت سـاکن شـده و خورشـید در حین حرکت ساکن نشده است. ما می گوییم نسـبت بین حرکت اسب با حرکت خورشـید به طوری است که باید در این حرکت اسب، سکون را بر حرکت غلبه داد نه اینکه حرکت را بر سکون غلبه داد در حالی که شما «یعنی متکلمین» در حرکت بطی، حرکت را بر سـکون غلبه می دهید و در اسب و تیر می گویید حرکت، غالب است لذا حرکت دیده می شود در حالی که باید سـکون را غالب دانست. خورشـید ۱۰ هزار کیلومـتر رفته و اسب مثلا ۱۰ کیلومتر رفته است نسـبت به ۱۰ به ۱۰ هزار، برابر با نسـبت یک به هزار است یعنی اگر خورشید ۱۰۰۰ جزء یا ۱۰۰۰ کیلومتر رفته اسب یک جزء یا یک کیلومتر رفته اسـت چنین حرکـتی که بطی است به قـول شـما «یعنی متکلمین» سـکناتش زیـاد است چـون بطـوء آن خیلی زیـاد است. و اگر سکناتش زیاد باشـد بایـد سـکون مشـخص شود یعنی این اسب یا ساکن به نظر بیاید یا سـکوناتش مشـخص شود در حالی که سکونی در اسب دیـده نمی شود و آنچه که دیده می شود این است که اسب یکسـره حرکت می کند همینطور در تیر که هیچ سکونی دیـده نمی شود. از اینجا فهمیده می شود که سـکنات نیست یا اگر سـکنات وجود دارد به اندازه ای نیست که بطو این متحرکِ بطیء را توجیه کنـد پس بطو را نمی توان به واسـطه تخلل سـکنات توجیه کرد زیرا در چنین مواردی این توجیه عقیم می شود.

توضیح عبارت

«و مع ذلك»

«مع ذلک»: به معنای «با توجه به این» است نه به معنای «علاوه بر این»

ترجمه: با توجه به این که در حرکت اسب، سکون دیده نمی شود و به طریق اولی در حرکت تیر سکون دیده نمی شود.

«فان نسبه حرکه عدو الفرس او ارتماء السهم الی سیر الشمس لیست نسبه تقتضیها زیاده حرکات العدو و الارتماء علی السکنات»

«علی السکنات» متعلق به «زیاده» است. «الارتماء» عطف بر «العدو» است و به معنای پرتاب تیر است.

با توجه به این می گوییم نسبت حرکت دویدن اسب یا پرتاب تیر «نسبت هر یک از این دو» به سیر شمس، نسبتی نیست که این نسبت را زیاده حرکات بر سکنات اقتضا کرده باشد «یعنی آن نسبت را که بین حرکت اسب و تیر و بین حرکت شمس است را نمی توان با زیاده حرکات علی السکنات توجیه کرد.

تفاوت بین حرکت اسب و حرکت خورشید «یا تفاوت بین حرکت تیر و خورشید» را به تخلل سکنات توجیه کنید. اما در این مثال که زده شد اگر بخواهید این توجیه خودتان را اجرا کنید باید زیاده سکنات را بر حرکات بیاورید و این خلاف مشهود است زیرا نمی توان از زیادی حرکات برسکنات که مشهود است استفاده کرد چون زیادی حرکات بر سکنات که الان مشهود است نمی تواند اینچنین بُطئی را توجیه کند اینچنین بطئی با زیادی سکنات بر حرکات توجیه می شود نه اینکه زیادی حرکات بر سکنات توجیه شود. اگر با زیادی سکنات بر حرکات آن را توجیه کنید «که توجیه خوبی است» مشهود از دست شما گرفته می شود زیرا آنچه در خارج دیده می شود حرکات دیده می شود نه سکنات. بر فرض اگر سکنات دیده شود زیادی حرکات بر سکنات دیده می شود نه زیادی سکنات بر حرکات لحاظ شود.

ص: ۹۰۷

«و ذلـك لانـه لو كـانت الحركـات و الركض و الارتمـاء مسـاويه للسـكنات و كـانت الشـمس ليس لها الا الحركات فقط لكان ركض الفرس و ارتماء السهم نصف سير الشمس و ليس الامر كذلك»

«الركض» يعنی دويدن و «ارتماء» به معنای پرتاب تير است.

«ذلك»: اينكه نسبت حركت اسب به خورشيد يا حركت تير به خورشيد.

اين نسـبت حركت اسب به خورشـيد يا حركت تير به خورشـيد، نيست كه زيادی حركت را اقتضا می كند. شاهد بر اين مطلب اين است كه فرض می كنيم خورشـيد در مـدت ۵ دقيقه دائما «بـدون كوچكترين سـكونی» حركت كند كه تخلل سـكنات در خورشيد نيست. سپس اسب يا تير می خواهد در اين ۵ دقيقه حركت كند. فرض می كنيم اسب و تير، يك جزء حركت كند و يـك جزء بايسـتد. اينچنين تخلـل سـكونی مشـهود نيست. و اسب يـا تير دائمـا در حال حركت ديـده می شود ولی سـكونِ آن موجود است اگر چه سكون را نمی بينيم. بعد از اينكه ۵ دقيقه گذشت بايد خورشيد دو برابر اسب يا تير حركت كرده باشد و تير يا اسب به اندازه نصف خورشـيد حركت كرده باشـند چون در اين ۵ دقيقه اسب يـا تير يـك جزء حركت كرد و يك جزء سكون داشت يعنی در طول حركت خورشـيد با نصف حركت خورشـيد همراه بود و از نصف حركت خورشـيد تخلف كرد و حركت نكرد لـذا مسافتی كه به توسط خورشـيد طی شـده بايـد دو برابر مسافتی باشد كه به توسط اسب يا تير طی شده است و آن مسافتی كه به توسط اسب يا تير طی شـده است بايد نصف مسافتی باشد كه به توسط خورشـيد طی شده است در حالی كه خلاف اين ديده می شود زيرا خورشيد در ۵ دقيقه خيلی بيش از اين مقدار حركت می كند و حركت خورشيد با حركت اسب اصلا قابل مقايسه نيست پس نمی توان اينگونه فرض كرد كه سكناتِ موجود در حركت اسب مساوی با حركات اسب است.

ص: ۹۰۸

در جایی که حرکت و سکون به صورت مساوی لحاظ شد نتوانستید بطو حرکت اسب و تیر را توجیه کنید اگر بخواهید حرکات را بیشتر از سکنات لحاظ کنید به طریق اولی نمی توان این تفاوت را توجیه کرد. پس زیاده ی حرکات بر سکنات، توجیه کننده آن نسبت نیست. تساوی حرکات بر سکنات هم توجیه کننده آن نسبت نیست. حتما باید زیادی سکنات نسبت به حرکات را ملاحظه کرد تا بتوان توجیه کرد که این خلاف مشهود است.

ترجمه: اگر حرکات در دویدن اسب و پرتاب تیر مساوی با سکنات باشد ولی شمس فقط حرکت کند و هیچ سکونی ندشته باشد باید دویدن اسب و پرتاب تیر به اندازه نصف سیر شمس باشد در حالی که امر اینچنین نیست.

«بل لا قیاس لهذا الی ذلک»

بلکه نمی توان این را با آن مقایسه کرد یعنی حرکت اسب و حرکت تیر را نمی توان با حرکت خورشید مقایسه کرد.

«اما رکض الفرس فمعلوم بالمشاهده و اما ارتماء السهم فقد جربت فی قوم یقفون علی ابعاد مرامی سهام»

اگر خورشید ۵ دقیقه حرکت کرد و اسب و تیر هم ۵ دقیقه حرکت کرد چگونه بین اینها مقایسه می شود؟ مگر می شود تیر به اندازه ۵ دقیقه حرکت کند؟ اسب مشهود است که ۵ دقیقه و بیش از ۵ دقیقه حرکت می کند اما در حرکت تیر چگونه مشهود است؟ زیرا تیر اگر ۲ دقیقه حرکت کند بر روی زمین می افتد مصنف بیان می کند که به اینصورت تجربه کردند که در قسمتهایی که احتمال دارد تیرِ رها شده، بر روی زمین بیفتد شخصی قرار دادند که آن شخص تیر و کمان دارد و آماده است تا تیری که به نزدیک این شخص رسید تیر دوم را رها کند که گویا تیری که شخص دوم رها کرده ادامه تیری باشد که شخص اول رها کرده است سپس به شخص سوم گفته می شود که ۲ کیلومتر در آن طرف بایست تا وقتی تیرِ شخص دوم به روی زمین می افتد تیرِ سوم را رها کند به طوری که تیر سوم ادامه تیر دوم باشد همانطور که تیر دوم ادامه تیر اول بود. به اینصورت کاری کردند که چند تیر «که بمنزله یک تیر هستند» ۵ دقیقه حرکت کنند. حال اینچنین حرکتی در اسب و تیر را ملاحظه می کنیم و آن را مقایسه با حرکت خورشید می کنیم می بینیم خیلی تفاوت است.

ص: ۹۰۹

ترجمه: اما دویدن اسب «که می تواند ادامه پیدا کند و با حرکت خورشید مقایسه شود» با مشاهده معلوم است «که حرکت خورشید مثلا ۵ دقیقه ادامه دارد و حرکت اسب هم ۵ دقیقه ادامه دارد» و اما پرتاب تیر آزمایش شده «و با حرکت خورشید مقایسه شده» که قومی در فواصل هدفهای تیر «مرامی در جایی است که تیر اصابت می کند یا جایی است که تیر به زمین می افتد. در فواصلِ مرامیِ تیر انسانهایی را قرار دادند هر کدام از این انسان ها هم آماده برای پرتاب تیر هستند به محض اینکه می بینند تیر قبلی به زمین اصابت می کند و نزدیک است به روی زمین بیفتد تیر خودشان را رها می کنند» می ایستند.

«و کل واحد یرسل سهمه مع سقوط سهم صاحبه بالقرب منه»

«صاحب» یعنی رفیق او که تیر قبل را رها کرده.

«بالقرب منه» یعنی از شخص که نزدیک مرمی ایستاده.

هر کدام از این افراد در مرامی ایستادند تیر را رها می کنند در جایی که تیر رفیقش در نزدیک به او ساقط می شود «یعنی تیری که شخص قبلی رها کرده»

مصنف تعبیر به «مع سقوط سهم صاحبه» کرد یعنی با سقوط آن تیر، شخص دوم شروع به انداختن تیر دوم می کند ولی بنده «استاد» کلمه «دارد» اضافه کردم و گفتم «این تیر دارد سقوط می کند» چون وقتی تیر اول دارد سقوط می کند تیر دوم رها می شود یعنی اگر تیر اول سقوط کند و بعدا تیر دوم رها شود مقدار کمی سکون حاصل می شود.

ص: ۹۱۰

«فیعرف التفاوت فی ذلک»

مراد از «التفاوت»، تفاوت بین حرکت شمس و حرکت تیر است.

«فی ذلک» یعنی در این عملی که انجام می شود. می توان «فی ذلک» را متعلق به «التفاوت» گرفت و اینگونه معنی کرد: تفاوت در این سیر خورشید و سهم دانسته می شود.

ترجمه: در این عملی که انجام می شود تفاوت بین حرکت تیر و حرکت شمس مشخص می شود.

نکته: در اسب لازم نیست چنین تجربه ای انجام شود چون اسب، حرکت خودش را ادامه می دهد ما حرکت اسب و حرکت خورشید را نگاه می کنیم و آن را مقایسه می کنیم و تفاوت بین این دو حاصل می شود ولی در تیر با این راه حل که گفته شد مقایسه انجام می گیرد.

نکته: بحث ما در جزء لایتجزی نیست یعنی نمی خواهیم با این بیانات جزء لایتجزی را نفی کنیم بلکه می خواهیم تخلل سکنات بین حرکات را نفی کنیم و وقتی تخلل سکنات بین حرکات واقع نشد قهراً تفکک سنگ آسیاب نخواهد بود و اگر تفکک سنگ آسیاب نبود با حرکت سنگ آسیاب جزء لا یتجزی باطل می شود.

«و لو استقصی مستقصی هذه النسبه وجدها اقل من نسبه جزء من الوف اجزاء منه»

«منه» یعنی «مما لا یتجزی» یعنی مراد هر جزئی نیست بلکه جزء لا یتجزی مراد است.

ما مطلب را به صورت کلی بیان کردیم و گفتیم تفاوت بین حرکت تیر یا اسب و حرکت خورشید خیلی زیاد است به طوری که نمی توان این را با آن مقایسه کرد. حال مصنف با این عبارت بیان می کند که اگر کسی این را محاسبه و استقصا کند می بیند خورشید اگر هزاران جزء از اجزاء لایتجزی را طی کرده باشد اسب یا تیر یکی از آن هزاران جزء را طی کرده پس نسبت حرکت اسب و تیر به خورشید نسبت یک به هزاران است یعنی اگر اسب یک جزء حرکت کرده هزاران جزء ایستاده است و در صورتی که اسب یک جزء حرکت کند و هزاران جزء بایستد سکونش کاملا مشهود است و غلبه بر حرکتش دارد در حالی که خلاف این مشهود است.

ص: ۹۱۱

ترجمه: اگر محاسبه گری به طور کامل این نسبت بین حرکت اسب و خورشید یا بین حرکت تیر و خورشید را محاسبه کند می یابد این نسبت را کمتر از نسبت یک به هزاران جزء «من به معنای باء است»

«فیجب من ذلک ان یکون الفرس او السهم یسکن الوف سکنات و تتحرک واحده»

لازم می آید از چنین نسبتی، که فرس یا سهم ساکن شود هزاران سکون و حرکت کند یک حرکت.

«و کان یجب ان لا تری حرکته و لا تظهر لغلبه السکون علیها»

در اینصورت لازم می آید که حرکت اسب یا سهم اصلا دیده نشود «فقط سکون اسب یا سهم دیده شود» و حرکت ظاهر نشود چون سکون بر این حرکت غلبه دارد .

«و ان ظهر منها شی کان قلیلا یسیرا و الوجود بخلاف هذا»

اگر از حرکت، چیزی ظاهر شود خیلی کم خواهد بود «یا باید حرکت، ظاهر نشود یا اگر ظاهر شد باید خیلی کم ظاهر شود در حالی که وجود و واقعیت بر خلاف این است «یعنی آنچه که می بینیم خلاف آن است زیرا حرکت دیده می شود نه سکون، یا حرکتِ کثیر دیده می شود نه اینکه سکون به صورت کثیر دیده شود.

«فان الحرکه هی الظاهره و السکون لا ظهور له البته»

این عبارت، توضیح «و الوجود بخلاف هذا» است. یعنی آنچه وجود گرفته خلاف این است زیرا حرکت، ظاهر است و برای سکون ظهوری نیست.

ص: ۹۱۲

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مما یوضح هذا ما نعلمه من ان الثقیل کلما از دادثقلا کانت حرکته الی السفل اسرع»(۱)

بحث در این بود که سرعت و بطو را نمی توان اینطور توجیه کرد که سرعت، خلو از سکنات است و بطو، اشتمال بر سکنات، است یا اینطور توجیه کرد که سرعت، اشتمال بر سکنات کمتر است و بطو، اشتمال بر سکنات بیشتر است. بر این مطلب دلیلی اقامه شد که در آن دلیل بین دویدن اسب و پرتاب تیر از یک طرف و حرکت خورشید از طرف دیگر مقایسه ای صورت گرفت و معلوم شد سرعت و بطو در آنجا با تخلل سکنات و عدم تخلل سکنات توجیه نمی شود امروز وارد دلیل دوم بر این مطلب می شود و آن را در ضمن مثالی بیان می کند.

مثال چهارم: جسم ثقیلی را لحاظ کنید و آن را در هوا رها کنید تا به سمت پایین بیاید این جسم ثقیل چون در هوا مانعی برای او نیست یکسره به حرکت خودش ادامه می دهد و در بین حرکت، سکونی واقع نمی شود چون قاسری وجود ندارد تا سکون در جسم ثقیلی که به سمت پایین می آید اتفاق بیفتد زیرا اگر هوا می خواست جلوگیری کند و آن جسم را ساکن کند از همان ابتدا جلوگیری می کرد. ممکن است گفته شود هوا متراکم شده و بر اثر تراکم جلوگیری از حرکت جسم ثقیل می کند و باعث ایجاد سکنات می شود. در اینصورت جواب داده می شود که اگر اینگونه باشد سنگ در همان وسط باید بایستد و حرکت نکند در حالی که توقف و وقفه ای ندارد. پس جسم ثقیل در هوا یا خلاء «عدم سکون در خلا واضح تر است چون هیچگونه مقاومتی نیست» به سمت پایین می آید و نمی تواند ساکن شود مگر قاسری مانع شود اما مصنف می گوید ما مماشاةً فرض می کنیم در لابلای این حرکت، سکون اتفاق می افتد و از آن استبعادی که شد «در حالی که محال است سنگ بیاستد ولی تعبیر به استبعاد می شود نه محال» دست بر می داریم و قبول می کنیم ا ین سنگ در حین پایین آمدن، سکنات و وقفه هایی در آن اتفاق می افتد حال این جسم را سنگین تر می کنیم باز سکنات و وقفه هایی اتفاق می افتد اینقدر جسم را سنگین می کنیم تا یقین حاصل شود سکنات و وقفه هایی اتفاق نمی افتد مثلا یک سنگِ یک تُن را لحاظ کنید که هیچ مقاومتی ندارد الان مطمئن می شویم که این جسم، حرکت بدون سکون انجام داد همین سنگ را دو برابر می کنیم در اینصورت هم این سنگ به سمت پایین می آید اما سریعتر پایین می آید زیرا دو برابر شده است. حال این دو حرکت «حرکت سنگ یک تُن و حرکت سنگ دو تُن» را ملاحظه کنید که یکی بطی و یکی سریع می رود در اینجا شما «یعنی متکلمین» سرعت و بطو را چگونه لحاظ می کنید؟ در اینجا نمی توان بطو را با تخلل سکنات توجیه کرد چون تخلل سکنات وجود دارد لذا ناچارید از راه دیگر توجیه کنید پس این توجیهی که شما «یعنی متکلمین» گردید در همه جا نیست.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۵،س۷، ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«و مما یوضح هذا ما نعلمه»

«هذا» یعنی بطو به تخلل سکنات نیست.

ترجمه: از چیزهایی که واضح می کند این مطلب «توجیه بطو به تخلل سکنات نیست» را چیزی است که ما می د انیم «یعنی می خواهد به امر بدیهی و تجربی استناد کند»

نکته: مصنف امر تجربی را گرفته و به واسطه آن امر تجربی نظر می دهد پس کلامش مبتنی بر امر تجربی شده که این، استدلال است.

«من ان الثقیل کما ازداد ثقلا کانت حرکته الی اسفل اسرع»

ثقیل هر چه ثقلش بیشتر باشد حرکتش به سمت پایین سریعتر است.

«فاذا کان ثقیل ما یتحرک الی اسفل تخالطه وقفات»

«ثقیل ما»: یعنی یک ثقیل معیّنی.

«یتحرک» الی السفل» صفت اول برای «ثقیل» و «تخالطه وقفات» صفت دوم است.

ترجمه: اگر ثقیلی را پیدا کردید که این صفت را داشت که اولا به سمت پایین می رود و ثانیا وقفه ها و سکنات با او همراه بود «البته ما ــ یعنی مصنف ــ قبول نداریم که اگر سنگین باشد همراه سکنات است»

«فان زدنا مقدار الجسم دائما نطلب زیاده الثقل بلغنا بذلک وقتا الی حرکه لا یخالطها سکون»

نسخه صحیح «وقتا مّا الی» است.

«الی حرکه» متعلق به «بلغنا» است.

«بذلک» یعنی با این زیاد کردن پی در پی.

«نطلب» جمله حالیه است و جواب برای «ان زدنا» نیست. جواب «ان زدنا» جمله «بلغنا» است. البته در یک نسخه خطی «لطلب» آمده که در اینصورت جمله حالیه نمی شود.

مصنف بیان می کند که جسم را از نظر وزن زیاد کن و دوباره رها کن به طوری که تخلل سکنات در آن نباشد.

ترجمه: اگر زیاد کردیم مقدار جسم را دائما در حالی که طلب می کردیم جستجوی جسم را «اگر نسخه _ لطلب _ باشد به اینصورت معنی می شود: به خاطر ا ینکه در طلب این بودیم که جسم را زیاد کنیم» با این زیاد کردن پی در پی در یک وقتی به حرکتی می رسیم که سکون همراه این حرکت نیست «و این حرکت را حرکت بطئیه خالی از سکون قرار می دهیم.»

«فاذا ضممنا الیها ضعف ذلک الجسم لزم ان یتحرک اسرع من غیر تخلل سکون یکون سببا للابطاء»

ضمیر «الیها» به حرکت و به جسم بر می گردد.

ترجمه: اگر به این حرکت «یا به این جسم هایی که کنار هم گذاشتیم و جسم ثقیلی را درست کردیم» که بدون وقفه و سکونی به سمت پایین بیاید دوبرابر آن جسم را ضمیمه کردیم لازم است این جسم حرکت سریعتر کند.

«ضعف ذلک الجسم» مراد این است که دو برابر جسم اولی به جسم اولی اضافه شود و جسم دومی سه برابر جسم اولی شود.

«من غیر تخلل» این عبارت مربوط به هر دو جسم است یعنی هم این جسمی که سه برابر شده بدون تخلل سکون باشد و هم این جسم اولی بدون تخلل سکونات باشد. در این صورت نمی توان بطو جسم اولی را با تخلل سکونات توجیه کرد.

ص: ۹۱۵

«و كذلك لو فرضنا جزءا واحدا يتحرك الحركه التى لا وقوف لها ثم اتصل به ثقل»

مصنف با این عبارت همان بحث را مطرح می کند ولی مثال را عوض می کند و می گوید جزء لا یتجزایی را فرض کن که حرکتِ بی سکون انجام می دهد. «مصنف با فرض شروع می کند چون هم جزء لا یتجزی وجود ندارد هم متکلمین ممکن است بگویند که جزء لا یتجزی وقتی حرکت می کند بی سکون حرکت نمی کند یعنی هم ما باید فرض کنیم هم متکلمین فرض کنند زیرا ما باید جزء لا یتجزی را فرض کنیم متکلمین هم باید عدم سکون را فرض کنند و با این دو فرض می توان گفت جزء لا یتجزایی را فرض کن که حرکتِ بی سکون انجام می دهد» سپس به این جزء لا یتجزی یک سنگِ یک تُن می چسبانیم در اینصورت جزء لا- یتجزی به سمت پایین می آید ولی سریعتر می آید زیرا جسم سنگینی به این جزء لا یتجزی چسبیده است. جزء لا یتجزی یک حرکت ابتدایی داشت که بدون ضمیمه با جسم یک تُن بود و یک حرکت دومی داشت که با ضمیمه با جسم یک تن بود. و یک حرکت دومی داشت که با ضمیمه با جسم یک تُن بود حرکت اولی بطی بود و حرکت دومی سریع بود در حالی که در هیچکدام تخلل سکون نبود. ما از متکلمین سوال می کنیم که در اینجا سرعت و بطو را چگونه توجیه می کنید.

ص: ۹۱۶

اگر توجه شود مصنف با این عبارت همان مطلب قبل را بیان می کند فقط مثال آن عوض شده. در مثال اول سنگی ملاحظه می شد بدون اینکه جزء لاـ یتجزی مطرح شود اما در مثال دوم، جزء لا یتجزی را فرض می کند و می گوید جزء لا یتجزی بدون سکون به سمت پایین می رود و سپس با جسم سنگینی همراه می شود باز هم به سمت پایین می رود بدون سکون.

ترجمه: و همچنین است اگر یک جزء لاـ یتجزایی را فرض کنید که حرکتی کند که برایش وقوفی نبود سپس به آن جزء لا یتجزی، ثقل و سنگینی چسباندید سریعتر به سمت پایین می آید در حالی که در هیچ یک از این دو حالت، سکونی نداشت «پس نمی توان سرعت و بطو را با تخلل سکون توجیه کرد»

نکته: اینکه مصنف مثال را عوض کرد به خاطر این است که جزء لا یتجزی را خواست مطرح کند.

صفحه ۱۹۵ سطر ۱۱ قوله «و من العجایب»

مثال پنجم: مصنف با این عبارت آخرین نمونه ای برای رد مبنای متکلمین می آورد که همان مثال پنجم است مبنای متکلمین این بود که کندی حرکت به خاطر تخلل سکنات است مصنف فرض می کند که متحرکی در هوای راکد حرکت کند. به چه علت مصنف، هوا را راکد فرض می کند؟ چون اگر هوا باد داشته باشد ممکن است باد به طرفِ مخالفِ حرکتِ این متحرک بِوَزد و باعث توقف این متحرک شود اما اگر هوا راکد باشد غیر از مقاومت هوا چیز دیگری نیست و مقاومت هوا در تمام طول حرکت این متحرک یکسان است. اگر باد می وزید گاهی تند و گاهی کند می شد و گاهی بر خلاف حرکت متحرک می آمد و ممکن بود متحرک را در یک لحظه متوقف کند سپس به حرکت خودش ادامه دهد ولی اگر هوا راکد باشد مقاومتی از چیز دیگر نیست فقط مقاومت هوا می ماند و مقاومت هوا در سرتاسر هوا یکسان است مثلا اگر سنگ را از بالا رها کنید که به سمت پایین بیاید تا وقتی که به زمین می رسد فقط مقاومت هوا وجود دارد که این مقاومت به طور یکسان است. پس معنی ندارد که در وسط راه، سکون اتفاق بیفتد.

ص: ۹۱۷

مصنف برای اینکه مطلب خودش را تاکید کند هوای راکد را کنار می گذارد و فرض را عوض می کند و متحرک را در خلا فرض می کند که در خلأ، مقاومت هوا هم وجود ندارد در خلأ سنگ را رها کنید تا به سمت پایین بیاید. این سنگ به وسیله میلی به سمت پایین می آید. میل عبارتست از همان چیزی که مباشر حرکت می شود. وقتی سنگی را به سمت بالا پرتاب می کنید یک نیرویی در این سنگ ایجاد می کنید که آن نیرو، میلی درست می کند که باعث می شود این سنگ به جهتی میل پیدا کند مثلا میل به سمت بالا پیدا کند که میل قسری است یا اگر این سنگ به سمت پایین بیاید خود ا ین سنگ میل طبیعی به سمت پایین دارد. میل همان امری است که از نیرویی وارد یا از نیروی موجود حاصل می شود و آن، مباشر حرکت است. یعنی بین نیرویی که شما وارد می کنید و حرکتی که واقع می شود این میل فاصله است. مثلا قوه جاذبه میلی در سنگ ایجاد می کند که به سمت پایین بیاید.

پس هر جا که حرکتی می خواهد صورت بگیرد میل حاصل می شود. در اصطلاح متکلمین از میل تعبیر به اعتماد می کنند.

این سنگی که در خلا یا هوای راکد رها شده به وسیله میلی که دارد حرکت می کند. چه عاملی آن را ساکن می کند تا بطو تحقق پیدا کند؟

بنا شد که هوا راکد باشد و وقتی راکد بود از ابتدای حرکت سنگ تا آخر حرکتش هوای راکد موجود بود و مانع به حساب نمی آید چون اگر مانع از حرکت می شد از همان ابتدا باید ممانعت از حرکت می کرد نه اینکه در وسط راه مانع شود.

راهی ندارید جز اینکه بگویید سنگِ بی شعور، در بین راه کسل شده و به تعب افتاده. اراده می کند که بایستد خستگی او بیرون رود و دوباره حرکتش را ادامه دهد. راه دیگری هم وجود دارد و آن این است که گفته شود میلی که ایجاد شده بود تمام گردید و این سنگ ایستاد. یا گفته شود میل طبیعی خود سنگ تمام گردید و این سنگ ایستاد و بعد از اینکه ایستاد دوباره خود این میل بدون هیچ عاملی شروع به حرکت کرد.

توجه کنید در این مثالی که زده شد در یک فرضش سنگِ بی شعور، شعور پیدا می کرد. در یک فرض دیگر، میلِ زائل شده بر می گشت که لازمه اش اعاده معدوم بود یا میل زائل می شد و بدون عامل، حادث می شد در اینصورت لازم می آید که شی بدون عامل حادث شود. همه این امور عجیب است. چه شعور سنگ به اینکه کسالت و به تعب بیفتد چه تمام شدن میل و برگشتن دوباره آن، چه تمام شدن میل و حادث شدن میل جدید همه اینها جزء عجایب است لذا مصنف عبارت را با «من العجایب» شروع کرده است یعنی در این فرضی که متکلمین کردند چند فرض عجیب اتفاق افتاده است.

ص: ۹۱۹

ادامه دلیـل پنجم بر بطلان مـذهب متکلمین/ رد مـذهب متکلمین/ بررسـی رای حق در حـالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و من العجائب انه اذا تحرک المتحرک فی هواء راکد»(۱)

بحث در رد جزء لا یتجزی بود. دلیل پنجمی که بر علیه آنها آورده شد دلیلی بود که از حرکت استفاده شد. به اینجا رسیدیم که اگر بخواهید جزء لاـ یتجزی را اجازه بدهید در بعضی مواضع یا باید قائل به تفکیک یک جسم بشوید یا قائل به تخلل سکنات بشوید و اگر قائل به تخلل سکنات بشوید دوباره در همان مواضع مثل سکنات سنگ آسیاب باید قائل به تفکیک هم بشوید پس منشا تفکک، تخلل سکنات است بنابراین ما باید به این منشا بپردازیم و تخلل سکنات را رد کنیم تا شما «یعنی متکلمین» نتوانید به آن ملتزم شوید بیاناتی برای رد تخلل سکنات داشتیم به آخرین بیان رسیدیم.

مصنف می فرماید متحرکی را فرض می کنیم که در هوای راکد حرکت کند بیان کردیم که چرا قید «رکود» می آورد زیرا اگر هوا راکد نباشد و باد بوزد ممکن است همین باد باعث شود که متحرک در بعضی مواضع ساکن شود ولی اگر هوا راکد باشد فقط مقاومت هوا است و چیز دیگری نیست هوا اگر بخواهد مقاومت کند یا از ابتدا مقاومت می کند یا وقتی که متراکم شد مقاومت می کند. از ابتدا اگر مقاومت کند اصلا حرکتی شروع نمی شود تا بعداً تخلل سکنات پیش بیاید اگر هم بعد از تراکم بخواهد مقاومت کند جسمِ متحرک را ساکن می کند و تمام می شود و اجازه حرکت بعداً به آن نمی دهد پس هوا باید مقاومت نکند و وقتی راکد باشد باید اجازه دهد که متحرک، حرکت کند، برای اطمینان بیشتر مصنف مثال را عوض می کند و فرض می کند که جسمی در خلا حرکت کند که اصلا مقاومتی هم وجود ندارد. شما می گویید در اینجا هم تخلل سکنات می شود مثلاـ حرکت بطیء را فرض می کنید و می گویید در اینجا هم تخلل سکنات شده است. به شما «یعنی متکلمین» می گوییم این جسم وقتی شروع به حرکت می کند یک میلی در آن وجود دارد «و آن میل یا طبیعی است یا قسری است» که با آن میل حرکت می کند. چگونه می شود که این میل باقی باشد و حرکت، منتفی شود دوباه میلِ باقیمانده تاثیر خودش را شروع کند و حرکت، انجام بگیرد. سوال این است که آیا این میل، شعور دارد که گاهی فعالیت نکند تا متحرک، ساکن شود و گاهی فعالیت بکند تا متحرک به حرکت بیفتد؟ مسلما میل، شعور ندارد و اگر شعور ندارد یا دائما تاثیر می کند یا اصلا تاثیر نمی کند. اینطور نیست که گاهی تاثیر کند و گاهی تاثیر نکند. اما شما «یعنی متکلمین» اینگونه فرض می کنید که در هوای راکد هیچ مانعی وجود ندارد یا در خلا که مانع وجود نداشتن روشن تر است این میل، بی جهت، بی اثر می شود و دوباره موثر می شود چگونه این مطلب را تصور می کنید؟ بله اگر شعور و اراده داشت گفته می شد که با اراده، بی اثر شد و با اراده، موثر شد اما وقتی که اراده ندارد و به طور طبیعی کار می کند چگونه تصور می کنید که این، دست از تاثیر خودش برداشت و دوباره تاثیر خودش را شروع کرد؟ این، جزء عجایب است. آیا خسته می شود و حرکت را رها می کند و وقتی خستگی او بیرون رفت دوباره شروع به حرکت می کند؟ این بحثها مربوط به موجود حیوانی و زنده است نه مربوط به میل که موجود زنده نمی باشد بالاـخره این تخلل سکنات را در این مثال چگونه تصور می کنید؟ راهی برای تصویر تخلل سکنات

ندارید پس تخلل سکنات امری باطل می شود.

ص: ۹۲۰

۱- (۱) لشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۵،س۱۱، ط ذوی القربی.

پس نه تنها مطلب شما «یعنی متکلمین» دلیل ندارد بلکه ادعا بر خلافش وجود دارد.

توضیح عبارت

«و من العجایب انه اذا تحرک المتحرک فی هواء راکد»

بیان کردیم که چرا از عجایب است زیرا علتش این است که بی جهت می بینیم حرکتی، ایستاد. میل و مقتضی وجود دارد و مانع وجود ندارد ولی مقتضی اثر نگذارید از جزء عجایب است. از طرفی یک موجود بی شعور می خواهد اراده کند این هم جزء عجایب است.

«او فی خلاء مقرون به»

اگر در هوا گفته شود که مانع نیست ولی مقاوم وجود دارد اما در خلا نه مانع وجود دارد نه مقاوم وجود دارد.

ضمیر «به» را می توان به «هوای راکد» و می توان به «متحرک» برگرداند هر دو قابل است یعنی خلائی که مقرون به این متحرک است یعنی این متحرک در آن خلاـ است نه اینکه از هم جدا باشند و یک خلأـ در جایی باشد و متحرک حرکت خودش را در ملأـ انجام می دهد. مراد ما اینچنین خلأ نیست بلکه خلائی مراد است که مقرون به متحرک باشد و متحرک در آن خلأ شناور باشد. البته اگر ضمیر به «هوای راکد» بر گردد عبارت معنی می شود ولی معنای صاف در نمی آید معنای آن این می شود که خلا مقرون به هوا باشد یعنی شی متحرک، وارد خلا شود. البته در ترجمه فروغی ضمیر را به «هوا» بر گرداند اما معنای آن صاف در نمی آید ولی چون ترجمه از فروغی بود و دو نفر از بزرگان ترجمه را دیدند بنده به عنوان یک احتمال مطرح کردم و الاـ ضمیر اگر به «متحرک» بر گردد بهتر است بعداً هم به دو نسخه خطی مراجعه کردم دیدم هر دو ضمیر را به «متحرک» بر گرداندند.

ص: ۹۲۱

«و هو مما لا مقاوم فیه»

ضمیر «هو» به خلا بر میگردد نه هوای راکد، زیرا هوای راکد اگر چه مانع ندارد ولی مقاوم دارد که مقاوم، خود هوا است.

ترجمه: خلا همانطور که مانع ندارد مقاوم هم ندارد.

«ویکون مبدأ حرکته میلا فیه و اعتمادا الی جهه»

ضمیر «حرکته» به «متحرک» بر می گردد. «الی جهه» متعلق به «میل و اعتماد» است میل و اعتماد فرقی ندارند و هر دو یک چیز هستند ولی میل اصطلاح فلسفی است اما اعتماد اصطلاح کلامی است و هر دو گروه وقتی تعریف می کنند به یک چیز تعریف می کنند.

ترجمه: مبدا حرکتِ متحرک، میلی واعتمادی درخود متحرک به جهتی است.

از آن نیروی محرکه «چه قسری باشد چه طبیعی باشد» میلی در جسم متحرک پدید می آید که آن میل، باعث حرکت متحرک می شود. یعنی مباشر حرکت، میل است نه آن نیروی محرکه.

توضیح میل: مثلا وقتی سنگی از بالا به سمت پایین می آید وقتی دست خود را در زیر آن بگیرید حس می کنید فشاری بر دست وارد شد که این فشار برای میل آن سنگ است یا توپی که پر از باد است در زیر آب می کنید می بینید فشار می آورد که از آب بیرون بیاید آن فشاری که آن سنگ یا توپ بر دست ما وارد می کند میل گفته می شود و همان باعث حرکت می شود. متکلمین از این تعبیر به اعتماد می کنند.

ص: ۹۲۲

«ان یبقی ذلک الاعتماد و ذلک المیل فی تلک المسافه بعینها و لا تبقی الحرکه»

این عبارت، بدل از «انه اذا تحرک» است. یعنی «من العجایب ان یبقی». البته میتواند جواب اذا باشد ولی باید یک فعل در تقدیر گرفت و گفت «یلزم ان یبقی».

بحث مصنف با متکلمین است اما چون خودش فیلسوف است تعبیر به «میل» می کند و چون طرف مقابل و خصم متکلمین هستند تعبیر به «اعتماد» می کند. لذا مصنف هم تعبیر به میل و هم اعتماد می کند.

«فی تلک المسافه»: یعنی در همین مسافتِ معین، میل باقی بماند در حالی که حرکت باقی نمی ماند. «میل و فشار هست و تاثیر می گذارد اما جسم ساکن است»، این جزء عجایب است.

«بل یحدث سکون یقع به البطء، کانه یعرض کسل متعب»

بلکه حادث می شود سکونی که به توسط آن سکون، بطوء حاصل می شود گویا بر این میلی که هیچ شعور و حیاتی ندارد کسالتی عارض می شود که آن کسالت، میل را به تعب انداخته است.

در بعضی نسخ «کسل و تعب» آمده.

«فیمیل بالاختیار الی السکون»

وقتی کسالت بر آن وارد می شود میل به سکون پیدا می کند.

«ثم ما یثوب الیه النشاط»

در هیچ نسخه ای لفظ «ما» وجود نداشت و ظاهرا هم نباید وجود داشته باشد مگر اینکه گفته شود مصنف عادت دارد که گاهی از اوقات تعبیر به «اذا ما» می کند در اینجا هم تعبیر به «ثم ما» کرده است در اینصورت «ما» زائده می شود و معنی ندارد.

ص: ۹۲۳

در اینجا نسخه خطی وجود دارد که هر سه صحیح است:

۱ ـ ثم یثوب الیه

۲ ـ ثم یؤوب

۳ ـ ثم یثور

معنی طبق نسخه اول: «یثوب» به معنای این است که پس از رفتن باز می گردد. یعنی رجوع پس از رفتن است.

ترجمه: به این میل، نشاط و سرحالی بر می گردد «یعنی کسالت از بین می رود و خستگی در می کند و مقداری سکون حاصل می شود و نشاط به او بر می گردد و شاداب می شود دوباره حرکت را شروع می کند.

معنی طبق نسخه دوم: «یؤوب» به معنای بازگشتن است.

معنی طبق نسخه سوم: «یثور» به معنای برانگیخته شدن است.

«وکیف یحدث سبب یمنع و یبطل فی هوا راکد او خلا»

چگونه سببی حاصل می شود که این صفت دارد که این میل را منع کند و نگذارد این میل تاثیر کند و در نتیجه متحرک، ساکن شود و همان سبب باطل می شود و منعش از بین می رود و دوباره میل، تاثیر خودش را می گذارد. ممکن است کسی اینطور بگوید که این میل بدون سبب دست از تحریک بر می دارد شخصی می گوید اینجا بدون سبب نیست بلکه سبب و عامل ناشناخته ای وجود دارد که باعث می شود این میل، دست از کار بکشد بعداً آن سبب باطل می شود. مصنف به عنوان انکار یا استبعاد، استفهام می کند ومی گوید چگونه ممکن است سببی حادث شود که این سبب برای لحظه ای منع کند و لحظه بعدی باطل شود و چنین سببی در هواء راکد یا خلأ به وجود بیاید. زیرا در هوا این بخش آن با بخش دیگرش فرقی ندارد اگر باد وجود داشت می گفتیم در این بخشِ آن باد شدید وجود داشت و جلوی حرکت را گرفت ولی هوا را راکد فرض کرد که از ابتدا تا انتها یکسان است و لذا مانعی در این وسطها پیش نمی آید. اگر مانع وجود دارد از ابتدا وجود دارد و اگر وجود ندارد تا آخر وجود ندارد. در خلا هم وجود مانع را قبول نداریم.

ص: ۹۲۴

از طرفی این مـانع به وجـود میآیـد و خـودش هم باطـل می شـود. چگـونه باطـل می شـود؟ فقـط هوا وجود دارد و اگر هوا می توانست مانع شود از همان ابتدا مانع می شد و به آن اجازه وجود نمی داد.

پس اولا: حادث شدن چنین سـببی در جایی که هیچ امری و اختلافی وجود ندارد مشکل است ثانیا: بر فرض این سبب موجود شد باطل شدنش مشکل است.

ترجمه چگونه ممکن است سببی هم منع کند و هم لحظه بعد باطل شود و اجازه دهد که حرکت ادامه پیدا کند.

«و کیف یمکن ان یقال ان المیل و الاعتماد یبطلان فیه و یتجددان»

ضمیر «فیه» به «هوا راکد یا خلا» بر می گردد.

چگونه ممکن است که میل باطل شود و دوباره حادث شود.

اشکال اول این بود که سـببی مانع شود و آن سبب، باطل شود و در نتیجه میلی که موجود بود اثر خودش را بگذارد، یعنی در اشکال اول، میل را باطل نمی کند بلکه سبب را باطل می کند. یعنی می گوید میل می آید و سببی حادث می شود و میل را منع می کنـد در حـالی که میـل هست. بعـدا این سبب که مـانع بوده باطل می شود و وقتی مانع از بین رفته میل کار خودش را ادامه می دهـد. امـا در این اشکال دوم می گویـد ممکن است شخص، اینطور بگویـد که میل، باطل می شود «و سببی هم به وجود نمی آیـد» و میـل بعـدی حادث می شود. در آن لحظه ای که میل باطل می شود تا میل بعـدی حادث شود جسم، ساکن می شود بعـدا که میل بعدی حادث شد حرکت می کند. مصـنف میگوید چگونه ممکن است میلی باطل شود و چگونه ممکن است میل دیگری حادث شود.

ص: ۹۲۵

ترجمه: چگونه ممکن است گفته شود که میل و اعتماد در هوای راکد یا خلا باطل می شوند و دوباره حادث می شوند.

پس هیچ راهی وجود ندارد که در هوای راکد یا خلاء، تخلل سکنات توجیه شود.

نتیجه: اگر سنگ آسیاب می چرخد و قسمت بالای آن سریعتر می چرخد و قسمت پایین بطی تر می چرخد علتش تخلل سکنات و تفکک سنگ آسیاب نیست بلکه علتش این است که جسم یکپارچه است و آن قسمت بزرگتر است و مسافت بیشتر طی می کند و این قسمت کوچکتر است و مسافت کمتری طی می کند.

نمی توان گفت اجزاء لا یتجزی داریم و قسمتِ بزرگتر، از اجزاء لا یتجزای بیشتر تشکیل شده و قسمت کوچکتر، از اجزاء لا یتجزی کمتر تشکیل شده و در نتیجه جزء و دایره ای که می خواهد حرکت کند مسافت بیشتری طی می کند به خاطر اینکه تخلل سکناتش کمتر است و این که نزدیک مرکز است مسافت کمتری طی میکند به خاطر اینکه تخلل سکناتش بیشتر است.

صفحه ۱۹۵ سطر ۱۵ قوله «و من الشناعات»

دلیل ششم بر علیه متکلمین بر نفی جزء لا یتجزی: در این دلیل مصنف مطلبی را بدون توجه به جزء لا یتجزی مطرح می کند که هم خصم و هم خودش قبول دارد بعدا وارد دلیل می شود.

مقدمه: اگر دو نفر روی دو خط متوازی حرکت کنند ولی یکی از طرف راست، حرکت خودش را شروع کند و به طرف چپ برود و یکی از طرف چپ، حرکت خودش را شروع کند و به طرف راست برود البته هر کدام روی یک خط قرار بگیرند. این دو نفر هر چقدر راه بروند با یکدیگر تلاقی پیدا نمی کنند اما تحاذی پیدا می کنند یعنی به محاذات یکدیگر قرار می گیرند. وقتی آن شخص از طرف راست حرکت کرد و شخص دوم از طرف چپ حرکت کرد این دو متحرک به سمت همدیگر حرکت می کنند که در یک وقت در مقابل هم قرار می گیرند و عبور می کنند.

پس ابتدا مفارقت دارند و سپس این مفارقت تبدیل به تحاذی می شود و بعد از حصول تحاذی دوباره مفارقت شروع می شود و این مفارقت بیشتر می شود.

توضیح عبارت

«و من الشناعات التی تلزم الجزء»

از جمله رسوائی هایی که دامنگیر جزء لا یتجزی می شود «یعنی دامنگیر قول متکلمین می شود»

«انا نعلم یقینا لا ـ نشک فیه انه اذا تحرک متحرک من الیمین الی الیسار و متحرک آخر من الیسار الی الیمین علی خطین متوازیین مستقیمین»

«انه» مبتدی موخر برای «من الشناعات» است.

یقین داریم و شک در آن نداریم «مساله، اجماعی است وخود خصم هم قبول دارد، البته در فلسفه، اجماع کارآیی ندارد ولی می خواهیم بیان کنیم که خود خصم هم این مطلب را قبول دارد و اشکالی درآن نیست» که اگر دو نفر حرکت کنند که یکی از راست به چپ و دیگری از چپ به راست حرکت کند و بر دو خط متوازی مستقیم حرکت کنند.

«انهما لا یزالان یتقاربان حتی یلتقیا متحاذیین ثم یتفارقان»

«انهما» یا باید بدل از «انه اذا تجزی» گرفت یا جوب «اذا» گرفته شود.

ترجمه آنچه که ما یقین داریم این است که این دو نفری که به این صورت تصویر شده حرکت می کنند دائما به سمت یکدیگر نزدیک می شوند تا ملاقات کنند ولی ملاقاتشان به تحاذی باشد نه به برخورد کردن. «زیرا در دو خط متوازی حرکت می کند پس با یکدیگر برخورد نمی کنند» بلکه متحاذی می شوند و مقابل هم قرار می گیرند سپس از یکدیگر مفارقت می کنند و جدا می شوند.

ص: ۹۲۷

صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ قوله «فاذا فرضنا»

بیان اشکال ششم: ۴ جزء از اجزاء لایتجزی فرض کن و کنار یکدیگر قرار بده تا خطی حاصل شود. ۴ جزء دیگرِ اجزاءِ لا یتجزی فرض کن و کنار یکدیگر قرار بده تا خط دیگری بوجود آید. این دو خط را کنار یکدیگر قرار بده به طوری که تداخل نکنند بلکه فقط با هم تماس داشته باشند یعنی جزء اول از خط اول با جزء ا ول از خط دوم تماس داشته باشد و جزء دوم از خط اول با جزء دوم از خط دوم تماس داشته باشد و هکذا دو جزء دیگر. همانطور که در مربعی که قبلا ترسیم می کردیم. در اینصورت مصنف می گوید این دو خط را طوری قرار بده که مثلا یکی بالا باشد و یکی پایین باشد سپس یک جزء را روی خط بالایی حرکت دهید و یک جزء را روی خط پایینی حرکت دهید. یک جزء را در طرف راست خط بالا قرار بدهید و یک جزء را در طرف چپ خط پایین قرار دهید سپس این جزء ها را حرکت دهید اگر اجزاء خط ها ۵ تا بودند جزء بالایی که به جزء سوم می رسید جزء پایینی هم به جزء سوم می رسید تخاذی واقع باشد اما الان ۴ جزء هستند سوال این است که تحاذی در کجا واقع می شود؟ باید بین جزء دوم و جزء سوم تحاذی واقع شود به صورتی که این جزء در خط بالا طوری قرار می گیرد که نصف آن روی جز دوم قرار می گیرد و نصف دیگرش روی جزء سوم می افتد و هکذا جزئی که در خط پایین است.

غیر از این، تحاذی امکان ندارد. وقتی تحاذی درست شد نصف جزء بر روی جزء دوم و جزء سوم قرار گرفته پس نتیجه می گیریم جزئی که روی خط بالا و خط پایین حرکت می کند تجزیه به نصف شد. خود جزء دوم و سوم هم تقسیم شدند چون نصف جزء دوم از خط بالایی به وسیله جزئی که بر روی آن خط حرکت می کرد اشغال شده نصف جزء سوم از خط بالایی به وسیله جزئی که بر روی آن خط حرکت کرد اشغال شد و نصف دیگر جزء دوم و جزء سوم خالی مانده است. پس هم جزئی که بر روی خط چهار جزئی حرکت می کند تقسیم شد هم جزء دوم و جزء سوم از خط بالا-یی تقسیم شد. درخط پایینی هم بحث به همین صورت است.

مصنف به این مباحث اشاره نمی کند بلکه احتمالاتی که باطل اند را مطرح می کند و همه را رد می کند. وقتی احتمالاتِ باطل، رد شد این احتمال صحیح باقی می ماند و از آن تجزیه جزء را نتیجه می گیرد.

مصنف می فرماید: یا در حالی که این دو جزءِ متحرك روی جزء ثانی قرار گرفتند تحاذی واقع می شود چون سرعت حرکت این دو جزء مساوی است و با یك سرعت مساوی بر روی خط بالایی و خط پایینی حرکت می کنند. جزئی که بر روی خط بالایی قرار داشت جزء اول از خط بالایی را رها می کند و به سمت جزء دوم از خط بالایی می رود آن جزئی که بر روی خط پایینی قرار داشت جزء اول از خط پایینی را رها می کند و به سمت جزء دوم از خط پایینی می رود آیا در این صورت تحاذی حاصل می شود؟ جواب داده می شود که تحاذی حاصل نمی شود چون جزء دوم خط بالایی با جزء سوم خط پایینی مرتبط است و جزء دوم خط پایینی با جزء سوم خط بالایی مرتبط است. الان هر دو جزء بر روی جزء دوم از خط بالایی و خط پایینی قرار دارند پس تحاذی واقع نمی شود. زیرا تحاذی بین جزء دوم از خط بالا و جزء سوم از خط پایین واقع می شود. یا بین جزء دوم از خط پایین و جز سوم از خط بالا واقع می شود در حالی که این دو جزء بر روی جزء دوم قرار گرفتند.

اما اگر هر دو جزء را بر روی جزء سوم از خط بالا و خط پایینی قرار بدهید باز هم تحاذی واقع نمی شود و از یکدیگر مفارقت دارند.

پس تحاذی نه در جزء دوم واقع می شود نه در جزء سوم واقع می شود بله می توان یک جزء را بر روی جزء دوم قرار داد ویک جزء را بر روی جزء سوم قرار داد در اینصورت لازم می آید که حرکت این دو جزء مساوی نباشد زیرا یک جزء به اندازه ۲ جز ازخط بالایی طی کرده و جزء دیگر به اندازه ۳ جز از خط پایینی طی کرده.

پس یا تحاذی حاصل نمی شود یا تساوی حرکت نیست اگر بخواهد هم تساوی حرکت و هم تحاذی حاصل شود باید این دو جزء بر نصفِ خط قرار بگیرند یعنی بین جزء دوم و جزء سوم قرار بگیرند.

توضیح عبارت

«فاذا فرضنا اربعه اجزاء لا تتجزا و اربعه اخری»

اگر ۴ جزء فرض شود که لا تتجزا هستند و ۴ جزء دیگر هم فرض شود.

«ورکّبنا من کل اربعه خطا»

از هر ۴ جزءِ یک خط، مرکّب کنیم «یعنی ۴ جزء را کنار هم قرار بدهید که یک خط درست شود و ۴ جزء دیگر هم کنار یکدیگر قرار بدهید و خط دیگر درست شود.

«و کان احد الخطین موضوعا بجنب الآخر»

دو خط که حاصل شد آنها را کنار یکدیگر قرار بدهید نه اینکه در امتداد هم قرار بگیرد. یعنی نوک این خط به نوک آن خط نچسبد بلکه این خط در پهلو و کنار خط دیگر قرار بگیرد.

ص: ۹۳۰

«کما فعلنا فی المربع الذی انشاناه من اجزاء لا تتجزا»

چنانچه این کار را انجام دادیم در مربعی که از اجزاء لا تتجزاء ایجادش کردیم که از ۱۶ جزء درست شده بود.

«و فرضنا علی طرف احدهما الطرف الذی علی الیمین جزءاً»

عبارت «الطرف الذی علی الیمین» را لحاظ نکنید و کلمه «جزءاً» را به قبل بچسبانید یعنی به اینصورت بخوانید «و فرضنا علی طرف احد هما جزا» یعنی بر طرف و ابتدای یکی از این دو خط جزئی قرار دادیم.

اما سوال می شود که بر کدام طرف ازاین خط آن جزء قرار داده می شود؟ مصنف می فرماید «الطرف الذی علی الیمین» یعنی آن طرفی که طرف راست است.

«و علی طرف الآخر الطرف الذی علی الیسار جزءاً»

این عبارت هم مثل عبارت قبلی ترجمه می شود. مراد از «الآخر»، «خط الاخر» است نه اینکه مراد، طرفِ دیگرِ خط اولی باشد.

ترجمه: بر طرف خط دیگر، آن طرفی که از ابتدای چپ شروع می شود جزئی قرار بده «یعنی بر طرف خط بالا ـ در سمت راستش جزئی قرار داده شد و بر طرف خط پایین در سمت چپش جزئی قرار داده شد.

«و حرکنا الجزئین حتی صار الجزء الذی علی احد الخطین و علی طرفه الایمن نافذا الی طرفه الآخر»

«نافذا» خبر «صار» است.

هر دو جزء را به حرکت انداختیم به این صورت که آن جزئی که روی خط بالایی در طرف راست آن بود نافذ و روان شد به سمت طرفِ دیگرِ همان خط. یعنی از طرف راستِ خط، به سمت چپِ خط برود نه اینکه از طرف راست خط به سمت راست ادامه دهد. همینطور جزئی که در سمت چپ خط پایین است را به سمت راست نافذ و روان کن نه اینکه از سمت چپ به سمت چپ برود به طوری که از روی خط پایین سقوط کند لذا این قید «نافذا الی طرفه الاخر» قید مهمی است.

ترجمه: دو جزء را حرکت دهیم به اینصورت که جزئی که بر خط بالا-یی و در طرف راستش است نافذ باشد به طرف دیگرِ همین خط بالایی.

«و الذی علی طرف الخط الآخر و علی طرفه الایسر نافذا الی طرفه الآخر»

آن جزئی که در ابتدای خط پایینی است و بر طرف چپ آن واقع شده به سمت طرف دیگر همین خطی که روی آن قرار گرفته برود.

نکته: عبارت «و فرضنا علی طرف احدهما...» عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» در صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ است. عبارت «و رکبنا من کل اربعه» در صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» است عبارت «و حرکنا الجزئین» در صفحه ۱۹۶ سطر ۲ عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» است عبارت «و توهمنا ان حرکتیهما» هم عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» است. همه این جملات عطف به شرط «اذا» است و جواب برای همه اینها با عبارت «فلا یخلو» می آید.

«و توهمنا ان حرکتیهما متساویتان فتحاذیا و تفارفا»

و اینطور فرض کردیم که حرکت این دو جزء که یکی از سمت راست خط بالا حرکت می کند و دیگری از سمت چپ خط پایین حرکت می کند حرکتشان در سرعت و بطو مساوی است و یکی تندتر و یکی کُندتر نمی رود.

«فتحاذیا و تفارقا» جواب برای «اذا فرضنا» نیست بلکه تفریع بر این ۵ عبارت است یعنی وقتی چنین فرضی کردیم نتیجه اش این می شود که این دو جزء بالاخره بر طبق آن قانونی که در ابتدای این استدلال گفته شد با یکدیگر تحاذی پیدا می کنند و از یکدیگر جدا می شوند.

ص: ۹۳۲

«فلا یخلو اما ان یکون تحاذیهما علی النصف او بعد النصف»

«فلا یخلو» جواب برای «فاذا فرضنا» در صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ است.

وقتی چنین وضعی اتفاق افتاد این سه صورت اتفاق می افتد «صورت چهارم که صورت حق و صحیح است را بیان می کند». مصنف ابتدا دو صورت را بیان می کند:

۱ ـ این دو جزء بر روی نصف قرار می گیرند و تحاذی می کنند «این صورت صحیح است» اما نصف در کجا است؟ این خط، ۴ جزء است نه ۵ جزء لذا نصف خط، بین جزء دوم و جزء سوم خواهد بود و نتیجه می دهد که جزء لا ـ یتجزی وجود ندارد.

۲ ـ این دو جزء در خارج از نصف تحاذی می کنند و این بر دو قسم می شود:

الف: یا قبل از نصف تحاذی می کنند.

ب: یا بعد از نصف تحاذی می کنند. «مصنف تعبیر به ـ بعد النصف ـ کرده شما می توانید تعبیر به ـ قبل النصف ـ هم بکنید»

«فان کان التحاذی انما یقع اذا کان هذا علی الثانی من الطرف الذی یحرک عنه»

«هذا» یعنی آن که از طرف راست مثلا راه افتاده و بر روی جزء دومِ مسافت قرار گرفته.

«ذلک» یعنی آن از طرف چپ مثلا راه افتاده و بر روی جزء دوم مسافت خودش قرار گرفته.

در اینصورت حرکتها مساوی اند چون هر دو جزء، به جزء دوم خط خودشان رسیدند ولی تحاذی صورت نگرفته است.

ص: ۹۳۳

ترجمه: اگر تحاذی واقع شود زمانی که آن که از طرف راست حرکت کرده بر جزء دوم از طرفی باشد که از آن طرف حرکت کرده یا حرکت داده شده «اگر یُحَرَّکُ خوانده شود به معنای حرکت داده شده است و اگر تَحَرَّک خوانده شود به معنای حرکت کرده است» یعنی این جزء، از طرفی که حرکت را شروع کرد جزء اول می باشد سپس به ثانیِ جزء اول رسید «یعنی به جزء دوم از همان طرف رسید»

«ذلک علی الثانی من الطرف الذی تحرک عنه»

«ذلک» یعنی جزء ثانی که بر روی خط پایین حرکت می کند.

ترجمه: یعنی جزء ثانی که بر روی خط پایین حرکت می کند بر جزء ثانی از مسافتش قرار گرفته.

«فبَعدُ لم یتحاذیا»

این عبارت، جواب برای «ان کان» است.

ترجمه: اگر تحاذی به این صورت که جزء متحرکِ در خط بالا-یی، بر جزء دوم از خط بالایی باشد و جزء متحرکِ در خط پایینی، بر جزء دوم از خط پایینی باشد این دو جزء هنوز با هم تحاذی نکردند «زیرا جزء ثانی از خط بالایی با جزء ثانی از خط پایینی محاذی نیست بلکه جزء ثانی ازخط بالایی با جزء ثالث از خط پایینی محاذی است»

«لان تحاذی الثانی من کل واحد منهما هو الثالث من الآخر»

ترجمه: تحاذی جزء دومِ از هر یک از این دو خط، جزء سوم خط دیگر است. تحاذی بین جزء دوم از خط بالایی و جزء سوم از خط پایینی اتفاق می افتد.

ص: ۹۳۴

«و ما یوضع علیه»

واو حـالیه است و «مـا» نـافیه است و ضـمیر «علیه» به این فرضـی که می کنیم بر می گردد آن فرض این است که ثـالث و ثـانی باشد.

ترجمه: در حـالی که هر یـک از این جزء هـا قرار نگرفتنـد بر این صـورتی و فرضـی که تصـویر می کنیم «یعنی به این صورت نیست که یکی بر جزء دوم باشد و یکی بر جزء سوم باشد زیرا فرض این است که هر دو جزء بر روی جزء دومی قرار گرفتند.

«فان تحاذیا بان یکون کل واحد منهما علی الثالث فهما فی حال التحاذی متفارقان»

از اینجـا وارد فرض دوم می شـود که هر کـدام از این دو جزء بر جزء سومِ خـط خودش قرار بگیرد یعنی جزء متحرک در خط بالاـیی بر روی جزء سوم از خـط بالاـیی قرار بگیرد و جزء متحرک در خـِط پـایینی بر روی جزء سوم از خط پایینی قرار بگیرد این دو جزء تحاذی کردند و سپس از تحاذی مفارقت حاصل شده و الان تحاذی نیست.

ترجمه: اگر این دو جزء تحـاذی کننـد به اینصـورت که هر یـک از این دو جزءِ متحرک بر روی جزء سوم خـط خودشـان قرار بگیرنـد لازم می آیـد در همان حالی که تحاذی می کننـد از یکـدیگر جـدا شوند. «اگر همین الان که متفارقند متحاذی فرض شوند لازمه اش این است که در حینی که متحاذی اند متفارق باشند و این، جمع بین متقابلین است که صحیح نیست»

ص: ۹۳۵

«و ان تحاذیا و احدهما علی الثانی من خطه و الآخر علی الثالث من خطه فلیست حرکتا هما علی السواء»

فرض سوم این است که یک جزء بر روی جزء دوم باشد و یک جزء بر روی جزء سوم باشد در اینصورت تحاذی واقع می شود ولی لازمه اش این است که حرکتِ این دو جزء مساوی نباشد و یکی توانسته باشد بر جزء دوم وارد شود و یکی سریعتر رفته باشد و بر جزء سوم وارد شود. در حالی که فرض کرده بودیم حرکت هر دو مساوی باشد.

ترجمه: اگر این دو جزء متحرک با یکدیگر تحاذی کنند در حالی که یکی بر جزء دوم از خط خودش است و دیگری بر جزء سوم ازخط خودش است در اینصورت لازم می آید که حرکت این دو جزء به طور مساوی نباشد در حالی که فرض کردیم مساوی باشد.

خلاصه:

فرض اول: تحاذی حاصل نیست و این در صورتی بود که هر دو جزء بر روی جزء دوم خودشان باشد.

فرض دوم: تحاذی رد شده بود و بعد از تحاذی بود و دو جزء بر روی جزء سوم خودشان باشند.

فرض سوم: تحاذی حاصل شد ولی یکی بر جزء دوم خط خودش واقع شده و دیگری بر جزء سوم خط خودش واقع شده.

حکم فرض اول: باطل است چون تحاذی حاصل نشده.

حکم فرض دوم: باطل است چون در حالی که مفارقت است تحاذی را ادعا می کنید.

ص: ۹۳۶

حکم فرض سوم: باطل است چون اگر چه تحاذی است ولی سرعتها یکسان نیست.

وقتی هر سه فرض باطل است باید گفت تحاذی قبل از نصف یا بعد از نصف ممکن نیست. و باید در نصف، تحاذی واقع شود در اینصورت جزء متحرک، بین جزء دوم و جزء سوم از خط خودش ایستاده است. لازمه اش این است که هم جزء متحرک بالایی تقسیم شود هم جزء دوم و جزء سوم که در زیر این جزء متحرک قرار گرفتند تقسیم شوند. لازمه اش این است که در هر خطی هم جزء متحرک تقسیم شود هم مسافت تقسیم شود. در اینصورت جزء لایتجزی، تجزیه شود و حرف ما اثبات شود.

دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«مما یلزمهم لزوما یظهر لکل ذی عقل»(۱)

در این جلسه دلیل هفتم بر علیه متکلمین که قائل به جزء لایتجزی شدند مطرح می شود در این دلیل هفتم ابتدا مقدمه ای ذکر می کند که مورد توافق همه حتی خصم «یعنی متکلمین» هم هست سپس با توجه به این مقدمه وارد دلیل می شود.

مقدمه: اگر دو شی مقابل و روبروی یکدیگر باشند و هر دو حرکت کنند و مانعی بر سر راه آنها نباشد این دو شی اینقدر حرکت خود را ادامه می دهند تا به یکدیگر برخورد کنند وقتی که برخورد می کنند مانع یکدیگر می شوند «یعنی مانع، از ذات خود این دو است و مانع خارجی وجود ندارد» و می ایستند و اگر فشار شدید باشد همدیگر را دفع می کنند و حرکت را ادامه می دهند اما اگر فشار شدید نباشد در همان جایی که ملاقات کردند می ایستند این یک امر بدیهی است.

۱- (۱) لشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۶،س۸، ط ذوی القربی.

بیان دلیل هفتم: فرض کن سه جزء را در یک صف، ردیف کردید و کنار هم قرار دادید و با یکدیگر تماس دادید. سپس دو جزء دیگر بیاورید در دو طرف این سه جزء قرار دهید در اینصورت ۵ جزء پیدا می شود این دو جزئی که در طرف قرار گرفتند را مقداری به سمت بالا بیاورید به طوری که بتوانند روی این سه جزء قرار بگیرند و روبروی هم باشند سپس این دو جزء را حرکت دهید وقتی حرکت می کنند در یک جایی به همدیگر برخورد می کنند سوال این است که در کجا به یکدیگر برخورد می کنند؟ هر کدام از این دو جزئی که به سمت بالا آمدند یک جزء به سمت همدیگر حرکت می کنند و در جزء وسط قرار می گیرند. سوال این است که آیا این دو جزء در وسط قرار می گیرند یا نمی گیرند؟ اگر در وسط قرار بگیرند لازمه اش این است که تداخل کنند و با جزء دومی از آن سه جزء تماس پیدا کنند اگر تداخل، اجازه داده شود مشکلی نیست اما اگر تداخل را اجازه ندهید چه وضعی باید اتفاق بیفتد؟ آنچه که اتفاق می افتد این است که این دو جزء متحرک در نقطه وسط با یکدیگر تلاقی کردند. تلاقی کردن به معنای این است که جزء وسط از آن سه جزء که در زیر قرار گرفته به دو نصف

تقسیم می شود و نصف آن با جزء متحرکِ سمت راست تماس دارد و اشغال کرده و نصف دیگر آن با جزء متحرکِ سمت چپ تماس دارد و اشغال کرده.

ص: ۹۳۸

از طرفی دیگر جزء متحرک سمت راست، نصف خودش را بر روی جزء دوم انداخته ولی نصف دیگر جزء متحرکِ سمت راست، بر روی جزء اول است. و جزء متحرک سمت چپ، نصف خودش را بر روی جزء دوم انداخته ولی نصف دیگر جزء متحرکِ سمت چپ بر روی جزء سوم است. قهراً جزء وسط تقسیم شد زیرا بخشی از آن به توسط جزء متحرکِ سمت راست اشغال شده و بخشی از آن به توسط جزء متحرک سمت چپ اشغال شده از طرفی دیگر آن دو جزء که متحرک بودند هم تقسیم شدند چون بخشی از خودشان را بر روی جزء دوم انداختند بخشی را بر روی جزء اول یا سوم انداختند. همینطور جزء اول و جزء سوم از سه جزئی که در زیر قرار گرفتند هم تقسیم شدند زیرا بخشی از آنها به واسطه جزء متحرک سمت راست و جزء متحرک سمت چپ اشغال شده. نتیجه گرفته می شود که همه این ۵ جزء تقسیم شدند.

نتیجه: به متکلمین گفته می شود که یا باید قائل به تداخل شوید یا قائل به تقسیم جزء بشوید و چون تداخل باطل است متعین می شود که قائل به تقسیم جزء بشوید و جزءِ لا یتجزایی که فرض کردید یتجزی شد.

توضیح عبارت

«و مما یلزمهم لزوما یظهر لکل ذی عقل»

«ما نعلمه« مبتدی موخر است و «مما یلزمهم» خبر مقدم است.

از چیزهایی که لازم می آید متکلمین را یک نوع لزومی که برای هر صاحب عقلی روشن است. «همه حکم می کنند که چنین چیزی لازم خواهد آمد».

ص: ۹۳۹

«ما نعلمه»: یعنی آنچه که ما می دانیم و یقین و علم داریم و شک نداریم.

ترجمه: آن چه که ما می دانیم از چیزهایی است که متکلمین را ملزم می کند «اگر یُلزِمهم خوانده شود به معنای ـ ملزم می کند ـ می آید و اگر یَلزَمُهم خوانده شود به معنای ـ لازم قولشان می باشد ـ می آید».

«انه اذا تقابل شیئان»

این عبارت، تفسیر و بدل و عطف بیان برای «ما نعلمه» است. جواب «اذا» در خط بعدی «فلهما ان یتحرکا» است.

«تقابل»: وقتی دو شی روبروی یکدیگر قرار می گیرند. تقابل در اینجا معنای لغوی آن مراد است نه معنای اصطلاحی منطقی. بلکه مراد از تقابل، روبرو بودن دو شیء است.

ترجمه: وقتی دو شیء با هم مقابل شوند و روبروی هم قرار بگیرند.

«لکل واحد منهما ان یتحرک الی الآخر حتی یلقاه»

این عبارت را ممکن است کسی جواب «اذا» قرار دهد ولی چون با فاء نیامده ما آن را صفت لحاظ می کنیم. عبارت «و لا مانع له» را هم صفت بعد از صفت می گیریم.

ترجمه: دو شیئی که مقابل و روبروی هم هستند و این صفت دارند که هر یک می توانند به سمت دیگری حرکت کنند تا با دیگری برخورد کنند نه اینکه یک ساکن و یکی متحرک باشد بلکه هر دو می توانند متحرک شوند. البته فرض اینکه یک ساکن و یکی متحرک باشد اشکالی ندارد ولی برای ما سودی ندارد آنچه که برای ما مفید است این است که هر دو حرکت کنند.

ص: ۹۴۰

«و لا مانع له البته عن لقاء الثانی خارجا»

ضمیر «له» به «کل واحد» بر می گردد.

از بیانی که کردیم روشن شد که «خارجا» قید «مانع» است. یعنی فرض می کنیم مانع خارجی نیست و این دو این صفت دارند که مانعی برای هر یک از این دو نیست «اینطور نیست که در بین راه مانع وجود داشته باشد و یکی را متوقف کند و نگذارد به دیگری برخورد کند. هر دو بدون مانع خارجی حرکت می کنند. مانع، مانع داخلی است یعنی اگر به هم برخورد کنند همدیگر را منع می کنند یعنی ذاتشان مانع یکدیگر می شوند ولی بیرون از ذات چیزی مانع نشده زیرا اینها می توانند حرکت کنند و به همدیگر برخورد کنند.

«خارجا»: اگر قید «لقاء» هم گرفته شود اشکال ندارد ولی فایده ندارد باید قید «مانع» گرفته شود یعنی اینطور گفته شود که مانع خارجی ندارند چون اگر مانع خارجی داشتند به یکدیگر برخورد نمی کردند مانع باعث می شد یکی متوقف شود و دیگری می آمد و به مانع برخورد می کرد و به آن دیگری برخورد نمی کرد در اینصورت نمی توانستیم استدلال کنیم. الان فرض این است که بین این دو که به سمت یکدیگر حرکت می کنند در خارج، مانعی نباشد تا برخوردشان اتفاق بیفتد و وقتی برخورد کردند تمانع حاصل می شود نه مانع. یعنی هر کدام دیگری را منع از حرکت می کنند و هر دو متوقف می شوند.

ص: ۹۴۱

«فلهما ان یتحرکا معا حتی یلتقیا»

این عبارت جواب برای «اذا» است.

هر دو می توانند با هم حرکت کنند تا اینکه ملاقات کنند.

«فاذا التقیا امکن ان یتمانعا».

اگر ملاقات کردند ممکن است همدیگر را تمانع کنند. چرا تعبیر به «امکن» کرد به خاطر این است که ممکن است گاهی فشارشان خیلی زیاد باشد و همدیگر را کنار بزنند و حرکت خودشان را ادامه بدهند. اما اگر فشارِ شدید نیاورند وقتی برخورد می کنند می ایستند.

«و قبل ذلک لا تمانع بینهما»

قبل از برخورد و التقاء، تمانعی بین آنها نیست چون اینگونه فرض کرده بودیم که مانع خارجی وجود ندارد لذا تمانع و مانعی وجود ندارد و این دو می توانند حرکت کنند و حرکت خودشان را ادامه دهند و به یکدیگر برخورد کنند. تا اینجا مصنف مطلب را به صورت کلی گفت و کاری به متحرک ندارد که چه چیز باشد.

«و هذا شی بین بنفسه»

این مطلبی که بیان شد بین بنفسه است یعنی احتیاج به استدلال ندارد و لازم نیست با دلیل، بیّن شود.

«فاذا توهمنا ثلاثه اجزاء علی صف»

«توهمنا» به معنای «تصورنا» است زیرا این مطلب، مطلب جزئی است و با واهمه باید تصور شود اگر امر کلی بود تعبیر به «تعقلنا» می کرد و ما به معنای فرض کردن می گیریم که این فرض به توسط واهمه انجام بگیرد نه عاقله.

از اینجا مصنف شروع به استدلال بر علیه متکلمین می کند.

اگر سه جزء لا یتجزی را بر یک صف فرض کردیم و هر سه را ردیف هم قرار دادیم.

«و علی الطرفین جزء ان»

در دو طرف این صف واحد که مرکب از سه جزء می باشد دو جزء نهادیم یکی در طرف راست آن و یکی در طرف چپ آن قرار دادیم در اینصورت ۵ جزء حاصل شد.

«لکل واحد منهما ان یتحرک حتی یلقی الاخر و لا مانع»

این عبارت را جواب برای «اذا» قرار نمی دهیم بلکه صفت قرار می دهیم یعنی «لکل واحد ... الاخر» صفت اول است و «لا مانع» صفت دوم است می توان واو در «و لا مانع» را حالیه هم گرفت. در وقتی که مصنف مطلب را به صورت کلی بیان می کرد هم این دو صفت را آورد که در سطر ۸ آمده بود.

دو جزئی در دو طرف این صف قرار دادیم این صفت دارند که برای هر یک از آن دو این است که به سمت دیگری حرکت کنند تا با دیگری ملاقات کنند در حالی که مانع خارجی هم وجود ندارند و این دو جزء تا برخورد کردند می توانند حرکت خودشان را ادامه دهند.

«فان لهما جمیعا ان یتحرکا الی ان یلتقیا بعد ما لیسا ملتقین»

این عبارت، جواب برای «اذا» است.

این دو جزء می توانند با هم حرکت کنند تا به همدیگر برخورد کنند بعد از اینکه ملتقی نبودند چون یکی از سمت راست آن سه جزء حرکت می کند و یکی از سمت چپ آن سه جزء حرکت می کند مسلما بین این دو جزء، سه جزء لایتجزی فاصله شده در نتیجه این دو جزء، متلاقی نیستند پس بعد از اینکه متلاقی نبودند و برخورد نداشتند حرکت می کنند تا ملاقات کنند.

ص: ۹۴۳

«فلا يخلوا التقاوهما اما ان يكون و كل واحد منهما مستقر على كمال الوسط»

«ان يكون» تامه است يعنى «اما ان يتحقق» و ضـمير آن به «التقاء» بر مى گردد. اگر كسى بخواهد «فلا يخلو» را جواب «اذا» قرار بدهد و «فان لهما جميعا» را تفريع قرار بدهد اشكال ندارد.

اين دو جزء به يكى از دو نحوه تلاقى مى كنند:

۱ ـ يا در وسط تلاقى مى كنند كه در اينصورت باعث تداخل مى شود.

۲ ـ يا در وسط تلاقى نمى كنند كه در اينصورت باعث تجزيه شدن آنها مى شود.

ترجمه: يا اين التقـاء تحقق پيـدا مى كنـد در حـالى كه هر يـك از اين دو جزءِ متحرك قرار گرفته بر كمـال وسط «درست در نقطه وسط قرار گرفته يعنى هر دو بر جزء وسط قرار گرفتند نه اينكه بخشـى از اين جزء بر روى جزء دوم باشد و بخشـى از آن يكى بر روى جزء دوم باشـد» «مراد از كمال الوسط يعنى هر دو در وسط قرار بگيرند به طورى كه به هيچ نحوه از وسط خارج نباشند».

«و قد انتقل اليه بكماله»

ضمير «انتقل» و «بكماله» به «كل واحد از اين دو متحرك» بر مى گردد و ضمير «اليه» به «وسط» بر مى گردد.

مصـنف با اين عبارت مطلب را تأكيد مى كند و مى گويد هر يك از اين دو متحرك، به كماله وارد جزء وسط شدند نه اينكه بخشـى از آن دو جزء متحرك در جزء وسـط باشـد و بخشـى از آن دو جزء متحرك در جزء سـوم و جزء اول قرار بگيرد بلكه همه ى جزء متحرك بر جزء وسط قرار گرفته باشد.

ص: ۹۴۴

«فیکونان متداخلین»

اگر این فرض اتفاق بیفتد این دو جزء متحرک باید تداخل کنند تا این فرض که گفتیم اتفاق بیفتد.

«او کل واحد قطع شیئا الی ان التقیا»

این عبارت عِدل برای «اما ان یکون» است.

فرض دوم این است که هر یک از این دو جزء متحرک، شیئی را قطع کرده تا ملاقات کنند و تداخل نکنند. «مصنف تعبیر به این نمی کند که جزئی را طی کرده باشد بلکه تعبیر می کند که شیئی را طی کرده زیرا بنابر فرض دوم جزء را طی نکرده زیرا جزء متحرک که در سمت راست این سه جزء قرار گرفته بخشی از جزء اول را طی کرده و جزء متحرک که در سمت چپ این سه جزء قرار گرفته بخشی از جزء سوم را طی کرده پس یک جزء را طی نکرده بلکه شیئی و بخشی از یک جزء را طی کرده است لذا مصنف تعبیر به جزء نکرده اما در فرض قبلی که تداخل اتفاق می افتاد هر کدام از این دو جزءِ متحرک، یک جزء را طی کرده بودند سپس به جزء وسط می رسیدند و تداخل می کردند.

«فان کان کذلک فقد انقسم الجزء و الوسط»

نسخه صحیح «الجزء الوسط» بدون واو است.

اگر به این صورت دوم باشد جزء وسط از آن سه جزء قسمت شده.

«و الجزءان الطرفان»

یعنی آن دو جزئی که در طرف این سه جزء قرار گرفتند «که مراد جزء اول و جزء دوم می باشد» هم تقسیم شدند.

ص: ۹۴۵

«و الجزءان المتحركان»

مراد، دو جزء متحرك است كه قسمت مى شوند.

صفحه ۱۹۶ سطر ۱۴ قوله «و العجب»

جواب متكلمين از دليل هفتم: متكلمين از دليل هفتم جواب دادند مصنف جواب را بيان مى كند و رد مى كند.

جواب متكلمين: چون انقسام ممنوع است و حركت اين دو جزء مستلزم اين امر ممنوع است پس بايد اصلا حركت اين دو جزء اتفاق نيفتد «ما ابتدا مقدمه اى بيان كرديم و التزام از متكلمين گرفتيم كه آن دو جزءِ متحرك مى توانند حركت كنند سپس وارد بحث شديم حال متكلمين بدون توجه به آن التزام مى خواهند جواب بدهند». آن چه كه منشا تقسيم شدنِ جزء مى شود حركت هر دو جزء است اما اگر يكى ساكن و يكى متحرك باشد اين امرِ ممنوع «تقسيم شدن جزء» اتفاق نمى افتد لذا مى توان گفت كه هر دو جزء متوقفند مى توان گفت كه يكى متوقف است. ولى چون جهتى وجود ندارد كه هر دو را متوقف كنيم و براى فرار از اين امر ممنوع توقف يك جزء را كافى مى دانيم مى گوييم يكى ساكن است و يكى حركت مى كند تا ملاقات حاصل شود.

در اينصورت جزء سمت راست كه بعد از جزء اول قرار گرفته بود از جزء اول حركت مى كند و روى جزء سوم قرار مى گيرد و با جزء سمت چپ كه همان جزء پنجم بود و در انتهاى اين سه جزء قرار گرفته بود ملاقات مى كند در اينصورت نه تداخل اتفاق مى افتد نه تجزيه جزء لا يتجزى اتفاق مى افتد. بلكه فقط يكى متحرك است و يكى ساكن است. آن كه ساكن است به خاطر لزوم اين محذور نمى تواند حركت كند.

ص: ۹۴۶

جواب مصنف از دفاع متکلمین: متکلمین اینطور گفتند که یکی از این دو جزء ساکن باشد و دیگری متحرک باشد.

حکم: این فرض ترجیح بلا مرجح است زیرا جزء سمت راست را متحرک قرار دادید و جزء سمت چپ را ساکن قرار دادید. چه اشکالی دارد که بر عکس شود. چرا جزء سمت چپ را ساکن قرار دادید آیا خودش ساکن است یا شما آن را نگه داشتید. اگر شما نگه داشتید به شما می گوییم آن جزء را رها کنید تا حرکت کند و اگر حرکت کرد همان مباحثی پیش می آید که گفته شد. اگر این جز ساکن به طبیعت خودش رها شود هر دو جزء حرکت می کنند و اینطور نیست که یکی حرکت کند و یکی حرکت نکند.

مصنف می فرماید باید یکی از این سه فرض اتفاق بیفتد.

فرض اول: جزء سمت راست مثلا حرکت کند و جزء سمت چپ تصمیم می گیرد حرکت کند، جزء سمت راست متوجه می شود که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند لذا می ایستد زیرا جزء سمت راست می گوید اگر جزء سمت چپ حرکت کند لازمه اش این است که محذور بدنبال داشته باشد لذا جزء سمت راست به خودش می گوید من می ایستم تا محذور لازم نیاید. یعنی جزء سمت راست یک جزء را طی کرد و وقتی خواست وارد جزء دوم شود متوجه شد جزء سمت چپ هم می خواهد حرکت کند و جزء سمت چپ هم یک جزء حرکت می کند و جزء سمت چپ می تواند جزء دوم را طی کند و می تواند به جزء سمت راست تعارف کند که تو به جزء دوم وارد شو در اینصورت این دو جزء متحرک با یکدیگر تماس پیدا می کنند در حالی که هر کدام روی یک جزء کامل قرار گرفتند و جزئی تقسیم نمی شود.

ص: ۹۴۷

حکم: مصنف این فرض را باطل می کند و خیلی عجیب است که مصنف این فرض را باطل می کند، به نظر می رسد که جواب این فرض نیاز به تبیین ندارد زیرا این فرض را باید با خنده باطل کرد ولی مصنف این فرض را با کلام باطل می کند. زیرا لازم می آید این دو جزء، شعور پیدا کنند آن هم شعوری که از شعور انسان بیشتر است زیرا جزء سمت راست از همّتِ جزء سمت چپ خبر پیدا می کند که می خواهد حرکت کند لذا ساکن می شود.

فرض دوم: جزء سمت راست حرکت را شروع کرد و متوجه نشد که جزء سمت چپ چه قصدی دارد در اینصورت از طرفِ جزء سمت چپ چیزی به جزء سمت راست ارسال می شود و آن جزء سمت راست را متوقف می کند یعنی یک مانعی و سببی باعث توقف جزء سمت راست می شود.

فرض سوم: ملاقات جزء سمت چپ باعث می شود جزء سمت راست متوقف شود به این صورت که جزء سمت راست سریع حرکت می کند تا به جزء دوم می رسد و جزء سمت چپ دیرتر حرکت می کند در اینصورت که جزء سمت چپ بر روی جزء سوم قرار گرفته و جزء سمت راست بر روی جزء دوم قرار گرفته ملاقات می کنند و ادامه حرکت ممکن نمی شود.

حکم: حکم فرض دوم و فرض سوم در جلسه بعد بیان می شود.

توضیح عبارت:

«و العجب من قولهم علی هذا»

ص: ۹۴۸

«علی» به معنای «بر علیه» است و «هذا» به معنای استدلال هفتم است.

ترجمه: عجب از گفتاری است که متکلمین بر دلیل هفتم دارند یعنی دلیل هفتم را رد کردند.

«ان هذا یستحیل فیه ان یتحرکا معا لاستحاله الانقسام»

«هذا» یعنی فرضی که شما کردید. ضمیر «فیه» به همین فرض بر می گردد.

محال است که این دو جزء با هم حرکت کنند زیرا حرکتشان مستلزم انقسام است و انقسام، محال است پس حرکتشان مستلزم محال است لذا با هم حرکت نمی کنند.

«کان احدهم اذا تحرک و الاخر ساکن نفدت حرکتُه»

نسخه صحیح «احدهما» است. ضمیر «حرکته» به «احدهما» بر می گردد.

ترجمه: گویا یکی از این دو «مثلاـ جزء سمت راست وقتی حرکت کرد در حالی که دیگری «جزء سمت چپ» ساکن است حرکت آن احدهما «یعنی جزء سمت راست» تمام می شود و ساکن می گردد.

«فان کان الآخر یرید ان یتحرک یشعر بذلک فیقف»

در هر دو نسخه خطی «و ان کان» آمده که هر دو صحیح است. ضمیر «یشعر» به «احدهما» بر می گردد چگونه اتفاق می افتد آن که حرکت را شروع کرده حرکتش ساکن می شود؟ به یکی از آن سه فرضی است که بیان شد.

فرض اول این است که جزء سمت راست حرکت می کند و جزء سمت چپ ساکن است حال اگر جزء سمت چپ اراده حرکت می کند آن جزء سمت راست متوجه می شود که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند لذا می ایستد.

«او یقفه سبب وارد من الآخر الیه یقسره»

«الیه» متعلق به «وارد» است و ضمیر آن به احدهما «جز سمت راست» بر می گردد ضمیر «یقسره» به احدهما بر می گردد.

فرض دوم این است که یکی از این دو حرکت کرد و متحرک را «که همان جزء سمت راست است» می ایستاند و متوقف می کند سببی که از دیگری «جزء سمت چپ» به سمت آن متحرک «جزء سمت راست» وارد شده و آن متحرک را ساکن می کند.

«و یقسره»: این سبب، آن متحرک واحدهما را وادار به توقف می کند.

«او یقفه بملاقاه الآخر له»

نسخه صحیح «ملاقاه» است که بهتر می باشد.

فرض سوم این است که آن احدهما «جزء سمت راست» را متوقف می کند ملاقات جزء دیگری «جزء سمت چپ» با آن.

«و لیس سبق الآخر الی الملاقاه»

اشاره به ترجیح بلا مرجح می کند و مصنف از اینجا شروع به رد کلام متکلمین می کند.

ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و لیس سبق الآخر الی الملاقاه اولی من سبق هذا»(۱)

دلیل هفتم بر علیه متکلمین را خواندیم و ثابت کردیم که جزء لایتجزی نداریم بلکه جزئی را که شما لایتجزی قرار می دهید در واقع یتجزی است.

ص: ۹۵۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۶،س۱۶، ط ذوی القربی.

خلاصه دلیل هفتم: سه جزء را ردیف کنید و دو جزء در دو طرف این سه جزء قرار دهید که آن دو جزء، جزء چهارم و پنجم می شوند سپس آن دو جزء را بالا بیاورید و روبروی هم قرار دهید و به سمت یکدیگر حرکت دهید این دو جزء با سرعت

مساوی حرکت می کنند یکی از دو حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: یا در وسط ملاقات می کنند به طوری که کاملا در وسط باشند.

حکم: در اینصورت تداخل اتفاق می افتد و تداخل محال است.

حالت دوم: یا قسمتی را که طی کردند با هم ملاقات می کنند بدون اینکه به وسط برسند.

حکم: در این صورت لازم می آید هر ۵ جزء قسمت شوند.

دفاع متکلمین از دلیل هفتم: چون حرکت هر دو جزء باعث تجزیه جزء لایتجزی می شود و تجزیه جزء لایتجزی محال است پس حرکت دو جزء محال است. از استحاله تجزیه که مدّعی هستند، استحاله حرکت دو جزء را نتیجه گرفتند. ما از امکان حرکت دو جزء، استحاله عدم تجزیه را نتیجه گرفتیم.

جواب مصنف از دفاع متکلمین: اگر این امری که شما گفتید بخواهد اتفاق بیفتد به یکی از سه نحو است.

فرض اول: یا یکی از این جزء ها حرکت را شروع می کند و جزء دیگر تصمیم می گیرد حرکت کند و این متحرک می فهمد که آن جزء دارد حرکت می کند لذا می ایستد تا آن جزء حرکتش را شروع کند لذا این جزء متحرکی که سمت راست بوده حرکت خودش را شروع کرده جزء اول از آن سه جزء که در ردیف هم قرار گرفتند را طی کرده و متوجه شده که جزء سمت چپ هم می خواهد حرکت کند همان جا ایستاده تا جزء سمت چپ هم حرکت کند و جزء سوم را طی کرده و فرصت پیدا کرده که جزء دوم را هم طی کند در هر صورت بعد از اینکه یکی از این دو جزء متحرک، یک جزء کاملی که در زیرش قرار دارد را طی می کند متوقف می شود و بین دَرزِ دو جزء قرار نمی گیرد که باعث تقسیم اجزاء شود.

ص: ۹۵۱

فرض دوم: جزء اول که حرکت می کند جزء دوم چیزی را می فرستد تا جزء اول را ساکن کند بعداً خودش شروع به حرکت می کند یعنی به قول مصنف، حابس می فرستد تا حرکت را حبس کند.

فرض سوم: این دو جزء ملاقات کنند به اینصورت که یکی حرکت کند و دیگری با ملاقاتی که دارد آن را از حرکت بازدارد.

جزءِ متحرکِ اول که سمت راست بوده شروع به حرکت می کند و جزء اول را طی می کند، جزء دوم را هم طی می کند. جزءِ متحرکِ دوم که سمت چپ بوده شروع به حرکت می کند و به جلو می آید و ملاقات می کند با جزء متحرک اولی که حرکت کرده بود و آن را بر روی جزء دومی که از اجزاء مسافت بود نگه می دارد «مراد از مسافت همان سه جزئی است که در زیر این دو جزء متحرک قرار گرفتند» متحرکِ سمت راست جزء اول مسافت را طی کرده مثلاً جزء دوم را هم طی کرده حال جزء دوم متحرک شروع به حرکت می کند و قبل از اینکه جزء اولِ متحرک به دَرز برسد با آن ملاقات می کند و جلوی آن را می گیرد. الان جزء اول متحرک که سمت راست است روی جزء دوم مسافت قرار گرفته و جزء دوم متحرک که سمت چپ است روی جزء سوم مسافت قرار گرفته و ملاقات صورت گرفته و هیچکدام جلو نمی روند در اینصورت هیچکدام از این دو جزء بر روی درز قرار نگرفتند لذا انقسام واقع نمی شود.

ص: ۹۵۲

در این فرض سوم، آنچه مانع شد ملاقات بود.

مصنف ابتدا رد مشترکی بر هر سه فرض می کند بعداً شروع به اشکال مختص بر فرض اول و فرض دوم می کند اما بر فرض سوم چیزی نمی گوید بلکه به همان رد مشترک قناعت می کند. اگرچه بهتر این است که آن رد مشترک را رد بر فرض سوم قرار داد به دو دلیل:

۱ ـ کلمه ملاقاه در فرض سوم و در این رد بکار رفته

۲ ـ مصنف رد دیگری بر فرض سوم نمی کند.

رد مشترک سه فرض: طبق هر سه فرض ترجیح بلا مرجیح لازم می آید.

اما طبق فرض اول: شما می گویید یک جزء شروع به حرکت می کند و جزء دیگر ساکن است سپس می گویید این جزء که دارد حرکت می کند متوجه می شود جزء دیگر دارد حرکت می کند این جزء متحرک، توقف می کند تا آن جزء دیگر حرکتش را شروع کند. این همان فرض اول بود.

ما می گوییم همانطور که جزء اولی به سمت جزء دومی حرکت کرد و این وضع اتفاق افتاد دومی هم می تواند به سمت اولی حرکت کند و همین وضع اتفاق بیفتد چرا می گویید این جزء حرکت کرد و متوجه حرکت جزء دیگری شد و ساکن گردید چرا برعکس نمی گویید. در هر صورت ترجیح بلا مرجح مرتکب می شود.

اما طبق فرض دوم: گفتید متحرک اولی، چیزی به متحرک دومی ارسال می کند و او را منع از حرکت می کند ما می گوییم آن دومی به اولی ارسال می کند و او را منع از حرکت می کند.

ص: ۹۵۳

اما طبق فرض سوم: گفتید جزء متحرک، حرکت می کند تا با دیگری ملاقات کند ما می گوییم چه اشکالی دارد که برعکس باشد و دیگری حرکت کند و با آن ملاقات کند. یعنی جزء سمت راست سبقت به حرکت گرفت و جزء سمت چپ سبقت به ملاقات گرفت. مصنف می گوید هیچکدام اُولی به ملاقات از دیگری نیستند همانطور که جزء سمت چپ می رود تا ملاقات کند جزء سمت راست هم می رود تا ملاقات کند و ملاقات باعث حبس و توقف حرکت می شود. ما می توانیم بگوییم این که شما گفتید به سمت ملاقات می رود اُولی به این نیست که سبقت به ملاقات بگیرد بلکه دیگری هم می تواند سبقت به ملاقات بگیرد در اینصورت قهراً هر دو متوقف می شوند یعنی هر دو شروع به سمت ملاقات کردن می کنند فرض هم این است که سرعت هر دو یکسان است. سوال این است که برخورد اینها در کجا واقع می شود؟ برخورد آنها در وسط است و در نتیجه جزء ها تجزیه می شوند.

این فرض سومی که برای متکلمین شد هیچکدام از این دو جزء را با شعور قرار نمی داد لذا بدون شعور حرکت خودشان را شروع می کنند. وقتی که بدون شعور حرکت خودشان را شروع کردند بر سر جزء نمی ایستند بلکه تا وقتی ملاقات نکردند ادامه حرکت می دهند و وقتی ملاقات حاصل می شود توقف می کنند. و با توجه به اینکه هیچ کدام اُولی به سبقت نیست هر دو با هم شروع به حرکت می کنند و با توجه به اینکه حرکتشان مساوی است هر دو به یک اندازه مسافت را طی می کنند در اینصورت بر نصف با یکدیگر ملاقات می کنند که لازمه اش تجزیه جزء لایتجزی است. پس نمی توان گفت هیچکدام از این دو جزء، سبقت به ملاقات یا حرکت گرفت چون ترجیح بلا مرجح است.

ص: ۹۵۴

توضیح عبارت

«و لیس سبق الآخر الی الملاقاه اولی من سبق هذا»

«هذا» اشاره به «احدهما» در «کان احدهما» در سطر ۱۴ دارد.

مصنف در فرض سوم اینطور فرمود که احدهما حرکت می کند و دیگری به سمت ملاقات می رود تا با ملاقاه، حرکتِ احدهما را متوقف کند حال در جواب می گوید اینکه گفته شد دیگری در ملاقات، سبقت می گیرد ترجیح بلا مرجح است زیرا هر دو می توانند به سمت ملاقات بروند و اگر به سمت ملاقات بروند یا قبل از ملاقات باید توقف کنند «در این صورت اصلا حرکتی صورت نگرفته» یا حین الملاقاه توقف می کنند «در اینصورت بر روی درز توقف می کنند».

ترجمه: سبقت گرفتن دومی به سمت ملاقات، اُولی از سبقت گرفتن اَوَّلی نیست «یعنی هر دو می توانند به سمت ملاقات بروند».

صفحه ۱۹۶ سطر ۱۶ قوله «و لیس یخفی»

رد فرض اول: فرض اول این بود که یکی حرکت می کند در حین حرکت متوجه می شود دیگری هم می خواهد حرکت کند. تا متوجه می شود که دیگری می خواهد حرکت کند دست از حرکت خودش بر می دارد و متوقف می شود در نتیجه آن دومی حرکت می کند و هر دو حرکت خودشان را بر روی جزء تمام می کنند نه بر روی درز.

رد این فرض به این صورت است که شما باید حابسی از حرکت درست کنید و الا اگر یک جزء را به حرکت وادارید نمی توانید جلوی آن را بگیرید مگر اینکه حابسی بیاید تا جلوی حرکت او را بگیرد. حابس عبارت از التفات به قصد آن جزء دیگر نیست تا بگویید این متحرک التفات پیدا کرده که جزء دیگر قصد حرکت دارد لذا از حرکت ایستاده است. پس حابسِ متحرکِ سمت راست از حرکت، التفاتش به قصدِ متحرکِ سمت چپ نیست. حابسِ آن باید ملاقات باشد و هنوز ملاقات صورت نگرفته است چطور می گویید جزءِ متحرک اَولی می ایستد در حالی که هنوز ملاقاتی با متحرک دومی انجام نشده است؟

توضیح عبارت

«و لیس یخفی علی العاقل»

یکی از نسخ خطی «علی المتامل» آمده است. ولی ظاهراً «العاقل» بهتر از «المتامل» است چون مساله ای نیست که احتیاج به تامل داشته باشد همین اندازه که اگر شخصی عقل داشته باشد می فهمد که آن جزء، شعور ندارد این احتیاج به تامل ندارد. لذا نسخه «العاقل» بهتر است چون مصنف می خواهد بگوید اگر کسی عقل داشته باشد این مطلب را نمی گوید نه اینکه بگوید اگر کسی تامل کند می فهمد، بلکه به یک انسان کم عقل اگر گفته شود متوجه می شود این جزء، شعور ندارد.

«انه اذا ارید تحریکهما معا لم یکن قصد احدهما لیتحرک فی نفسه حابسا لصاحبه عن ان یتحرک الی ان یلقاه»

اگر اراده شود که این دو جزء را با هم به حرکت وادارید «که فرض ما همین بود» اما چگونه به حرکت وادارید؟ به واسطه نیروی قسری که در آن وارد می کنید یا به نیروی طبیعی که خودشان پیدا می کنند مثلا آن سه جزء را شیب می دهیم این جزءِ متحرک، به نیروی طبیعی حرکت می کند یا آن را هُل می دهیم و به نیروی قسری حرکت می کند. فرق نمی کند که آن نیرو قسری باشد یا طبیعی باشد.

ترجمه: اگر اراده شود که این دو جزء با هم حرکت کنند قصد جزء دومی که تصمیم گرفته حرکت کند حابسِ صاحبش یعنی جزء اَولی نیست بلکه حرکتش باید ادامه پیدا کند «چون به نظر شما جزء اَولی شروع به حرکت کرده حال جزء دومی قصد حرکت می کند و این قصد جزء دومی، جزء اولی را حبس از حرکت نمی کند زیرا قصد، حابس نمی شود. باید این قصد به عمل در بیاید و ملاقات حاصل شود تا حبس صورت بگیرد. قصد به تنهایی کافی نیست».

ص: ۹۵۶

«فی نفسه»: قصد حرکت کردن جزء دومی فی نفسه حابس است اما این قصد حرکت کردن بعد از ملاقات حابس است. که در واقع آن ملاقات، حابس است. یعنی قصد به علاوه ملاقات حابس است.

مصنف الان نمی گوید جزء سمت چپ قصد و شعور ندارد بلکه می گوید بر فرض جزء سمت چپ قصد داشته باشد قصدش حابس جزء دیگر نیست بله اگر قصد منتهی به ملاقات شود حابس می شود. پس «فی نفسه» قید برای «قصد» شد.

«عن ان یتحرک» متعلق به «حابسا» است یعنی آن قصد این صاحب را از حرکت حبس نمی کند.

«الی ان یلقاه» متعلق به «لم یکن» است: قصدِ تنها کافی نیست تا ملاقات حاصل بشود و وقتی ملاقات حاصل شد حبس انجام می شود یعنی عبارت به اینصورت می شود «لم یکن حابسا الی ان یلقاه» یعنی تا وقتی ملاقات حاصل نشده جسمی نیست وقتی ملاقات حاصل شد حبس انجام می گیرد اما نه به خاطر قصد بلکه به خاطر ملاقاتی که قصد، به آن ملاقات منتهی شد.

«فمن المحال ان یقال ان هذا یحتبس سبب ان الآخر یَهِمّ ان یتحرک»

مصنف با این عبارت، بیان دیگری می کند و می گوید اصلا قصد داشتنِ یکی از این دو جزء غلط است و همچنین حبس شدن دیگری به واسطه قصد دیگری غلط است.

ترجمه: محال است گفته شود که این جزء سمت راست که حرکت را شروع کرده بود حبس می شود «اما نه به خاطر اینکه با دیگری ملاقات کرده بلکه» به سبب اینکه جزء دیگری همت و قصد کرده که حرکت کند.

ص: ۹۵۷

در بعضی نسخ آمده «بسبب ان الآخر له ان یتحرک» معنای این نسخه با نسخه کتاب فرقی ندارد.

«فکیف یکون ذلک سببا معاوقا لقوه الدافع من الحبس حتی یقفا»

«ذلک» اشاره به «ان الاخر یهم ان یتحرک» دارد که به طور خلاصه گفته می شود اشاره به «قصد حرکت» دارد.

«لقوه» متعلق به «معاوقا» است.

«من الحبس» متعلق به «دافع» است.

«معاوق» به معنای «مانع» است.

در هر دو نسخه «و کیف» آمده است.

تا الان فرض این بود که جزء سمت راست حرکت می کند و متوجه می شود که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند لذا جزء سمت راست می ایستد حال می خواهیم فرض کنیم هر یک از این دو جزء «بدون اینکه توجه به سمت راست یا سمت چپ داشته باشیم» حرکت می کند ولی متوجه می شود دیگری می خواهد حرکت کند لذا می ایستد. چون بنا، براین است که هر دو حرکت کنند هم جزء سمت راست می فهمد که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند و هم جزء سمت چپ می فهمد که جزء سمت راست می خواهد حرکت کند. پس هر دو جزء باید بایستند و حرکت نباید شروع شود یعنی هر دو جزء با قوه محرکه ای که در درونشان حاصل شده یا حاصل هست باید مخالفت کنند.

قوه محرکه به چه معنی است؟ قوه محرکه قوه ای است که مانع از حبس این متحرک می شود و دافع حبس می شود و شیء متحرک را حرکت می دهد.

ص: ۹۵۸

قرار بر این شد که همت یکی برای حرکت قوه دافعه، حبس را که در دیگری است از کار بیندازد «مراد از قوه دافع حبس، همان قوه محرکه است» این همتی که این جزء کرده می خواهد این قوه محرکه را که دافع از حبس است از کار بیندازد. آن جزء دیگر هم همتی دارد و می خواهد همین کار را کند. هر کدام از این دو جزء، همت حرکت دارند در این صورت لازم می آید هیچ کدام از این دو جزء از قوه محرکه خودشان نباید اطاعت کنند و هر دو باید بایستند. و این توقف در حالی اتفاق می افتد که هیچ کدام از این دو جزء به حابس برخورد نکردند نه با حابس تماس پیدا کردند و نه ملتصق شدند. و در ادامه اضافه می کند که حابس هم از بیرون بر آنها وارد نشده است.

این واضح است که غلط است چون قصد و همت آن جزء، حابس نمی شود چگونه شما می گویید هر کدام از این دو جزء به صرفِ قصدِ دیگری حابس از حرکت می شوند.

ترجمه: چگونه این قصد حرکت سبب و مانع برای قوه دافع از حبس حرکت می شود «و شی را به حرکت می اندازد» اما چگونه قصد حرکتِ جزء دیگر سببِ مانع برای قوه ای که در این جزء است می شود؟ و چگونه قصد این جزء سبب مانع برای قوه ای که در آن جزء است می شود؟ تا باعث شود که هر دو جزء بایستند.

«و لا یطیعاه»

ضمیر به «دافع» بر می گردد نه به «قوه الدافع» چون مذکر آمده و الا اگر به «قوه الدافع» برگردد اشکال ندارد.

ترجمه: این دو جزء هیچکدام قوه محرکه را اطاعت نکنند.

«و لیسا بمتماسین و لا ملتصقین بما تحتهما»

واو حالیه است. نسخه صحیح «بما یحبسهما» است. «بما یحبسهما» هم متعلق به «متماسین» است هم متعلق به «ملتصقین» است.

ترجمه: در حالی که این دو جزء تماس با «ما یحبسهما» یعنی تماس با حابس _ ندارند و ملتصق به «ما یحبسهما» _ و چسبیده به حابس _ نیستند. «با اینکه نه تماس با حابس دارند و نه ملتصق به حابس اند چگونه از دافع اطاعت نکردند و ایستادند.

«و لا فی احدهما تاثیر حابس من الاخر»

رد فرض دوم: این عبارت، دنباله مطلب است ولی در عین حال رد فرض دوم متکلمین هم هست فرض دوم این بود که حابسی از جانب یک جزء به جزء دیگر می آید مصنف می فرماید در هیچکدام تاثیری نیست که دیگری را حبس کند یعنی نه این می تواند حابسی به سمت آن بفرستد نه آن می تواند حابسی به سمت این بفرستد.

«و لا من خارج حابس»

از خارج هم حابسی نیست.

نه از درون این جزء تاثیری که حبس کننده است به وجود می آید نه از بیرون حابسی می آید.

خلاصه: این دو جزء نه به حابسی تماس دارند نه به حابسی التصاق دارند نه حابسی از یکی به دیگری می رود و نه حابسی از خارج می آید. با وجود اینکه حابسی در کار نیست می بینیم هر دو متوقف شدند و با قوه محرکه خودشان مخالفت می کنند صرفا به خاطر اینکه یکی قصد حرکت کرده و چون هر دو قصد حرکت دارند هر دو حبس حرکت دارند. در حالی که قصد نمی تواند حابس حرکت باشد.

ص: ۹۶۰

تا اینجا معلوم شد دفاعی که متکلم از خودش کرد چه به صورت فرض اول چه به صورت فرض دوم چه به صورت فرض سوم باشد دفاعِ غیر موفقی است و دفاع کامل نیست لذا باید گفت اشکالی که به صورت دلیل هفتم گفته شد بر متکلمین وارد است.

ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و بالجمله یجب ان یحدث عد احتباسهما بعد الاستمرار»(۱)

بحث درباره دلیل هفتم برای ابطال جزء لایتجزی بود در آن دلیل گفته شد سه جزء را ردیف هم قرار می دهیم سپس دو جزء دیگر را در کنار این سه جزء واقع می کنیم به طوری که این دو جزء مقابل هم قرار بگیرند و بتوانند حرکت کنند سپس به سمت همدیگر حرکت می دهیم تا با هم ملاقات کنند. یکی از آن دو جز متحرك، جزء اول از آن سه جزء ردیف شده را طی می کند. جزء متحرك دیگر، جزء سوم از آن سه جزء ردیف شده را طی می کند و قهرا هر ۵ جزء قسمت می شوند به آن بیانی که توضیح داده شد.

متکلمین از خودشان دفاع کردند و گفتند چون تجزیه جزء محال است لذا حرکت این دو جزء با هم اتفاق نمی افتد بلکه یکی حرکت می کند و دیگری ساکن می ماند. این احتمال را هم رد کردیم چون ترجیح بلا مرجح لازم می آید و یا اینکه لازم می آید یکی شعور داشته باشد. اینها صحیح نیست لذا به این نتیجه رسیدیم که راهی برای توقف آنها نیست جز اینکه با هم ملاقات کنند و اگر ملاقات کنند با توجه به اینکه حرکتشان مساوی است قهرا بر سر جزء دوم ملاقات می کنند و در نتیجه توقف می کنند. ملاقات آنها طوری است که باعث تقسیم هر ۵ جزء می شود.

ص: ۹۶۱

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۷،س۵، ط ذوی القربی.

در جلسه امروز مطلب را ادامه می دهیم و می گوییم این دو جزء وقتی قوه دفع و قوه تحریك در آنها ایجاد می شود شروع به حرکت می کنند و ادامه می دهند باید یك حالتی اتفاق بیفتد که اینها را از ادامه حرکت منع کند و باعث شود که اینها حبس شوند آن حالت، تباین و جدایی اینها نیست زیرا جدایی از ابتدا هم بود. با وجود جدایی حرکت را شروع کردند و ادامه دادند. پس جدایی باعث حبس حرکت نمی شود. چیز دیگری باید اتفاق بیفتد و حرکت اینها را حبس کند و آن چیز دیگر تصادم و ملاقات این دو با هم نیست پس اگر این دو جزء بخواهند توقف کنند باید بین آنها برخورد شود و ملاقاتی صورت بگیرد تا اینها متوقف شوند و با توجه به اینکه حرکتشان مساوی است ملاقات آنها بر روی جزء دوم واقع خواهد شد یعنی در حالی

ملاقات می کننـد که نصـفی از جزء دوم را این جزء متحرک پُر کرده باشـد و نصـفی از جزء دوم را آن جزء متحرک پر کرده باشـد و نصف دیگر متحرک اول بر روی جزء اول افتاده باشد و نصف دیگر متحرک دوم بر روی جزء سوم افتاده باشد و قهرا خود متحرکها دو جزء پیـدا می کننـد. جزء وسط هم دو جزء پیـدا می کند جزء اول و جزء سوم هم دو جزء پیدا می کنند قهرا همه آنها تجزیه می شوند و جزء لایتجزی، تجزیه می شود.

ص: ۹۶۲

این کلامی که مصنف گفت خلاصه و اجمال مطالب قبل است لذا تعبیر به «و بالجمله» کرد.

توضیح عبارت

«و بالجمله یجب ان یحدث عد احتباسهما بعد الاستمرار حال غیر التباین حتی یتمانعا»

نسخه صحیح «عند احتباسهما» است.

«حال» فاعل «تحدث» است.

«بعد الاستمرار» ظرف برای «احتباس» می باشد یعنی احتباسی که بعد از استمرار حادث می شود چون احتباس ممکن است به این صورت باشد که این جزء متحرک، نیرویی پیدا نکند قهرا از همان ابتدا در همان جایی که بودند بمانند و هیچ حرکتی را شروع نکنند این هم احتباس از حرکت است ولی احتباسی است که از ابتدا است اما احتباسی که ما بیان می کنیم احتباسی است که بعد از استمرار باشد یعنی بعد از اینکه حرکت را شروع کردند و مقداری ادامه دادند احتباس برای آنها رخ می دهد. این «احتباسِ بعد الاستمرار» احتیاج به یک عامل دارد و هر چه که می گردیم عاملی پیدا نمی کنیم جز همان ملاقات.

ترجمه: واجب است در وقتی که این دو جزء متحرک، بعد از استمرار حبس از حرکت می شوند حالی حادث شود که غیر از تباین و جدایی این دو جزء باشد «این جدایی از ابتدا هم بود و مانع از حرکت نشد الان هم که حذکت شروع شد این جدایی باز مانع از حرکت نمی شود باید حالت دیگری غیر از تباین اتفاق بیفتد» تا این دو جزء که استمرار داشتند همدیگر را منع کنند و احتباس حاصل شود.

ص: ۹۶۳

«و تلك الحال ليست غير المصادمه»

آن حال، غیر از مصادمه چیز دیگری نیست که این دو جزء متحرک را متوقف کند پس برای توقف آنها باید مصادمه اتفاق بیفتد و اگر مصادمه اتفاق افتاد با توجه به اینکه حرکت آنها مساوی است مصادمه بر روی جزء دوم اتفاق می افتد و هر ۵ جزء قسمت می شوند به بیانی که گفته شد.

«و من قنع»

«من قنع» شرط است و «فلیقنع» که در کتاب اشتباها «فلیقع» نوشته در دو خط بعد جواب است.

ترجمه: «کسی که قانع است چنین بگوید این حرف را بگوید»

ما بیان کردیم که از این اتفاق، استفاده می شود منع تجزی جسم باطل است بلکه تجزی را باید اجازه بدهید یعنی جزء اگر به هر جارسید باز هم باید تجزیه آن جایز باشد و نمی توانید از این تجزی منع کنید و بگویید جزء لایتجزی داریم. این مطلب را مصنف از این دلیل استفاده کرد اما متکلمین بر عکس کردند و گفتند چون جزء نباید تجزیه شود و منع از تجزیه داریم پس باید گفت اینگونه حرکتی انجام نمی گیرد. حال مصنف می گوید اگر کسی با این توجیهی که متکلمین گفتند قانع می شود قانع شود ولی همانطور که گفتیم عاقل به آن توجیه اعتماد نمی کند حق این است که ما بر عکس بگوییم و ببینیم این اتفاق می افتد و حرکت شروع می شود و وقتی تصادم کردند توقف می کنند و از این اتفاق، استفاده کنیم که تجزیه جزء جایز است و ممنوع نیست اگر کسی بخواهد اینطور استفاده کند اشکال ندارد و ما حرف نداریم.

ص: ۹۶۴

بیان کلام متکلمین این است که یکبار در هر دو جزء، نیروی محرکه و قوه دفع حاصل می شود یکبار فقط در یک جزء نیروی محرکه و قوه دفع حاصل می شود و وقتی که در یک جزء نیرو حاصل شود یا بعدا در جزء دیگر هم این نیرو حاصل می شود که هر دو صاحب نیروی حرکت شوند یا در جزء دیگر هم نیرویی حاصل نمی شود. پس سه فرض در اینجا است:

فرض اول: قبل از شروع حرکت هر دو جزء دارای نیروی حرکت «و به تعبیر مصنف دارای قوه دفع» باشند.

«فرض دوم»: یکی از این دو جزء دارای نیروی حرکت «و به تعبیر مصنف دارای قوه دفع» باشد و دیگری نیروی حرکت نداشته باشد و تا آخر هم نداشته باشد.

فرض سوم: یکی از این دو جز دارای نیروی حرکت و قوه دفع باشد و حرکت را شروع کند دیگری هم باز نیروی دفع پیدا کند و حرکت را شروع کند. این سه فرض را باید بررسی کرد

حکم فرض اول: هر دو جزء حرکت را شروع کردند و به جایی نمی کنند که جزء تجزیه شود مثلا جز سمت راست، جز اول را طی می کند و جز سمت چپ، جز سوم را طی می کند و جلوتر نمی روند و حرکتشان متوقف می شود چون اگر جلوتر بروند محال لازم می آید زیرا اگر بخواهد حرکت پیدا کند جزء لایتجزی، تجزیه می شود و این محال است یعنی حرکت کردن این دو جزء مستلزم محال است و مستلزمِ محال، محال است پس حرکت، محال است.

ص: ۹۶۵

حکم فرض دوم: آن جز که نیروی محرکه برای حرکت دارد حرکت می کند و آن جزء که نیروی محرکه برای حرکت ندارد حرکت نمی کند.

حکم فرض سوم: در این صورت هر دو جزء حرکت می کنند ولی حرکت را در جایی ختم می کنند که آن محذور پیش نیاید یا اگر وقت تنگ شده باشد و نیروی محرکه داشته باشد شروع به حرکت نمی کنند. مثلا جزء اولی، مسافت را طی کرده باشد در اینصورت جزء دومی نمی تواند حرکت کند.

پس در هر سه صورت اگر حرکت هر دو انجام شود «که در فرض اول و سوم احتمال حرکت هر دو هست» به ملاقات ختم نمی شود بلکه قبل از ملاقات توقف می کند وقتی دو جزء قبل از ملاقات توقف کردند آن محذوری که شما می گویید لازم نمی آید و جزء لایتجزی، تجزیه نمی شود.

مصنف می فرماید اگر به این حرفها قناعت می کنید قناعت کنید یعنی اینقدر مطلب واضح البطلان است که نمی توانیم جواب بدهیم. ولی حق در نزد ما این است که این اتفاق می افتد و حرکت دو جزءِ متحرک، عند الملاقاه به سکون تبدیل می شود نه قبل از ملاقات.

«عند الملاقاه» بر جزء دوم واقع می شود و اگر بر جزء دوم ملاقات حاصل شود تقسیم هر ۵ جزء حاصل می شود به همان نحوی که گفتیم.

«بان یقول ان امتناع القسمه یحبسهما»

از «بان یقول» تا «فلیقنع» نقل حرف متکلمین است. متکلمین اینگونه می توانند بگویند که امتناع قسمت، این دو جزء را از حرکت حبس می کند چون حرکت، مستلزِم قسمت است و قسمت، ممتنع است و لذا حرکت مستلزم ممتنع می شود و مستلزم ممتنع، ممتنع است که انجام شود. آن ممتنع باعث می شود که حرکت واقع نشود و حبس اتفاق بیفتد پس امتناعِ قسمتِ جزء، این دو جزء را از حرکت حبس می کند و نمی گذارد حرکت کند تا تجزی نتیجه گرفته شود.

ص: ۹۶۶

«و يجعلهما غير مطاوعين للتحريک و الدفع»

امتناع قسمت قرار می دهد این دو جز را به این صورت که قوه تحریک و قوه دفعی که از خارج بر آنها وارد می شود اطاعت نکنند. «از خارج بر این دو جزء، حرکت وارد می کنیم ولی این دو جزء اطاعت نمی کنند چون حرکتشان مستلزم محال است».

ترجمه: این امتناع قسمت قرار می دهد این دو جز را به این صورت که اطاعت نکنند تحریک و دفعی را که از خارج بر آنها وارد می شود.

«و لو کان لاحدهما دافع و لم یکن للاخر دافع لاندفع و اجاب بسبب»

اما اگر یکی قوه دفع را پیدا کند و دیگری قوه دفع را پیدا نکند اشکالی ندارد و حرکت واقع می شود چون محذوری به دنبال آن نیست.

ترجمه: اگر یکی از آنها دافع و نیروی محرکه دارد «که او را به حرکت وادار می کند» و برای جزء دیگر دافعی وجود ندارد آن جزء که نیروی دافع دارد دفع می کند و حرکت می کند و به مقتضای این نیرو جواب می دهد و حرکت می کند. در فرض قبلی که محذور پیش می آمد هر دو جزء متحرک، متمرد می شدند و حرکت نمی کردند و غیر مطاوع بودند اما در این فرض که یک جزءِ متحرک، که قوه دافع دارد به آن نیرو جواب می دهد و اطاعت می کند و حرکت می کند.»

«بسبب»: دریکی از نسخ خطی این کلمه کاملا سیاه شده بود و در نسخه خطی دیگر روی آن خط کشیده بود اما در نسخه ما این کلمه است و به این صورت معنی می شود: اگر سببی حاصل شد حرکت شروع می شود که فرض هم این است که سبب حاصل شده چون دافع، وجود گرفته است یعنی معلوم می شود که سببی این قوه دافعه را به این جزء داده در اینصورت این جزء پاسخ می دهد به خاطر وجود سببی که قوه دفع به آن داده یعنی چون سبب حرکت داشت حرکت کرد.

ص: ۹۶۷

«لكنه لما اتفق حضور مجیء دافع الآخر صار لا هذا یجیب و لا ذاک»

فرض سوم را بیان می کند که یک جزء، قوه دافعه داشت و شروع به حرکت کرد دیگری هم صاحب قوه دافعه شد.

ترجمه: چون اتفاق افتاد که دافعِ دیگر آمد و حاضر شد «یعنی آن جزء دیگر هم قوه دافعه پیدا کرد» اینچنین اتفاق افتاده که نه این جزء پاسخ داد به نیرویی که در آن وارد شده و نه جزء دیگر پاسخ داد به نیرویی که در آن وارد شده «و چون هیچکدام جواب به آن نیرو ندادند حرکت متوقف شد بدون اینکه ملاقاتی صورت بگیرد»

نکته: ما سه فرض درست کردیم تا مطلب به آسانی فهمیده شود ولی در ظاهر عبارت، این سه فرض نیست. مطلب این عبارت این است که امتناع قسمت، این دو جزء را حبس می کند بله اگر یکی از آنها نیرو داشت و دیگری نیرو نداشت حبسی صورت نمی گرفت ولی چون هر دو نیرو دارند «این عبارت را که می گوید ــ ولی چون هر دو نیرو دارند ــ را فرض سوم قرار دادیم در حالی که فرض سوم نیست بلکه ادامه بحث است» هیچکدام نمی توانند به نیروی وارده جواب مثبت بدهند قهرا حرکت، توقف پیدا نمی کند و هر دو متوقف می شوند.

«فلیقع»

نسخه صحیح «فلیقنع» است و این جمله جواب برای «من قنع» است که در دو خط قبل آمده است.

«و اما العاقل فانه یجعل ظهور استحاله هذا الاحتباس سببا لبطلان منع الانقسام»

ص: ۹۶۸

مراد از «احتباس» حرکت نکردن است.

«اما العاقل»: این عبارت کنایه خیلی رسایی است یعنی می گوید: هر کس می خواهد چنین حرفی بزند بزند اما عاقل اینگونه نیست. معنایش این است که غیر عقلا می توانند این حرف را بزنند.

چون این احتباس، ظاهر الاستحاله است زیرا نیروی محرکه موجود است و مانع برای حرکت مفقود است در عین حال حرکت محبوس شود این معلوم است که محال می باشد و استحاله اش ظاهر است این ظهور استحاله به حدی است که نمی توان منکر آن شد باید نتیجه اش را پذیرفت و نتیجه اش این است که باید منع تجزی را باطل اعلام کرد و گفت تجزی جایز است.

ترجمه: عاقل قرار می دهد ظهور استحاله این احتباس را سبب برای بطلان منع انقسام «می گوید منع انقسام باطل است چون احتباس، ظاهر الاستحاله است و اگر احتباس، ظاهر الاستحاله است باید احتباس انجام نشود و اگر احتباس انجام نشود تجزیه حاصل می شود پس منع از تجزیه باطل می شود.

«لا منع الانقسام سببا لهذا الاحتباس»

نه اینکه منع انقسام را سبب برای این احتباس قرار دهد چنانکه متکلمین این کار را کردند. بلکه استحاله این احتباس را سبب جواز انقسام قرار بده.

«و انت اذا بسطت ما اوجزنا القول فیه و تاملته ایقنت بطلان هذا المذهب اصلا»

تا اینجا ما ۷ دلیل بر علیه متکلمین اقامه کردیم. مصنف می فرماید من این ۷ دلیل را به طور مختصر گفتم اگر آن چه را که من به طور مختصر گفتم بسط و تفصیل بدهی یقینِ کامل به بطلان قول اینها پیدا می کنی یعنی با این ۷ دلیل یقین پیدا کردی اگر بسط دهی یقین تو کامل تر می شود.

ص: ۹۶۹

«بسطت»: بسط دادن دلیل به دو نحوه است:

۱ــ این دلایل ما را توضیح بیشتر بدهی و کاملتر کنی.

۲ــ ادله دیگری به این دلایل ما اضافه کنی این هم بسط دادن مطالب است زیرا مطلب طولانی تر می شود.

ظاهرا مراد مصنف احتمال اول نیست زیرا دلیلش را ناقص نمی داند تا بگوید اگر دلیل ما را کامل کردی یقین پیدا می کنی بلکه دلیلش را کامل می داند پس بسط دادن به معنای این است که اگر مطالبِ نگفته و دلایلی که نگفتیم و اقامه نکردیم به ذهن تو برسد و اقامه کنی مطمئن می شوی به طور کامل که حرف متکلمین باطل است و قابل طرح کردن نیست چه رسد به قبول کردن.

ترجمه: اگر تفصیل بدهی آنچه را که گفتارمان را در آن موجز کردیم و در آن چیز که موجز کردیم تامل کنی یقین پیدا می کنی بطلان آن مذهب را.

«اصلا» یعنی احتمال حقانیت آن را با هیچ فرضی نمی دهی.

نکته: «اوجزنا» به معنای این است که مطلب را به صورت موجز گفتیم.

موجز بیان کردن به دو صورت است:

۱ــ به همین اندازه اکتفا کردیم.

۲ــ همان چیزهایی را که گفتیم مختصر گفتیم.

مراد مصنف این نیست که مطلب را کم گفتیم. ممکن است بعضی مطالب را که در لابلای این ۷ دلیل می توانستیم بگوییم نگفتیم و حذف کردیم. آنها را با تامل کردن استخراج کن یا دلایل دیگر اضافه کن.

ص: ۹۷۰

«و اذا بطل هذا المذهب و مضاده معا وجب ان يكون الحق مقابله بالنقيض»

مراد از «هذا المذهب» مذهب متکلمین است.

مصنف تا اینجا قول متکلمین را باطل کرد قبلا هم قول نظامی ها را باطل کرده بود قول نظامی ها با قول متکلمین مضاد بود. متکلمین می گفتند جز لایتجزی داریم اما نظامی ها می گفتند جز لایتجزی نداریم هم متکلمین و هم نظامی ها هر دو، اجزاء را بالفعل می گرفتند لذا از این جهت مشترک بودند. پس قول متکلمین با قول نظام تضاد داشت. تضاد به معنای این است که نظامی ها می گفتند اجزایی که بدست می آوردیم «یتجزی» است ولی متکلمین می گفت اجزایی که بدست آوردیم «لا یتجزی» است و بین «یتجزی» و «لایتجزی» تضاد است. البته اصطلاحا بین این دو قول تناقض است ولی مصنف تعبیر به «مضاد» می کند.

پس چون یکی می گوید تجزیه نمی شود در نتیجه می گوید اجزا متناهی اند اما دیگری می گوید تجزیه ممکن است در نتیجه می گوید اجزا نامتناهی اند پس تناهی و عدم تناهی باعث تفاوت بین دو قول می شود ولی این تفاوتی است که لازمِ تفاوت اول است می توان آن را جدا حساب کرد و می توان لازمه تفاوت اول قرار داد. پس چه تعبیر به «تناهی و عدم تناهی» کنید چه تعبیر به «تجزیه و عدم تجزیه» کنید بین آنها تضاد اصطلاحی نیست بلکه تناقض است اما مصنف تعبیر به «تضاد» می کند و مرادش از «تضاد»، تضاد عرفی است نه اصطلاحی یعنی مراد از «تضاد»، مقابله است.

مصنف می گوید وقتی قول متکلمین باطل شد مطلبی که مضاد با قول متکلمین بود که همان قول نظام بود باطل شد باید بگوییم مقابل این دو مطلب، حق است اما مقابلی که تقابلش به نقیض باشد حق است و خود مصنف نقیض را بیان می کند.

آنها می گفتند برای جسم، اجزا بالفعل هست مصنف می گوید برای جسم، اجزا بالفعل نیست لذا مقابل متکلمین است اما مقابل به نقیض است. آنها می گفتند اجزاء جسم یا تجزیه نمی شوند یا اگر تجزیه می شوند تجزیه اش بالفعل است ما می گوییم اجزا جسم تجزیه می شود و تجزیه اش بالقوه است که هم با متکلمین و هم با نظامی ها مخالفت شد زیرا متکلمین می گویند تجزیه تا بی نهایت نمی رود و اجزایش بالفعل است ما می گوییم تجزیه تا بی نهایت می رود و اجزایش بالقوه است که از دو جهت با متکلمین مخالفت می کند. البته آنها می گویند تجزیه ی بالفعل تا بی نهایت نمی رود ولی ما می گوییم تجزیه ی بالقوه تا بی نهایت می رود در اینجا می توان گفت با آنها اختلافی نیست چون آنها تجزیه بالفعل را مطرح می کنند که تا بی نهایت نمی رود ولی ما تجزیه بالقوه را می گوییم که تا بی نهایت می رود. لذا از این جهت اختلاف نیست فقط اختلاف در این است که آنها می گویند اجزاء بالفعل است ولی ما می گوییم اجزا بالقوه است.

ص: ۹۷۲

اما با نظامی ها یک اختلاف داریم. نظامی ها می گویند تقسیم تا بی نهایت می رود ما هم می گوییم تقسیم تا بی نهایت می رود ولی آنها می گویند تقسیم، بالفعل است ولی ما می گویم تقسیم، بالقوه است.

ترجمه: و وقتی این مذهب «مراد مذهب متکلمین است» و مضاد این مذهب «که مراد مذهب نظام است» باطل شد واجب است که حق، مقابل این مذهب و مضاد این مذهب باشد «اما چه نوع مقابلی باشد؟ بیا ن می کند که مقابلِ به نقیض باشد»

«بالنقیض» صفت برای مفعول مطلق محذوف است یعنی «وجب ان یکون الحق مقابله تقابلاـ بالنقیض» یعنی حق مقابل این مذهب است که با این مذهب مقابله دارد به نحو تقابل نقیض.

«و هو انه لیس للجسم الواحد جزء بالفعل»

آنها می گویند برای جسم واحد، جزء بالفعل است ولی ما می گوییم برای جسم واحد، جزء بالفعل نیست. مراد از «جسم واحد» چیست؟ ما دو گونه جسم واحد داریم:

۱ــ جسم واحدی که بسیط باشد.

۲ــ جسم واحدی که مرکب باشد.

ما برای مرکب، اجزاء بالفعل قائل هستیم اما برای بسیط اجزاء بالفعل قائل نیستیم. ما که می گوییم «لیس للجسم الواحد جزء بالفعل» مراد از جسم، جسمِ بسیط است و الاـ در جسمِ مرکب، جزء بالفعل قائل هستیم. پس این «جسم واحد» را متصف به «بسیط» می کنیم.

«وانه ینقسم الی غیر النهایه بالقوه»

ضمیر «انه» به «جسم واحد» برمی گردد.

ص: ۹۷۳

ترجمه: جسم واحد که بسیط است تقسیم به غیر نهایت می شود ولی انقسامش بالقوه است.

تا اینجا بر علیه متکلمین دلیل اقامه کردیم ولی دلایلی را که متکلمین اقامه کرده بودنـد و ما در فصل گذشـته آن دلایل را نقل کرده بودیم هنوز جواب نـدادیم. در فصـل بعـدی که فصـل پنجم است به دلایل آنها می پردازیم و دلایل آنها را هم باطل می کنیم.

رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی

«الفصل الخامس فی حل شکوک المبطلین فی الجزء»(۱)

استـدلالهایی که قـائلین به جزء ذکر کردنـد در این فصـل رد می شود. در فصـل سوم اسـتدلالهای آنها را آوردیم اما در فصـل پنجم آن استدلالها را رد می کنیم. در فصل چهارم هم استدلالهای خودمان بر علیه آنها را آوردیم و کاری به استدلالهای آنها نـداشتیم. فقـط قول آنها را مطرح می کردیم وبا اسـتدلالهای خودمان رد می کردیم الان می خواهیم در این فصل اسـتدلالهای آنها را رد کنیم.

در این فصل به رد سه قول می پردازیم:

قول اول: قول متکلمین بود که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی می دانند ولی این اجزاء لایتجزی را متناهی قرار می دهند.

قول دوم: قول ذیمقراطیسـی ها بود که آنها قائل به جزء لایتجزی نیستند ولی قائل به متناهی بودن اجزاء هستند ذیمقراطیسی ها تجزیه اجزاء را اجازه می دهند اگرچه تجزیه خارجی را اجازه نمی دهند اما تجزیه عقلی و وهمی را اجازه می دهند.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۸،س۱، ط ذوی القربی.

قول سوم: قول نظامی ها بود که معتقد بودند اجزاء بی نهایتند بالفعل.

هر سـه قـول قائـل بودنـد کـه جسـم مرکـب از اجزاء بالفعـل اسـت ولی در مـورد اجزاء بالفعـل اختلاـف نظر داشـتند دو گروه «متکلمین و ذیقراطیسـها» می گفتنـد این اجزاء متناهی اند و یک گروه «نظّامی ها» می گفتند این اجزاء نامتناهی اند. در ابتدای این فصـل به رد قول متکلمین می پردازیم. در انتهـا، قول ذیمقراطیسـی هـا را رد می کنیم و در پایـان فصـل اشاره می کنیم که قول نظّامی ها احتیاج به رد کردن نـدارد زیرا از این ردهایی که بر متکلمین و ذیمقراطیس ها وارد شـد می توانیـد نظامی ها را هم رد کنید. پس در این فصل به تفصیل وارد رد قول نظامی ها نمی شود.

مصنف در ادامه می فرماید در این فصل پنجم می خواهیم قول کسانی که حرف باطل درباره جزء زدند را رد کنیم حرف صحیح درباره جزء این است که هر جسمی مشتمل بر جزء است ولی جزءِ بالقوه، هر سه گروه درباره جزء، حرف باطل زدند و جزء را در جسم، جزءِ بالفعل گرفتند و ما آن قول باطلی که درباره جزء است را می خواهیم رد کنیم والاـ درباره جزء، قول صحیح هم وجود دارد که قول فلاسفه است و می گویند جسم مشتمل بر اجزاء است ولی اجزاء بالقوه است.

مصنف در ابتدای فصل می فرماید: خوب است که ما شروع در حل شکوک کنیم و بعدا به بحث دیگری بپردازیم.

ص: ۹۷۵

در ظاهر به نظر می آید که مصنف هر دو بحث را در فصل ۵ می خواهد بیان کند هم قول مبطلین را رد کند هم به تکمیل بحثی که درباره جزء دارد بپردازد چون دو بحث را مطرح می کند. اما در عنوان فصل ۵ می گوید فقط می خواهیم قول مبطلین فی الجزء را رد کنیم یعنی شوک و استدلالهای آنها را رد کنیم (چون استدلالهای آنها بی ارزش است از استدلالها تعبیر به شکوك می کند و می گوید: می خواهیم شکوك آنها را رد کنیم) تا آخر فصل ۵ به این عنوان وفادار است زیرا شکوك آنها را رد می کند و وارد بحث دیگر نمی شود در فصل بعدی که فصل ۶ است بحث در تکمیل بحث جزء لایتجزی می کند. مصنف در اینجا نمی گوید ما در این فصل بحث از تکمیل بحث جزء لایتجزی می کنیم. بلکه می گوید الان شروع می کنیم در حل شکوك اولا ـ و در تقسیم مباحث ثانیا. اما اینکه هر دو بحث را در اینجا می آوریم یا هر کدام را در یک فصل جداگانه می آوریم توضیحی نداده است. پس کلام مصنف کلام باطلی نیست مصنف بعد از اینکه فصل ۵ را مطرح می کند می فرماید: ما دو بحث داریم:

۱ــ شکوك مبطلین را رد کنیم.

۲ــ بحث در اجزاء لایتجزی را تکمیل کنیم.

اما نگفته که هر دو بحث را در این فصل مطرح می کنیم بنابراین اشکالی ندارد که بحث اول را در فصل پنجم مطرح کند و بحث دوم را در فصل ششم مطرح کند.

ص: ۹۷۶

مصنف می فرماید بحث ما در جزء لایتجزی هنوز کامل نشده است ما بحث را درباره جسم مطرح کردیم یا اینکه اگر مقداری تعمیم دهیم می گویم ما بحث را درباره مسافت مطرح کردیم اما درباره حرکت هم می توان این بحث را مطرح کرد که حرکت از اجزاء لایتجزی تشکیل شده یا یک واحد مستمر است. درباره خود متحرک هم می توان بحث کرد که آن متحرک به اعتبار حرکتش، دارای اجزاء لا-یتجزی هست یا نیست؟ درباره مقدار حرکت که زمان می باشد نیز می توان این بحث را مطرح کرد بنابراین بحثی که ما درباره جسم مطرح کرده بودیم یا به عبارت عام تر درباره مسافت مطرح کرده بودیم اختصاص به جسم و مسافت ندارد بلکه در حرکت و متحرک و زمان نیز جاری است سپس می فرماید در توابعِ این بحث هم باید بحث شود یکی از آن توابع این است که آیا حرکت، جزء اول دارد یا ندارد؟ آیا جسم، جزء اول دارد یا ندارد. اگر ما منکر جزء باشیم فرقی بین جزء اول و جزء وسط و جزء آخر نیست نمی توان گفت جزء اول دارد

توضیح عبارت

«فصل فی حل شکوک المبطلین فی الجزء»

کلمه «فی الجزء» متعلق به «مبطلین» است. مبطلین به معنای باطل گویندگان یا باطل روندگان است یعنی کسانی که درباره جزء، باطل گفتند و به باطل رفتند شکوک و استدلالهایی دارند ما می خواهیم این شکوک را حل کنیم.

مراد از لفظ «حل» چیست؟ شک گاهی برای خود شخصی که شاک است عارض می شود و گاهی این شک را به دیگران سرایت می دهد اینها در واقع نزد خودشان استدلال می کنند پس مبتلی به شک هستند و برای آن شک، استدلال می کنند و این استدلال را به دیگران هم سرایت می دهند چون برای بقیه هم مطرح می کنند و بقیه هم مبتلی به شک می شوند ما باید شک را بِگُشاییم چون شک در ذهن هر کسی، گِره ایجاد می کند. بالاخره اگر مطلب حق، این است این شک را چه کار باید کرد؟ چون این شک مطلب حق را گره می زند و مطلب حق را در ذهن به صورت صاف قرار نمی دهد. ما می خواهیم این گره را بگشاییم تا شک از بین برود این مطلب حقی که ما گفتیم به وسیله شکلی که اینها گفتند گره نخورد لذا مصنف تعبیر به «حل» می کند تا گره ای را که از ناحیه استدلال این گروه بر کسانی که به حق رفتند پیش می آید را بگشاییم تا قول آنها و شک آنها باطل شود و نتوانند در قول حق، اِخلالی کنند.

«فلنشرع الآن فی حل شکوکهم»

الان باید شروع در حل شکوک آنها کنیم. مراد از شکوک، همان استدلال است استدلالهای آنها می تواند برای تازه واردهای در این بحث، ایجاد شک کند. اما برای کسانی که تازه وارد نیستند نمی تواند ایجاد شک کند.

«و فی تتمیم ما یلیق بهذا الکلام»

مراد از «هذا الکلام» کلام در جزء لایتجزی است. یعنی کلام در ترکیب شی از اجزاء لایتجزی است.

ترجمه: تکمیل می کنیم آنچه را که لایق و مناسب و مرتبط به این کلام است.

«من مناسبات المتحرکات و الحرکات و الازمنه»

«مناسبات» مضاف به «المتحرکات و الحرکات و الازمنه» است اگر اضافه را اضافه بیانیه قرار دهید «یعنی مضاف الیه بیان برای مضاف است» معنایش این است: ما بحث می کنیم در تکمیل آنچه که مربوط به این کلام و لایق به این بحثِ گذشته است که عبارتست از مناسبات یعنی آنچه که مناسب با مسافت و جسم است «بحث قبلی درباره مسافت و جسم بود که آیا مرکب از اجزاء هستند یا مرکب از اجزاء نیستند» که آن مناسب ها عبارتند از متحرکات و حرکات و ازمنه.

اگر اضافه را لامیه یا فیئیه بگیرید چگونه است؟

اگر اضافه را فیئیه بگیرید اینگونه معنی می شود: بحث می کنیم در تکمیل بحث گذشته که عبارتست از مناسباتی که در متحرکات و حرکات و ازمنه وجود دارد که آن مناسباتِ موجوده، مناسبات در همین بخش است. این احتمال را می توان با تکلّف درست کرد ولی به خوبیِ اضافه بیانیه نیست.

ص: ۹۷۸

اگر اضـافه را لامیه بگیریـد اینگونه معنی می شود: مناسـباتی که برای متحرکـات و حرکـات و ازمنه است در این انقسـام یعنی متحرکات و حرکات و ازمنه مناسباتی دارند و آن مناسبات در این است که این انقسام را می پذیرند. اضافه لامیه سخت به نظر می رسد زیرا بحث ما در مناسبات نیست بلکه در متحرکات و حرکات و از منه است

«فی هذا الانقسام غیر المتناهی بالقوه»

«فی هـذا الانقسـام» متعلق به «مناسـبات» است یعنی این سه تـا (متحرکـات و حرکـات و ازمنه) در چه چیزی بـا مسافت و جسـم مناسبت دارند؟ چه ارتباطی با مسافت و جسم دارند؟ با این عبارت «فی هذا الانقسام غیر المتناهی بالقوه» این ارتباط را بیان می کند. یعنی مناسـبت در این بحث دارند «اگر چه در چیزهایی دیگر هم می توانند مناسـبت داشته باشند ولی ما همین مناسبت را مورد بحث قرار می دهیم» که این انقسـامِ غیرمتناهی بالقوه که برای مسافت و جسم بود برای این سه تا «متحرکات و حرکات و ازمنه» هم هست یا برای اینها این انقسامِ بالقوه وجود ندارد؟ ما معتقدیم که همه چیز «همه مادیات چه جسم و مسافت باشد چه حرکات و متحرکات و ازمنه باشـد» دارای انقسام بالقوه هسـتند. ممکن است گروهی معتقـد باشـند که همه اینها انقسام بالفعل دارند و گروهی هم ممکن است تفصیل بدهند و بگویند انقسام در مسافت، بالفعل است اما در زمان، انقسام بالقوه است.

مـا الان درباره مناسـبات این مسافات بحث می کنیم که عبارتنـد از متحرکات و حرکات و ازمنه، مناسـبتی را که ما مورد بحث قرار می دهیم این است که آیـا این انقسـامِ غیر متنـاهی بـالقوه که در مسـافت و جسم جـاری بود در این مناسـبات سه گانه هم جاری است یا نه؟

ص: ۹۷۹

«بـالقوه» متعلق به «غیرالمتنـاهی» است می توان متعلق به «الانقسـام» گرفت هر دو صـحیح است. ترجمه: انقسامی که غیر متناهی است بالقوه یا اینگونه معنی کنیم: انقسامی که غیرمتناهی است و این انقسام، بالقوه است. این معنای دوم گویاتر و بهتر است.

«غیر المتنـاهی» صـفت برای «انقسـام» است و «بـالقوه» طبق معنـای دوم صـفت بعـد از صـفت است وقتی می گوییم «غیرمتناهی اسـت» قـول متکلمیـن را رد می کنیـم نـه اینکه قـول ذیمقراطیسـی هـا را رد کنیم چـون ذیمقراطیسـی هـا هم انقسـام را بـالقوه غیرمتنـاهی می داننـد. وقـتی می گوییم «بـالقوه است» قول هر سه (متکلمین، نظـام، ذیمقراطیسـی هـا) رد می شود چون هر سـه گروه قائل اند که انقسام، بالفعل است نه بالقوه

«و ما یتبع ذلک»

یا عطف بر «تتمیم» یا بر «ما» در «ما یلیق بهذا» است

ترجمه: شروع می کنیم در سه چیز:

۱ـ در حل شکوک آنها.

۲ـ در تتمیم ما یلیق بهذا الکلام.

۳ـ مـا یتبع ذلـک یعنی آنچه که تـابع است مثلا یکی از آن تابع ها این است که جسم یا متحرک یا حرکت یا ازمنه، جزء اول دارد یا ندارد؟ این بحثی است که در ادامه بیان می شود.

نکته: این سه مطلب، امری است که لازم است وارد آنها شویم ابتدا در حل شکوک آنها وارد می شویم و تمام فصل ۵ مشتمل بر همین مطلب است.

صفحه ۱۹۸ سطر ۵ قوله «اما قولهم»

استدلالهای متکلمین در صفحه ۱۸۵ و ۱۸۶ طرح شد ما می خواهیم استدلالها را یکی یکی بیان کرده و رد کنیم. مصنف سعی دارد که استدلالها را به ترتیب ذکر کند اگر چه در بعضی جاها ممکن است به ترتیب نباشد و آن خیلی مهم نیست.

استدلال اول متکلمین بر جزء لایتجزی:

صغری: هرجسمی دارای تالیف است یعنی مرکب از اجزاء است.

کبری: و هر چیزی که دارای تالیف است قابل تفریق است.

نتیجه: پس هر جسمی قابل تفریق است.

هر دو مقدمه صحیح است. صغری را همه قبول دارند ولی گروهی می گویند تالیف از اجزا بالقوه است و گروهی می گویند تالیف از اجزاء بالفعل است. کبری هم صحیح است چون اگر چیزی دارای تالیف و ترکیب است می توان آن ترکیب را باز کرد و متفرق کرد.

سپس مصنف ادامه می دهد که این تفریق را تا کجا می توان ادامه داد. یک جسمی را جلوی ما می گذارند و متفرق می کنند دوباره آن متفرق شده ها را متفرق می کنند بار سوم هم متفرق ها را متفرق تر می کنند، تا چه مقدار می توان ادامه داد؟ متکلمین می گفتند تفرق به جایی می رسد که می ایستد و نمی توان بیش از آن جلو رفت. در جایی که تقسیم توقف کرد جزء لایتجزی درست می شود و شاهدی بر مطلب خودش می آورد و می گوید این جسم مرکب از اجزاء است «یا این کثرت، مرکب از وحدات است» اگر اجزائی نباشد ترکیبی نخواهد بود. اگربه اولین جزء نرسید چگونه می توان ترکیب درست کرد «اگر به وحدات نرسید چگونه می توان کثرات درست کرد» حتما باید تفرقِ این مرکب به جایی برسد که منتهی شود و الا واحدی پیدا نمی شود تا با تکرار، کثیر شود. جزئی پیدا نمی شود که با انضمام، مرکب شود. پس باید این تفریق به جایی برسد که قابل تقسیم نباشد.

ص: ۹۸۱

عبارت متکلمین در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۳ اینطور آمده بود «و اذا کان فیه تالیف فتوهمناه زائلا ـ لم یکن محالا» یعنی اگر در جسم، تالیف باشد و ما گمان کنیم که آن تالیف، زائل شده، یک گمان محالی نکردیم.

«و اذا زال بکلیته بقی مالاتالیف فیه» تمام نکته استدلال متکلمین در همین عبارت است یعنی وقتی آن تالیف، بکلیته زائل شد باقی می ماند جزئی که تالیف در آن نیست و اگر تالیف در آن نیست تفریق هم برای آن ممکن نیست و اگر تفریق، ممکن نیست لایتجزی خواهد بود.

در وقتی که می خواست ثابت کند جسم، مولَّف است ما گفتیم روشن است ولی متکلمین ثابت می کنند که جسم، مرکب است اما اینکه هر مرکبی قابل تفریق است را اثبات نمی کند چون تقریبا بدیهی است.

بیان اینکه جسم دارای تالیف بود: بعضی از اجسام را می بینید به سختی جدا می شود اما بعضی به آسانی جدا می شود علت این چیست؟ اگر به ما بگویید ما می گوییم چون نوع جسم فرق می کند زیرا یک جسم، چسبندگی اجزاءِ بالقوه اش زیاد است به طوری که اصلا قابل خرق و التیام نیست مثل فلک. اما یک جسمی که نوعش با آن مخالف است جسم جمادی است که تفریق اجزایش ممکن است ولی سخت می باشد. یک جسم دیگر مثل کلوخ و پنبه و امثال ذلک که نوعش طوری است که به آسانی قابل تفریق می شود. اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق را به نوع نسبت می دهیم «حال به خاطر تراکم اجزاء یا چسبندگی اجزاء یا اتصال آن، اینگونه است» ولی این گروه متکلمین، اختلاف اجسام در نوع را قبول ندارند و می گویند نوع تمام اجسام یکسان است زیرا همه از جواهر فرده «یعنی اجزاء لایتجزی یکسان» تشکیل می شوند و اختلاف در ماهیت و نوعیت ندارند بلکه در چیز دیگری «مثل شکل یا...» است اختلاف اجسام را از ناحیه اختلاف در فاعل هم نمی دانند می گویند فاعل همه اجسام خداوند _ تبارک _ است و خداوند _ تبارک _ اختلاف در آن نیست. اختلاف را در این هم نمی دانند که چیزی وجود داشت و معدوم گردید مثلا چیزی در این جسم، موجود بود و بعدا معدوم شد لذا به آسانی متفرق می شود یا چیزی در آن جسم دیگری وجود دارد و معدوم نشد لذا به سختی متفرق می شود یا اصلا متفرق نمی شود. این گروه معقتدند که اختلاف اجسام در صعوبت تفرق و سهولت تفرق فقط به خاطر اختلاف در تالیف است از اینجا نتیجه می گیرند که اجسام، مولَّف هستند. از طریق اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق، اختلاف در تالیف را نتیجه می گیرند و از اختلاف در تالیف، نتیجه می گیرند که تالیف وجود دارد و می گویند جسم، مولّف است. پس اصل استدلال گفته شد و در ضمن استدلال، بر مولّف بودن جسم، استدلال کرده بودند. استدلال بر تالیف هم بیان شد. کلام متکلمین با اینکه یک استدلال بود ولی مشتمل بر دو مطلب بود.

ص: ۹۸۲

۱ _ استدلال کردند تا به جزء لا یتجزی رسیدند.

۲ _ استدلال کردند تا به تالیف جسم رسیدند.

هر دو مطلب را مصنف در اینجا مطرح می کند و رد می کند.

در بحث اول، استدلالی را که بر تالیف آوردند قبول می کند و می گوید:

اشکال مصنف بر دلیل اول متکلمین: مراد شما «یعنی متکلمین» از تالیف چیست؟ در اینجا دو احتمال است:

احتمال اول: آیا مراد این است که دو جزء که بالفعل موجودند با هم تماس پیدا کردند و تالیف و الفت بین آنها بر قرار شد؟

احتمال دوم: یا مراد این است که اینها قابلیت و استعداد تالیف را دارند یعنی هر جزئی را که از درون جسم بیرون بیاورید قابلیت دارد که با جزء دیگری تالیف شود و یک جسم یکپارچه و واحدی را بسازد این را فلاسفه هم می گویند.

پس مراد شما از تالیف چیست؟ آیا این است که این جسم، مولّف از اجزاء بالفعل است یا مولّف از اجزاء بالقوه ای که اگر بالفعل شدند دوباره قابل تالیف اند و استعداد تالیف دارند.

بیان حکم احتمال اول: اگر مرادتان احتمال اول باشد دو اشکال بر شما وارد می شود:

اشکال اول: این مطلب، ثابت نشده و مورد بحث و نزاع می باشد که آیا جسم، مرکب از اجزاء بالفعلی است که کنار هم چسبیدند و تماس با هم پیدا کردند یا غیر از این است؟ شما چگونه این مطلب را در استدلال خودتان مفروض و متیقن می گیرید. پس این احتمال اول باطل می شود چون تقریبا مصادره است.

ص: ۹۸۳

اشکال دوم: اگر این کلام شما صحیح باشد مدعای شما ثابت است و لازم نیست استدلال کنید و بگویید این جسمی که اینگونه تالیف شده قابل تفریق است و اگر قابل تفریق است توهم می کنیم که ترکیبش زائل شده و ... . همین که از ابتدا گفته شد جسم مرکب از اجزا است و این اجزاء کنار هم چسبیدند و تماس دارند مدعای شما ثابت است دیگر لزومی ندارد برای اثبات آن از این قاعده ها «کل مولّف قابل للتفریق و ...» استفاده کنید.

حکم احتمال دوم: در جلسه بعد بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«اما قولهم ان کل قابل للتفریق ففیه تالیف»

اینکه در صفحه ۱۸۵ سطر ۹ گفته شد که هر جسمی که قابل تالیف باشد در آن تالیف است.

«فهو الذی کما ظنوه حقا بنوا علیه»

ضمیر «هو» به «قول» بر می گردد.

ترجمه: این قول، مطلبی است که چون حق گمانش کردند استدلال و مدعایشان را بر این مطلب که نزد خودشان حق است بنا کردند «در واقع حق نیست ولی آنها گمان کردند که حق است. چون گمان کردند که حق است آن را مقدمه دلیل قرار دادند و دلیلشان را بر همین مقدمه بنا کردند.

«و لیس هذا بمسلم»

این مقدمه، مقبول نیست تا شما دلیل خودتان را بر آن بنا کنید. نزد خودتان مقبول است ونمی توان با چیزی که نزد خودتان مقبول است خصم را راضی کرد.

ص: ۹۸۴

«فان عنوا بالتالیف ان یکون فیه جزءان متمیزان بالفعل و بینهما مماسه»

ضمیر «فیه» به «کل قابل للتفریق» بر می گردد که مراد همان جسم است.

از اینجا مصنف شروع به ردّ این مقدمه می کند که در جسمی تالیف است. عِدلِ «فان عنوا بالتالیف ان یکون» در سطر ۹ با عبارت «و ان عنوا بالتالیف الاستعداد» می آید.

اگر قصد کردند به تالیفی که در جسم، مدّعی شدند این را که در آن جسم دو جزء است که این دو جزء، بالفعل از هم جدا هستند «نه اینکه بالقوه جدا باشند و بعد از اینکه ما آنها را جدا کردیم بالفعل جدا شوند بلکه از ابتدا بدون دخالت ما، متمیز و جدای بالفعل هستند» و بین آنها مماسه است «و همین مماسه، معنای تالیف است یعنی دو جزء بالفعل داریم که تماس پیدا کردند و به خاطر این تماس، مولَّف شدند»

«و ان التفریق تبعید احدهما عن الآخر و ابطال المماسه»

و مرادشان این باشد که تفریق عبارتست از اینکه تماس را بهم بزنی «یعنی این دو جزء که مجاور هم هستند و به هم چسبیدند را از یکدیگر دور کنی «تفریق این نیست که این جسم را بشکنی و اتصالی را که دارد به هم بزنی».

«ابطال المماسه» عطف تفسیر بر «التفریق» است. یعنی یکی را از دیگری دور کن و مماسه را باطل کن.

«فهذا غیر مسلم»

اگر مرادشان از تالیف، این است مصنف می فرماید اینچنین تالیفی برای جسم، مسلّم نیست. اگر نزد شما «یعنی متکلمین» مسلم است نزد ما «یعنی مصنف» مسلّم نیست.

ص: ۹۸۵

تا اینجا اشکال اول را بیان کرد.

«و لو سلم لکان لا یحتاج الی ان یلتجئوا الی التفریق حتی تتمّ حجتُهم»

از اینجا اشکال دوم را بیان می کند و می فرماید اگر مسلّم باشد و همه آن را پذیرفته باشیم شما می توانید استدلال خودتان را به همین جا برسانید و آن را ختم کنید چون به مدعای خودتان می رسید و لازم نیست استدلال را ادامه دهید به آن صورتی که ادامه دادید.

ترجمه: اگر این مقدمه را از شما بپذیریم «یعنی یک مقدمه مسلّمی نزد همه باشد» احتیاجی به این نیست که اینها پناه به تفریق ببرند تا حجت و استدلالشان را تمام کنند «یعنی دیگر لازم نیست بحث تفریق را مطرح کنند و ازاله تالیف را بیاورند بلکه به همین تالیف از دو جزء متمیز بالفعل می توانند اکتفا کنند و مدعا و مذهب خودشان را نتیجه بگیرند.

«بل کانت تکون صحیحه مع ثبات التالیف تالیفا»

کلمه «کانت تکون» در عبارات مصنف زیاد بکار می رود چون وقتی می خواهد مطلبی را ثابت و قطعی فرض کند تعبیر به این کلمه می کند.

ترجمه: بلکه اینچنین حجت شما صحیح خواهد بود در صورتی که تالیف را به عنوان یک تالیف، ثابت ببینید «یعنی تالیف را عبارت از آن چیزی دانستید که بیان کردیم. اگر بتوانید این تالیف را ثابت بدانید احتیاجی ندارید که تفریق را مطرح کنید و به مدعا و مذهب خودتان برسید همین تالیف، مذهب شما را افاده و اثبات می کند.

ص: ۹۸۶

«اذ کان یجب ان یکون اجزاء حاصله لا تالیف فیها»

ترجمه: زیرا در اینصورت «که تـالیف به این معنی صـحیح باشـد» واجب می شود که اجزایی در جسم حاصل باشـد که در آن اجزاء تالیفی نیست. «یعنی واحـد باشـند چون هم مولّفی بایـداز وحـدات گرفته شود. هر کثرتی بایـد از وحدات گرفته شود هر مرکبی بایـد از بسائط گرفته شود. پس حتما این مرکب باید دارای وحدات باشد. اما شـما در اینجا نتیجه می گیرید که جزء لا یتجزی را دارید»

دو مطلب در مذهب شما بود:

۱ ـ جسم مرکب از اجزاء بالفعل است.

۲ ـ این اجزاء لا یتجزی هستند.

مطلب اول در مقصود خودتان منـدرج است و گفتیـد که تالیف به معنای ترکیب از دو جزئی که بالفعل متمیز باشـند می باشد. پس مطلب اول از این بیان فهمیده شد.

شما مطلب دومی هم داشتیـد و گفتید این اجزاء، لا یتجزی هسـتند. این مطلب دوم را لازم نیست از طریق ادامه اسـتدلال اثبات کنیـد همین انـدازه که ثابت کردیـد تالیفی وجود دارد کافی است چون تالیف به معنای پدیـد آوردن کثرت از وحدات است. اگر وحدتی نباشد کثرتی درست نمی شود پس وقتی ادعا می کنید تالیف از اجزاء متمیز داریم معنایش این است که آن اجزاء واحدند «مراد از واحد یعنی لا یتجزی هسـتند» خود دلیل شما را به واحد و جزء لا یتجزی می رساند دیگر لازم نبود از تفریق و مقدمات بعدی که در استدلال آوردید استفاده کنید.

«لاستحاله وجود مالایتناهی من الاجزاء بالفعل»

«بالفعل» قید «وجود» است.

زیرا محـال است که بالفعـل وجود داشـته باشـد اجزاء بی نهـایت. چرا محال است؟ چون جسم، مرکب نمی شود. زیرا به اولین جزء نمی رسید تا آن را به جزء دوم ضمیمه کنید و تالیفی درست کنید.

«و وجوب واحد بالفعل حیث یکون کثیراً»

«وجوب» عطف بر «استحاله» است و «لام» در «لاستحاله» بر سر آن در می آید.

ترجمه: واجب است که واحد بالفعل را داشـته باشـیم هر جا که کثیری وجود داشـته باشد «هر جا که کثیری وجود داشـته باشد باید واحد بالفعلی داشته باشیم و الا کثیر، محقق نمی شود زیرا کثیر از واحدها درست می شود»

«یکون» تامه است. در نسـخه کتاب ما «کثیرا» به نصب آمـده که به خوبی معنی نمی شود اما در یک نسـخه خطی «کثیر» آمده است وهمین باید صحیح باشد.

نتیجه: پس چون محال است که اجزاء بالفعلِ نامتناهی داشـته باشـیم پس اجزاء یک جسم باید متناهی باشد یعنی به واحدی که تجزیه نمی شود برسـیم و چون واجب است که کثیر از واحـد تشـکیل شود پس این مولّفی که کثیر است بایـد دارای وحـدات باشـد و وحدات همان اجزاء لا یتجزی است پس شـما در همین جا به جزء لا یتجزی رسـیدید. دیگر احتیاج ندارد از مقدمه ای که می گوید «کل جسم مولف قابل للتفریق» استفاده کنید و بعداً تالیف را ازاله کنید بالکلیه و بگویید به واحد رسیدیم.

ص: ۹۸۸

ادامه رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی

«و ان عنوا بالتالیف الاستعداد لان یحدث کثره فیما هو واحد لا کثره فیه»(۱)

بحث در رد شکوک کسانی داشتیم که به جزء لایتجزی معتقد بودند.

استدلال اول متکلمین: هر جسمی مولِّف است و قابل تفریق می باشد یعنی می توان تالیف آن را به هم زد و ازاله کرد اگر ما این تالیف را بالکلیه ازاله کنیم به واحدی می رسیم که در آن تالیف نیست چون تالیف بکلیته ازاله شد و اگر ازاله شد پس وجود ندارد و لذا به واحدی که تالیف در آن نیست می رسیم و واحدی که تالیف در آن نیست واحدِ لایتجزی می شود پس جزء لایتجزی وجود دارد.

جواب مصنف از استدلال اول: مراد از تالیف چیست؟ دو احتمال است.

احتمال اول: مراد از تالیف یعنی دارای اجزاء به هم چسبیده و مماس است.

حکم: دو اشکال بر این احتمال وارد می شود که در جلسه قبل بیان شد.

احتمال دوم: مراد از تالیف این است که جسم قابلیت و استعداد دارد که با چیزی ضمیمه شود و مجموعه و کثرتی را به وجود بیاورد. به تعبیر مصنف، واحدی که در آن کثرت نیست قابلیت دارد که با واحد دیگر ضمیمه شود و هر دو با هم مولّف شوند و جسمی و مرکبی و کثیری را بسازند.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۸،س.۹، ط ذوی القربی

حکم: ما این احتمال را قبول داریم. ما هم معتقدیم هر جزئی از اجزاء جسم این قابلیت را دارد. مجموعه را هم که واحد فرض می کنیم برایش این قابلیت را قائل هستیم. هم واحدی که ما نمی توانیم آن را تجزیه کنیم «ولو قابل تجزیه باشد» می تواند ضمیمه شود و کثیر را به وجود بیاورد هم سنگی که واحد فرض شده می تواند ضمیمه شود و کثرت را به وجود آورد.

می گوییم بعد از اینکه تالیفی در جسم حاصل شد هنوز این استعداد در آن باقی است این استعداد اصلا از جسم ازاله نمی شود.

متکلمین اینطور گفتند که تالیف در جسم هست ما می توانیم این تالیف را بالکلیه ازاله کنیم اگر بالکلیه ازاله کردیم می رسیم

به جزئی که تالیف در آن نیست یعنی لایتجزی است. دلیل اینها مبتنی بر ازاله تالیف بود لـذا مصـنف می فرماید اگر مراد شـما از تالیف، استعداد باشـد این اسـتعداد قابل ازاله نیست. شـما نمی توانید اسـتعداد جسم را از آن بگیرید. این جسم که اسـتعداد تـالیف دارد یعنی اسـتعداد این را دارد که کثیر را به وجود بیـاورد و لـذا این اسـتعداد را نمی توان از او گرفت. پس نمی توان گفت این تـالیف را ازاله کردیم وقتی تـالیف بـالکلیه زائـل شـد جزء لا-یتجزی درست می شود. چون نمی توان تالیف را ازاله کرد. اما تالیف به معنای اول قابلیت ازاله دارد و می توان تالیف را ازاله کرد.

ص: ۹۹۰

نکته: تالیف یا بالفعل است یا بالقوه است. اگر بگویید این جزء تالیف دارد به معنای این نیست که به جزء دیگر چسبیده است این، تالیف بالفعل است یا به معنای این است که می تواند به جزء دیگر بچسبد و کثرت را درست کند این، تالیف بالقوه است. غیر از این دو نداریم. زیرا هر موجودی یا بالقوه است یا بالفعل است و تالیف هم یکی از موجودات است. شما این تالیف را بالفعل قرار بدهید احتمال اول می شود و اگر بالقوه قرار دهید احتمال دوم می شود. غیر از این دو احتمال، تصور دیگری نیست.

نکته: در دو حالت می توان استعداد را از بین برد.

حالت اول: این جسم را از بین ببرید و معدوم کنید. وقتی معدوم شد استعدادش هم معدوم می شود.

حالت دوم: این استعداد را به فعلیت برسانید و آن را کثیر کنید در اینصورت هم استعداد تالیف نیست زیرا در هر جا که فعلیت بیاید استعداد باطل می شود. بله استعداد برای تالیف های بعدی هست. الان این جزء واحد استعداد برای ضمیمه شدن دارد به محض اینکه با جزء دیگر ضمیمه کردید این استعدادش باطل می شود ولی استعداد برای ضمیمه شدن به جزء سوم باقی می ماند. جزء سوم را که آوردید دوباره استعداد باطل می شود ولی استعداد برای ضمیمه جزء بعدی باقی می ماند.

پس راهی برای ابطال استعداد نیست مگر به یکی از این دو صورت. شما چگونه می گویید این تالیف را که همان استعداد است ازاله می کنیم چون امکان ندارد که این استعداد ازاله شود. مصنف می فرماید حتی بعد از اینکه جزء دوم را می آورید واحد را تبدیل به واحدان «جزءان» می کنید باز هم هنوز استعداد هست چون هنوز می توانید این واحدان «جزءان» را ضمیمه به واحد دیگر کنید و سه واحد درست شود.

نتیجه: تالیف به هر یک از دو معنی گرفته شود استدلال اول متکلمین باطل می شود.

توضیح عبارت

«و ان عنوا بالتالیف الاستعداد لان یحدث کثره فیما هو واحد لا کثره فیه»

«لان یحدث» متعلق به «استعداد» است و تاویل به مصدر می رود.

اگر منظور شما از تالیف، تالیف بالفعل نباشد «یعنی مراد این نباشد که واحدی کنار واحد دیگر مماس شود و تالیفی تحقق پیدا کند» بلکه استعداد حدوث کثرت است در چیزی که واحد است و کثرت در آن نیست «یعنی واحدی را ملاحظه می کنیم که کثرت در آن نیست اما استعداد حدوث کثرت را دارد به این استعداد حدوث کثرت، تالیف می گوییم».

«فهذا مسلم»

اگر مراد آنها از تالیف این باشد می گوییم این احتمال مسلم است ولی این را نمی توان از جسم ازاله کرد. شما «متکلمین» گفتید ما تالیف را ازاله می کنیم و به ازاله کردن تالیف اکتفا نکردید بلکه گفتید بالکلیه ازاله می کنیم. ما می گوییم این استعداد قابل ازاله نیست نه بالکلیه و نه بالجزئیه.

«و هذا لا تجوز ازالته عن الجسم او یبطل الجسم»

«هذا»: یعنی تالیف به این معنی یا استعداد حدوث کثیر.

«او» به معنای «الا ان یبطل» است.

ترجمه: این را نمی توان از جسم ازاله کرد مگر اینکه جسم را باطل کنید در اینصورت تالیف که استعداد است و عارض بر این جسم می باشد باطل می شود. چون وقتی معروض را بردارید عارض هم باطل می شود.

ص: ۹۹۲

«اذ لا سبیل الا ابطال وحده الواحد بالفعل الا باعدامه اصلا او تکثیره»

«اذ» علت برای «لا تجوز ازالته» است. «اصلا» به معنای به طور کامل است یعنی خود آن شی با تمام عوارضش را اعدام کنید و چیزی از آن باقی نگذارید.

چیزی که واحد است وحدت آن را نمی توان باطل کرد مگر به یکی از دو صورت.

۱ _ یا خودش را از بین ببرید تا وحدتش را از بین ببرید در این صورت خودش از بین می رود.

۲ _ یا وحدتش را تبدیل به کثرت کنید. در این صورت خود شی است ولی وحدت شی از بین می رود.

«فاذا لم یعدم بل کثر بقی واحد حالهما حاله»

ضمیر «لم یعدم» به «واحد بالفعل» بر می گردد.

نسخه صحیح «بقی واحدان حالهما حاله» است. ضمیر تثنیه به «واحدان» و ضمیر «حاله» به «واحد بالفعل» بر می گردد یعنی وقتی واحد بالفعل را معدوم کنید وحدتش به یکی از بین رفته ولی وقتی واحد بالفعل را معدوم نکردید بلکه تکثیر کردید یعنی یک واحد دیگر در کنارش قرار دادید.

اگر آن واحد بالفعل را باطل نکردید بلکه آن را کثیر کردید تا وحدتش از بین برود مثلا یک واحد به واحدی ضمیمه شود دو واحد درست می شود که استعداد برای کثرت بعدی دارد. پس استعداد جزء دوم باطل شد چون جزء دوم آمد ولی استعداد جزء های بعدی هنوز باقی است پس تالیف که استعداد کثرت است از بین رفتنی نیست.

مصنف می خواهد تعلیل بیاورد که آن استعداد حدوث کثیر را نمی توان از بین برد. زیرا دو جزء را به عنوان واحد فرض می کنید و جزء سوم را ضمیمه می کنید دوباره سه جزء را به عنوان واحد فرض می کنید و جزء چهارم را ضمیمه می کنید و هکذا.

ترجمه: اگر این واحد بالفعل، معدوم نشد بلکه کثیر شد «یعنی یک واحد دیگر به آن ضمیمه کردید و آن را کثیر کردید» باقی می ماند دو واحد که حالشان همان حال واحد بالفعل است یعنی این دو واحد، الان یک واحد مجموعی می شوند که باز هم قابلیت برای حدوث کثرت و واحدهای بعدی دارند «پس همانطور که جزء اولی استعداد برای حدوث کثیر داشت این دو تا هم که الان به وجود آمدند استعداد برای حدوث کثیر دارند. این استعداد حدوث کثیر را نمی توان باطل کرد. بله استعداد کثیری که عبارت از دو تا باشد در این دو جزء باطل شد. چون وقتی جزء دومی را ضمیمه کردید استعداد جزء دومی نیست بلکه خود جزء دومی خواهد بود ولی اصل استعداد برای کثیر باقی نمی ماند زیرا الان که دو جزء شدند استعداد برای جزء سوم و هکذا جزء های بعدی را دارد.

پس اینکه متکلمین گفتند تالیف را که به معنای استعداد حدوث کثیر است حرف غلطی است زیرا تالیف قابل ازاله نیست مگر اینکه خود جسم را از بین ببرید که این از محل بحث خارج است» باقی می ماند واحدان که حال این واحدان حال همان واحد بالفعل است.

ص: ۹۹۴

«و جمله الوحده لا ترفع عنه البته الا بابطاله»

ضمیر «عنه» و «بابطاله» به «واحد بالفعل» بر می گردد.

ترجمه: به طور کلی نمی توان وحدت را از واحد بالفعل برداشت بله وحدت نسبت به دو تا را می توان برداشت زیرا با ضمیمه کردن جزء دیگر، دو تا حاصل می شود و واحد نسبت به دو تا برداشته می شود ولی این دو واحد، نسبت به سه واحد، واحدند یعنی جزء سومی را نپذیرفتند وقتی که جزء سوم را ضمیمه کردی این وحدتی که نسبت به سه تا داشتند باطل می شود اما اصل وحدت و جمله الوحده را نمی توان ازاله کرد.

«الا بابطاله» ضمیر به واحد بالفعل بر می گردد. مگر خود آن جزء و واحد بالفعل را باطل کنی. در اینصورت وحدتی باقی نمی ماند والا تا وقتی که واحد بالفعل، باطل نشده وحدت هست. اگر این وحدت بخصوصه نیست وحدت دیگر وجود دارد. اگر وحدت باشد پس استعداد کثرت هم هست بنابراین نمی توانید استعداد کثرت را باطل کنید اگر وحدت، باطل نشد استعداد کثرت باطل نمی شود اگر استعداد کثرت باطل نشد تالیف که به معنای استعداد کثرت است باطل نمی شود. پس اینکه گفتید تالیف را ازاله و باطل می کنیم غلط است.

سوال: هر تفریقی متوقف بر تالیف است. اگر تالیفی نباشد تقسیم نیست.

جواب: ما داریم استدلال آنها را باطل می کنیم، استدلال آنها این بود که تالیف هست و ما در تفریق، این تالیف را ازاله می کنیم ولی در تصور خودمان، تالیف را بالکلیه ازاله می کنیم، اما در عمل، تالیف را بالکلیه ازاله نمی کنیم مثلا این سنگ را می شکنیم و تالیف تا یک حدی از بین می رود و به طور کلی از بین نمی رود. اما در تصور خودمان می توانیم فرض کنیم که تالیف، به طور کامل از بین رفت در این صورت که تالیف به طور کامل از بین رفت. یک جزئی پیدا می کنیم که تالیف در آن نیست. اگر تالیف در آن نیست تجزیه هم در آن نیست.

صفحه ۱۹۸ سطر ۱۲ قوله «و قد حسب»

این عبارت خوب بود که سر خط نوشته شود. بعضی از متکلمین که این استدلال را مطرح کرده بودند و از طریق این استدلال به جزء لا ـ یتجزی معتقد شده بودند مطلبی را گفتند که جلسه قبل توضیح دادیم و آن مطلب این است که هر جسمی حتما دارای تالیف است. برای آنها ثبوت تالیف در جسم مهم است چون بعدا می خواهد این تالیف را ازاله کند. ابتدا اثبات می کند که در جسم، تالیف هست سپس آن را به کلی ازاله می کند و می گوید یک جزئی داریم که تالیف به طور کلی در آن ازاله شده در اینصورت نتیجه می گیرد که این جزء، جزء لایتجزی است. پس اثبات تالیف برای این گروه مهم است لذا وارد اثبات تالیف می شود و اینطور می گوید:

ما وقتی اجسام را ملاحظه می کنیم می بینیم بعضی از آنها انقسام را به سختی قبول می کنند «و به تعبیر خودشان، بعضی از اجسام تفریق را به سختی قبول می کنند» و بعضی به آسانی قبول می کنند «جلسه قبل اشاره کردیم که بعضی از اجسام اصلا تقسیم را قبول نمی کنند مثل جسم فلک که به ادعای این گروه قابل خرق و التیام نیست. البته جسم فلکی مورد بحث ما نیست و الا اجسام عنصری که مورد بحث است تفریق را قبول می کنند ولی بعضی به سختی و بعضی به آسانی قبول می کنند» مثلا سنگ را ملاحظه کنید که تفریق را به سختی قبول می کند اما یک جسم نرم، تفریق را به راحتی قبول می کند. این اختلاف در قبول تفریق منشأش چه می باشد؟ چهار احتمال است:

احتمال اول: ممکن است بگوییـد منشا آن، اختلاف اجسام است یعنی این جسم، یک نوع است و آن جسم، نوع دیگری اسـت و این اختلاف نوعی باعث شـده که این جسم، تفریق را به آسانی قبول کنـد و دیگری به سـختی قبول کنـد. مثلا نوع سـنگ با نوع آب فرق دارد که آب را به آسـانی اما سـنگ را به سـختی می توان تفریق کرد این را ما می گوییم ولی متکلمین اختلاف نوعی بین اجسام قائل نیسـتند بلکه اختلاف در تالیف قائل اند. متکلمین می گویند همه اجسام از جواهر فرده یکنواخت ساخته شدنـد که مـاهیت جواهر فرده «یعنی اجزاء لاـ یتجزی» است ولی نحوه تـالیف آنها یا اَشـکال آنها فرق می کنـد یکی از تالیف متراکم درست شده ولی یکی از تالیف غیر متراکم درست شده است. آن که از تالیف متراکم و فشـرده درست شده به سـختی متفرق می شود آن که از تالیف غیر متراکم و فشـرده درست شـده به آسانی متفرق می شود. آنها معتقـد نیسـتند به اینکه علت اختلاف در تفریق، اختلاف در نوع جسم باشد چون برای جسم، انواع مختلف قائل نیستند همه اجسام را یک نوع می دانند.

احتمـال دوم: ممکن است کسـی بگویـد اختلاـف به فاعـل است یعنی چون فاعـل، مختلف بوده پس این جسم که به این فاعل مستند است تفریق را به سختی قبول می کند و آن جسم که به فاعل دیگر مستند است تفریق را به آسانی قبول می کند.

ص: ۹۹۷

گفته می شود این احتمال صحیح نیست زیرا که فاعل همه موجودات خداوند _ تبارك _ است و لذا اختلافی در فاعل نداریم.

احتمال سوم: گفته می شود که شیئی حادث می شود و این اختلاف را به وجود می آورد یعنی در این جسم، شیئی حادث شده که باعث گردیده به سختی متفرق شود و در آن جسم دیگر، حادث نشده لذا به آسانی متفرق می شود.

می گویند این هم امکان ندارد زیرا دو جسم را وقتی می یابیم می بینیم در آنها چیزی حادث نشده در عین حال می بینیم یکی به سختی متفرق می شود و دیگری به آسانی متفرق می شود. پس اختلاف در سهولت و صعوبت تفریق را به حدوث شی هم نمی توان نسبت داد.

احتمال چهارم: این اختلاف را به عدم شی نسبت دهیم یعنی گفته شود این جسم، چیزی را ندارد لذا به آسانی متفرق می شود. یا این جسم، چیزی را از دست داده لذا به آسانی متفرق می شود. می فرماید این احتمال هم صحیح نیست.

پس عامل اختلاف هیچکدام از این ۴ تا نیست. آنچه باقی می ماند این است که عامل اختلاف، فقط تالیف باشد آن جسم که به سختی متفرق می شود تالیف به یک صورتی دارد و آن جسم که به آسانی متفرق می شود تالیف به صورت دیگری است. و چون نحوه های تالیف فرق می کند پس تالیف وجود دارد. به این طریق ثابت می کند هر جسمی، مولّف است.

ص: ۹۹۸

این گروه از طریق اختلاف در تفریق، اختلاف در تالیف را ثابت می کنند و از طریق اختلاف در تالیف نتیجه می گیرد که تالیف موجود است و اگر موجود نبود اختلاف در تالیف معنی نداشت. به این ترتیب ثابت کرد که تالیف موجود است.

توضیح عبارت

«و قد حسب بعضهم ان وجود الاجسام مختلفه فی سرعه قبول التفریق و عسر قبوله یوجب اثبات التالیف»

این گمان را بعضی کردند. این گمان در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۰ تا ۱۲ بیان شد.

«وجود الاجسام» اسم «ان» است و «مختلفه» حال است. «یوجب اثبات التالیف» خبر است.

ترجمه: بعضی از همین کسانی که این استدلالِ تالیف و تفریق را مطرح کردند گمان کردند که وجود اجسام در حالی که در سرعت قبول تفریق و عسر قبول تفریق مختلفند وجود این اجسام در این حال، موجب می شود که ما تالیف را اثبات کنیم و تالیف را در اجسام قائل شویم.

«قال: و ذلک لیس لاختلاف جنس الاجسام ای نوعیتها»

این عبارت نباید سر خط نوشته شود بلکه باید دنباله عبارت قبلی نوشته شود.

ترجمه: این بعضی که اینچنین گمان کرده گفته و آن «یعنی اختلاف در سرعت قبول تفریق و عسر قبول تفریق» به خاطر اختلاف جنس اجسام نیست. «مراد این گروه از جنس در کلام این گروه، جنس اصطلاحی نیست بلکه مراد جنس لغوی است که با نوع سازگار است لذا مصنف آن را تفسیر می کند و تعبیر به ــ ای نوعیتها ــ می کند».

«و لا لاختلاف الفاعل و لا لحدوث شیء و لا لعدم شیء کان»

به خاطر اختلاف فاعل هم نیست و اینچنین نیست که چیزی در آن قرار داده شده و آن را صعب یا سهل قرار داده و نه به خاطر عـدم شیئی باشد که قبلا بوده یعنی هر دو مثل هم بودند ولی در یک جسم، چیزی را کم کردید و سـهولت تفریق یا صـعوبت تفریق پیدا کرد.

نکته: بعد از لفظ «کان»، باید در کتاب ویرگول گذاشت و کلمه «عندهم» را باید به عبارت بعدی چسباند.

«عندهم لیست الاقسام الا هذه و عندهم ان الاجسام لا تختلف نوعیتها»

تا اینجا ۴ قسم اختلاف درست کردنـد و گفتند اختلاف در صـعوبت و سـهولت تفریق به هیچ یک از این ۴ تا ربطی ندارد ما می گوییم اختلاـف پنجمی درست می کنیم این گروه می گویـد اختلاف پنجمی نـداریم و اختلاف ها منحصـر در همین ۴ تا است لـذا تعبیر به «عـذهم لیست الاقسام الا هذه» می کند یعنی اقسام اختلاف «اقسامی که برای اختلاف تصور می شود» غیر از این ۴ تـا نیست. «اگر مـا باشـیم عوامـل دیگری برای اختلاـف درست می کنیم امـا این گروه از متکلمین می گوینـد اختلاـف منحصر در همین ۴ تا است اگر این ۴ تا نبود ناچار باید مورد پنجم که تالیف است درست شود».

«و عنـدهم ان الاجسـام لاـ تختلـف نوعیتهـا» نزد این گروه اینچنین است که اجسـام، اختلاـف نـوعی ندارنـد بنـابراین نمی توان اختلاف در سـرعت قبول تفریق و صـعوبت قبول تفریق را به اختلاف نوعی اجسام نسبت داد «اما ما چون اختلاف نوعی اجسام را قبول داریم به آن نسبت می دهیم».

ص: ۱۰۰۰

«فلنسلم ذلک کلّه»

ما همه اینها را قبول می کنیم یعنی قبول می کنیم که اقسام منحصر در همین ۴ تا است و قبول هم می کنیم که اختلاف نوعی در اجسام نیست یعنی مماشاةً حرف آنها را قبول می کنیم ولی در عین حال بر آنها اشکال می کنیم. یعنی اشکال اصلی این است که شما «یعنی بعضی از گروه متکلمین» بی جهت گفتید که اجسام اختلاف نوعی ندارند. و این اختلاف در صعوبت و سهولت قبول مستند به همین اختلاف نوعی است این اشکال اول بود ولی از این اشکال صرف نظر می کنیم. اشکال دیگر این است که شما بدون جهت گفتید اقسام منحصر در اینها است زیرا اقسام دیگر هم داریم لذا از باطل کردن این ۴ قسم نمی توان تالیف را نتیجه گرفت. باید اقسام دیگر را هم باطل کنید. بعداً می گوید «فلنسلم ذلک» یعنی مماشاةً قبول می کنیم و اشکال اول که اختلاف نوعیت اجسام است را بر می داریم و اشکال دوم که اقسام ممکن است بیش از این ۵ مورد باشد را بر می داریم با وجود اینکه از این دو اشکال صرف نظر می کنیم شروع به جواب دادن می کنیم.

ترجمه: همه این دو اشکال را قبول می کنیم به نفع اینها.

«فلِمَ یجب ان یکون للتالیف لاغیر»

«لَم یجب» هم می توان خواند ولی «لِمَ یجب» بهتر است به خصوص که در ادامه هم «بل لِمَ لا یکون» آمده است.

مصنف راه دیگری پیشنهاد می کند که اگر آن راه انجام شود دلیل این گروه بر وجود تالیف باطل می شود. ما نمی خواهیم بگویم که منکر تالیف هستیم ما هم تالیف را قبول داریم ولی این راهی را که بعض متکلمین رفتند قبول نداریم. ما اگر بخواهیم تالیف را اثبات کنیم از راه دیگری اثبات می کنیم نه از این راهی که اینها اثبات کردند.

ص: ۱۰۰۱

ما قبول می کنیم که اقسام همین ۵ تا است و قبول هم می کنیم که اختلاف نوعی نداریم. با فرض قبول این دو، جواب را شروع می کنیم. در این جواب، ما نمی خواهیم قسم ششمی ارائه بدهیم چون معنی ندارد که قسم ششمی بگوید زیرا مصنف فرمود که قبول می کنیم انحصار اقسام در ۵ تا باشد لذا این جوابی که مصنف بیان می کند قسم ششم نیست بلکه فرض دیگری می باشد وقتی آن را بیان کنیم معلوم می شود که قسم ششم نیست.

خلاصه کلام مصنف این است که همه اجسام یک نوع اند «مصنف مماشاةً می گوید همه اجسام یک نوع اند» و فاعل آنها هم واحد است و در هیچکدام هم چیزی حادث نمی شود و از هیچکدام هم چیزی که موجود بود معدوم نمی شود ولی عارضی بر این جسم می آید «حال عامل عروض هر چه می خواهد باشد» و این جسم را صعب التفریق می آید و عارض دیگری بر آن جسم می آید و آن جسم را سهل التفریق می کند خود همین سهولت تفریق و صعوبت تفریق، عارض می شود. بعد از اینکه عارض شدند اختلاف درست می کنند نه اینکه اختلاف باشد تا بپرسید که عامل این اختلاف چیست؟ مثال می زند به بیاض و سواد که بر جسم عارض می شوند و اختلاف درست می کنند نه اینکه اختلافی در جسم وجود داشته باشد تا شما بپرسید که چرا این، ابیض شد و آن دیگری، اسود شد. شخصی بر این جسم، بیاض عارض کرده و شخص دیگر، سواد عارض کرده با عروض سواد و بیاض، اختلاف درست شده است. خود همین عارض، اختلاف را آورده نه اینکه اختلافی منشا این اختلافِ عارض شده باشد.

ص: ۱۰۰۲

اقسامی که بعض متکلمین فرض می کردند به این صورت بود که اختلافی را در جسم قائل بودند که به دنبال منشا اختلاف می گشتند و آن اقسام را هم تصور کردند ما گفتیم آن اقسامی را که تصور کردید صحیح است ولی ما بحث دیگری را مطرح می کنیم و اختلاف در جسم را قائل نمی شویم. همه اجسام را یکسان گرفتیم ولی عوارضی که مختلفند را وارد کردیم. از این به بعد اختلاف درست می شود و دیگر به دنبال اختلاف نمی گردیم.

با این بیانات روشن شد که مصنف، تناقض گویی نکرده یعنی نگفته که من حرف بعض متکلمین را قبول می کنم و اقسام را همین ۵ تا می دانم بعداً قسم ششم را اضافه کند. زیرا آنچه را که مصنف اضافه کرده جزء اقسام به حساب نمی آید چون اقسام، اقسامِ اختلافِ حاصرند که باید توجیه شوند مصنف اختلاف را حاصر نمی داند بلکه اختلاف را تحصیل می داند پس فرضی که مصنف ارائه می دهد غیر از اقسامی است که بعض متکلمین ارائه دادند.

ادامه رد دلیل اول و رد دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل اول و رد دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«فلنسلم ذلک کله لهم فلم یجب ان یکون للتالیف لاغیر»(۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم که قائل به اجزا لایتجزی بودند وارد رد دلیل اول آنها شدیم.

ص: ۱۰۰۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۸،س۱۵، ط ذوی القربی.

دلیل اول متکلمین: صغری: هر جسمی دارای تالیف است.

کبری: هر چیزی که مولّف باشد قابل تفریق است و قابل است که تالیفش از اله شود.

نتیجه: پس جسم ممکن است که تالیفش ازاله شود.

سپس در ادامه گفتند ما فرض می کنیم که تالیف به طور کامل ازاله شود در اینصورت جزئی پیدا می شود که در آن هیچ تالیفی نیست و وقتی تالیف در آن نبود تجزیه پذیر نخواهد بود و این جزء، همان جز لایتجزایی است که ما به دنبال آن بودیم.

متکلمین برای اثبات مقدمه اول دلیل اقامه کردند

دلیل بر صغری: ما در اجسام این اختلاف را مشاهده می کنیم که بعضی ها به آسانی متفرق می شوند و بعضی به سختی متفرق می شوند. سهولت و صعوبت تفریق را در اجسام مختلفه می یابیم و این اختلاف در سهولت و صعوبت تفریق به خاطر

اختلاف در نوع نیست. به خاطر اختلاف در فاعل نیست. به خاطر وجود شی در بعضی و عدم شی در بعضی نیست. به خاطر عدم شیئی که قبلا موجود بوده نیست. اینها در جلسات قبل توضیح داده شد. پس آنچه باقی می ماند این است که به خاطر تالیف باشد یعنی اختلاف در تالیف باعث اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق می شود. اگر اختلاف تالیف وجود داشته باشد معلوم می شود که خود تالیف هم خواهیم داشت با این بیان ثابت کردند هر جسمی دارای تالیف است.

در این بیان بعض متکلمین ۵ صورت تصور کردند که اختلاف در صعوبت و سهولت قبول تفرق را به یکی از این ۵ تا باید اسناد داد. ثابت کردند. که بر ۴ تا از این ۵ تا نمی توان مربوط کرد پس باید به قسم پنجم مربوط کرد که تالیف است زیرا نظر این گروه از متکلمین این است که بیش از ۵ صورت وجود ندارد. ما ممکن است ادعا کنیم بیش از ۵ صورت در مساله وجود دارد ولی مماشاةً فرض می کنیم همین ۵ صورت باشد و احتمال دیگری داده نشود این گروه از متکلمین اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق را به اختلاف نوعی در اجسام اسناد ندارند چون اختلاف نوعی اجسام را قبول نداشتند ما باز مماشاةً می گوییم این مطلب را هم قبول می کنیم و فرض می کنیم اختلاف نوعی در اجسام وجود ندارد «البته ما با هر دو حرف مخالف هستیم جواب اصلی ما این است که اولا: احتمالات منحصر در این ۵ تا نیست ثانیا: اجسام اختلاف نوعی دارند و همین اختلاف نوعی باعث اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق می شود ما از این دو جواب صرف نظر می کنیم یعنی مماشاةً قبول می کنیم این دو مطلبی را که این گروه از متکلمین ادعا کردند ولی جواب سومی می دهیم» اما جواب دیگری داده می شود. در این جواب چون بنا است که اختلافِ نوعی در اجسام را قبول نکنیم و بگوییم نوعِ همه اجسام واحد است لذا اختلاف در قبول تفرق را در ذات اجسام راه نمی دهیم و الا ـ اگر در ذات اجسام راه داده شود اختلاف نوعی برای اجسام درست می شود و ما قرار شد که اختلاف نوعی را نفی کنیم همانطور که حضم نفی کرده است. پس ما این اختلاف در قبول تفرق را به نوع و ذات جسم مربوط نمی کنیم تا اختلاف نوعی پیدا کنند بلکه این اختلاف در صعوبت و سهولت تفرق را به عنوان عارض قرار می دهیم و اختلاف را در عَرَض قرار می دهیم لذا به شرطی که کردیم «چون شرط کردیم احتمالات منحصر در ۵ تا باشد نه اینکه ۶ تا باشد» وفادار هستیم. «توضیح این مطلب را به طور مفصل در جلسه قبل بیان کردیم» البته می توان این مطلب را به این صورت هم بیان کرد که با عبارت «عندهم لیست الاقسام الا هذه» که در صفحه ۱۹۸ سطر ۱۵ آمده بیان کند که این ۴ احتمال باطل است زیرا اقسام باطله منحصر در این ۴ تا است اما احتمالی که باقی می ماند صحیح است. اما این گروه از متکلمین می گویند آن احتمالِ باقیمانده فقط تالیف می باشد ولی ما می گوییم تالیف نیست بلکه عَرَض می باشد.

بیان توجیه مصنف در اختلاف اجسام در صعوبت و سهولت تفرق: توجیهی که مصنف می کند توجیهی است که در آن، اختلاف اجسام در صعوبت و سهولت تفرق پذیرفته می شود بدون اینکه یکی از احتمالات قبل را ادعا کند. به اینصورت بیان می کند که صعوبت و سهولت دو عَرَض هستند که بر اجسام عارض می شوند این جسم عارضی به نام صعوبت تفرق پیدا می کند و آن جسم دیگر عارضی دیگر به نام سهولت تفرق پیدا می کند و همین عارض ها باعث می شوند که فرق بین این جسم و آن جسم حاصل شود نه اینکه در اجسام، اختلافی وجود داشته باشد و آن اختلاف، منشاء اختلاف در صعوبت و سهولت شده باشد بلکه صعوبت و سهولت که دو عَرَضِ مختلفند عارض می شوند و اختلاف را پدید می آورند

بیان توجیه مصنف در ضمن مثال: مثلا دو سنگ را ملاحظه کنید که هیچ اختلاف نوعی بین آنها نیست یک سنگ بر اثر فعالیتِ یک فاعلی، سفید می شود اما دیگری بر اثر فعالیت فاعل دیگری سیاه می شود این بیاض و سواد بر این دو سنگ وارد می شوند و این دو سنگ را مختلف می کنند. اینچنین نیست که یک اختلافی در این دو سنگ باشد و آن اختلاف باعث شده باشد دو رنگ مختلف پدید بیاید یعنی یک سنگ به خاطر داشتن یک خصوصیتی رنگ سفید را انتخاب کند و سنگ دیگر به خاطر داشتن خصوصیت دیگر رنگ سیاه را انتخاب کند بلکه فاعلی از بیرون رنگ سفید را بر این سنگ عارض می کند و همان فاعل رنگ سیاه را بر سنگ دیگر عارض می کند و اختلاف در فاعل هم وجود ندارد اما می بینیم یکی سیاه می شود و یکی سفید می شود سپس اختلاف حاصل می شود. منشا این اختلاف از درون خود سنگ نیست بلکه از بیرون سنگ است در ما نحن فیه هم اینطور می گوییم که بر یک جسم صعوبت تفرق عارض شده و بر جسم دیگری سهولت تفرق عارض شده و این جسم ها با وجود تساوی که در ذات دارند بر اثر عروضِ دو عارضِ مختلف، مختلف شدند.

مصنف نمی گوید که حتما این احتمال متعین می شود بلکه آن را به عنوان یک احتمال مطرح می کند و می گوید اگر بخواهد ثابت کنید اختلاف در صعوبت و سهولت مستند به اختلاف در تالیف است باید این احتمالی را که ما مطرح کردیم رد کنید.

نکته: این احتمال که مصنف بیان کرد غیر از آن ۵ احتمالی است که بعضی از متکلمین گفتند چون آن ۵ احتمال مربوط به این بود که قبلا اختلافی باشد و آن اختلاف قبلی، منشا اختلاف در صعوبت و سهولت بشود اما در بیان که مصنف کرد اینطور نیست که قبلا اختلافی باشد بلکه خود صعوبت و سهولت عَرَضی است که اختلاف آفرین است نه اینکه اختلافی باشد و آن اختلاف منشا این اختلاف در صعوبت و سهولت می شود. پس این احتمالی که مصنف مطرح می کند از سنخ احتمالات ۵ گانه بعضی از متکلمین نیست لذا اگر ما احتمالات ۵ گانه بعضی متکلمین را قبول کنیم این احتمال ششم را که بیان کردیم بر خلاف شرطمان عمل نکردیم زیرا شرط کردیم انحصار اختلاف در احتمالات ۵ گانه را بپذیریم. این ۵ احتمال همه در جایی است که اختلافاتِ سابق باشد ما همه این ۵ تا را قبول میکنیم و می گوییم اگر اختلافات سابق داشته باشیم باید یکی از این ۵ تا باشد ولی اختلاف سابق نداریم بلکه اختلاف لاحق داریم اختلافی که با آمدنش جسم را مختلف می کند. که این اختلافِ لاحق از سنخ آن ۵ احتمال نیست لذا اگر ما گفتیم احتمال ششم داریم این احتمال ششم چون با احتمالات ۵ گانه قبلی فرق می کند اینطور نیست که باعث شود ما از شرط خودمان دست برداریم.

ص: ۱۰۰۶

نکته: مراد بعض متکلمین از «شـی» غیر از صـعوبت و سـهولت است یعنی بعض متکلمین می گفتنـد چیزی در این جسم وجود دارد که منشا سـهولت تفرق می شود و چیز دیگری در جسم دیگر است که منشا صعوبت می شود پس مراد بعض متکلمین از «شـی»، چیزی است که منشـا صـعوبت و سـهولت بـود امـا این «شـیء» که مصـنف در توجیه خودش بیـان کرد خود سـهولت و صعوبت است لـذا توجیهی که مصـنف بیـان کرد غیر از کلامـی است که بعض متکلمین گفتنـد به عبـارت دیگر ما می گوییم خود صعوبت و سهولت اختلاف ساز است نه اینکه برخاسته از یک اختلاف سابق باشد چنانچه بعض متکلمین گفتند.

مصـنف در ادامه بیان می کنـد که در مثل سواد و بیاض می توانیـد به اینصورت بگویید که اختلاف نوعی بین اجسام نیست تا گفته شود یـک نوع، اقتضای سـفیدی دارد و یک نوع، اقتضای سـیاهی دارد. اختلاف فاعل هم نیست. اختلاف به وجود شـیء هم نیست. اختلاف به «عـدم شـیء کان» هم نیست. پس بگوییـد اختلاف در تالیف است و چون اختلاف در تالیف دارند یک جسم سفید شد و یک جسم سیاه شد.

چطور شـما «یعنی این گروه از متکلمین» در مثل سواد و بیاض اختلاف را به اختلاف در تالیف نسـبت نمی دهیـد در حالی که همین بیان که در ما نحن فیه کردیـد در اینجا هم می آیـد شـما در ما نحن فیه گفتیـد اختلاف در صـعوبت و سـهولت به خاطر اختلاف نوعی نیست. به خاطر اختلاف فاعل نیست. به خاطر اختلاف به وجود شیء نیست. به خاطر عدم شیء هم نیست. بلکه به خاطر اختلاف در تالیف است در اینجا اینگونه گفتید. در سواد و بیاض هم همینطور بگویید که اگر یک جسم سفید شده و یک جسم سـیاه شده به خاطر اختلاف نوعی و به خاطر اختلاف در فاعل و به خاطر وجود شـی و به خاطر عدم شی نیست پس به خاطر اختلاف در تالیف است. شما به طور مسلم اینگونه نمی گویید. در این مثالی که ما می زنیم اختلاف در سواد و بیاض را به اختلاف در تالیف نمی دهید پس چرا در محل بحث که اختلاف در صـعوبت و سـهولت است این اختلاف را به اختلاف در تالیف نسبت می دهید؟

ص: ۱۰۰۷

نکته: مصنف بحث در منشا نمی کند بلکه می خواهد بگوید صعوبت و سهولت یا سفید و سیاهی دو امر مختلفند و وقتی که وارد شدند اختلاف را درست می کنند. لزومی ندارد که اختلاف در دروی جسم یا وابسته به جسم باشد چون این گروه از متلکمین اختلاف را به درون جسم بردند. مصنف می گوید به جسم کاری نداشته باشید. اختلاف در بیرون است و این اختلاف، جسم را مختلف می کند نه اینکه جسم، مختلف است و باعث اختلاف می شود بلکه جسم با این اختلاف، اختلاف پیدا می کند. این اختلاف هم از ناحیه فاعل نیست چون ممکن است فاعل، یکی باشد به اینصورت که فاعل ملاحظه کرده که در اینجا جسم باید سفید باشد تا فلان اثر را داشته باشد و در آنجا جسم باید سیاه باشد تا فلان اثر را داشته باشد لذا این را سفید و آن را سیاه می کند یعنی غایت و اثر را در نظر می گیرد. که در اینجا اختلاف مستند به غایت است اگر چه اِعمالش از طرف فاعل بوده ولی منشأش غایت بوده است. پس فاعل این اختلاف را اِعمال کرد ولی سوال این است که چه چیزی فاعل را تحرک کرد؟ اثری که می خواست بر این جسم بار شود و اثری که می خواست بر آن جسم بار شود باعث تحریک شد یعنی عاملِ اختلاف عبارت از غایت بود و این اختلافِ غایت، باعث شد که فاعل یکی را سفید و یکی را سیاه کند بعد از اینکه سفید و سیاه را درست کرد اختلاف درست می شود پس از دورن جسم اختلاف نبود که منشا این اختلاف شود بلکه از بیرون جسم اختلاف ایجاد شد.

ص: ۱۰۰۸

توضیح عبارت

«فلنسلم ذلک کله لهم»

همه این ادعاهایی که کردند به نفعشان قبول می کنیم یعنی با آنها مماشات می کنیم. و حرفهای آنها را قبول می کنیم.

«فلِمَ یجب ان یکون للتالیف لا غیر»

ضمیر «یکون» به اختلاف در صعوبت و سهولت قبول تفرق بر می گردد.

ترجمه: چرا واجب است که این اختلاف به خاطر تالیف باشد به خاطر چیز دیگر باشد «بلکه ما می گوییم به خاطر چیزی دیگری است».

«بل لم لا یکون هذان المعنیان و هما عسر القبول و سرعه القبول عرضین یعرضان للاجسام»

چرا این دو معنی عرض نباشند «مراد از این دو معنی، عسر قبول تفرق که در بعض اجسام است و سرعت قبول تفرق که در بعض دیگر اجسام است» که عارض اجسام می شوند.

«تختلف بها بعد الاتفاق المذکور»

در نسخه خطی «بهما» آمده است.

چه اشکالی دارد که بگوییم عسر قبول و سرعت قبول دو عرض برای اجسام هستند که این اجسام به این دو عرض مختلف می شوند بعد از اتفاق نوعی که ذکر کردیم «بعد از اینکه اتفاق مذکور هست یعنی نوع هر دو جسم یکی است و هر دو واجد آن شیئی که باید باشند هستند. هر دو، عدم شیء همراهشان است لذا از این جهت اختلافی ندارند. تمام این اتفاقاتی را که قبلا گفتیم می پذیریم. ولی در عین حال می گوییم به خاطر این عرض که خارج از ذاتشان است اختلاف پیدا می کنند پس چه اشکال دارد که بگوییم این دو عرض، عرض برای اجسام اند که اجسام با داشتن آن اتفاقاتی که برایش ذکر شد اختلاف به واسطه این دو عرض پیدا می کنند.

«كالسواد و البياض و غير ذلك الاعراض»

مثل سواد و بياض و غير آنها از اعراض كه وقتی عارض می شوند اختلافِ شخصی برای معروض ها درست می كنند.

«فتری ان الاجسام اذا اختلفت بالسواد و البياض احتاج ذلك الی ان يكون اختلافهما بعرض غير السواد و البياض هو التاليف»

«فتری» به معنای «أ فتری» است.

آیا اینچنین می بینی كه اجسام بعد از اینكه اختلاف به سواد و بیاض پیدا كردند اختلافشان احتیاج دارد به چیز دیگری مثل تالیف یا اختلاف نوعی یا فاعل یا حدوث شی یا عدم شی؟ در مورد سواد و بیاض هم می توانید تمام آن اقسامات را بگویید به اینصورت كه چون اختلاف نوعی بود باعث شد یكی سفید و یكی سیاه باشد یا چون فاعل مختلف بود یكی سفید و یكی سیاه شد پس همان احتمالاتی كه شما در قبل گفتید در اینجا هم می توانید بگویید و بعداً هم نتیجه بگیرید كه اختلاف در سواد و بیاض به خاطر اختلاف در تالیف است در حالی كه در اینجا چنین كاری نمی كنید پس در ما نحن فیه هم چنین كاری نكنید.

ترجمه: آیا اینچنین می بینی كه اجسام بعد از اینكه اختلاف به سواد و بیاض داشتند احتیاج پیدا می كند این اختلافشان به اینكه اختلافشان به عرضی غیر از سواد و بیاض باشد كه آن عرض، تالیف است.

«اذ ليس للجنس و الفاعل و الحدوث و عدم الشی»

آیا می توان گفت كه این اختلاف برای تالیف است زیرا كه نمی شود اختلاف برای جنس و نوع جسم باشد یا از ناحیه فاعل یا از ناحیه حدوث شیء یا از ناحیه عدم شیء باشد یعنی آن احتمالاتی كه در آنجا گفتید در اینجا هم جاری است در حالی كه شما آنها را در اینجا جاری نمی كنید.

«اذ لیس» دنباله منفی است البته در کلام، نفی وجود ندارد اما منفی وجود دارد. معنای عبارت این می شود: نمی توان گفت که اختلاف در سواد و بیاض به خاطر اختلاف در تالیف است زیرا که «این _ اذ لیس _ دلیل برای کلمه _ گفت _ می باشد نه اینکه دلیل برای کلمه _ نمی توان گفت _ باشد» این اختلاف مربوط به این ۴ تا نیست پس باید اختلاف در تالیف باشد.

نکته: چه فرق بین «حدوث شی» و «عدم شیء کان» است؟

یکبار حدوث دو شیءِ مختلف را باعث دو عرض مختلف حساب می کنیم یکبار زوال دو شیء مختلف یا زوال یک شیء را باعث دو عرض مختلف حساب می کنیم مثلا این دو جسم را ملاحظه می کنیم که یکی از آن دو جسم، یک همراه دارد و جسم دیگر همراه دیگری دارد. در اینصورت این جسم با همراه خودش اقتضای سهولت می کند و آن جسم دیگر با همراه خودش اقتضای صعوبت می کند یکبار این دو جسم دارای همراه بودند ولی همراه آنها یکسان بود. همراه یکی از این دو جسم را گرفتیم و معدوم کردیم در اینصورت بین این دو جسم اختلاف برقرار می شود این جسم همراه خودش را از دست داده ولی آن جسم دیگری همراه خودش را از دست نداده است. عدم بر این جسم است ولی بر آن جسم نیست در این حالت هم باز اختلاف درست می شود. پس اختلاف به دو نحوه است:

ص: ۱۰۱۱

۱ــ چیزی را در جسم اول حادث می کنیم و چیز دیگری را در جسم دومی حادث می کنیم این اول و دومی با دو همراهِ مختلف، همراه می شوند و اختلاف درست می شود.

۲ــ ممکن است هر دو همراه داشته باشند و همراه یکسان باشد و اختلاف از این ناحیه نیاید شما از یکی از این دو جسم، همراهش را بگیرید باز اختلاف درست می شود چون این شیء با همراه است آن شیء هم نظیر همان همراه بود و هر دو شیء، همراهِ مساوی داشتند که نوعشان یکی بود و همراهشان هم یکی بود و اختلافی بین آنها نبود شما همراه یکی از این دو را گرفتید.

صفحه ۱۹۹ سطر ۴ قوله «و اما حدیث»

دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی: توجه کنید که این گروه از متکلمین قائل به جزء لایتجزی هستند یعنی به جایی می رسند که تقسیم باید به آخر برسد تا جزء لایتجزی درست شود لذا دارند رد می کنند جایی را که تقسیم به آخر نرسد تا نظر خودشان را اثبات کنند. می گویند اگر جسم قابل تقسیم باشد و بعد از تقسیم دوباره قابل تقسیم باشد این تقسیم همینطور ادامه پیدا کند به تعبیری که خودشان کردند این است که اگر جسم، قابل است که نصف شود و نصفش دوباره نصف شود و نصفِ نصفش برای بار سوم نصف شود و هکذا تا بی نهایت ادامه پیدا کند و به یک جزء لایتجزی نرسیم لازم می آید مسافت کوتاهی که می خواهد طی شود دارای اجزاء بی نهایت باشد و برای طی کردن آن، زمان بی نهایت لازم باشد در حالی که ما یک جزء مسافت را حتی اگر طولانی هم باشد در زمان محدود طی می کنیم. از اینجا نتیجه گرفته می شود که اجزا تا بی نهایت نرفته باشند و الا لازم می آید این مسافتِ کوتاه، بی نهایت اجزا داشته باشد و باید این بی نهایت اجزاء طی شود و طی کردنِ بی نهایت اجزا در زمانِ بی نهایت ممکن است در حالی که در زمان متناهی طی می شود پس معلوم می شود بی نهایت اجزا در این مسافت قرار نگرفته بلکه اجزاء متناهی قرار گرفته که تقسیم نمی شوند.

بیان کردیم که اگر مسافت، بی نهایت باشد و لاک پشت با اخیلوس مسابقه بگذارد می بینید اخیلوس به لاک پشت نمی رسد «مراد از اخیلوس چیست؟ بیان کردیم که بعضی گفتند اسب است و بعضی گفتند حیوان تندرو است و در خیلی از نوشته ها که ملاحظه کردم نوشته بودند اخیلوس یک انسان دونده ای در یونان بوده که در هر مسابقه ای در دوندگی برنده می شد یعنی انسان تندرویی بوده» آنها گفتند اگر بی نهایت اجزاء در مسافت باشد و لاک پشت را کمی زودتر در مسافت به حرکت در آورید تا چند جزء را طی کند سپس اسب را پشت سر او بگذارید لازمه اش این است که این اسب به لاک پشت نرسد زیرا باید بی نهایت اجزا را طی کند تا به لاک پشت برسد در حالی که واضح است این مطلب غلط است زیرا اگر اسب یک قدم بردارد از لاک پشت جلو می زند.

پس اگر جسم، اَنصاف داشته باشد و انصافش دوباره انصاف داشته باشد و هکذا تا بی نهایت ادامه داشته باشد لازمه اش این است که بیان کردیم پس برای اینکه این لازم های باطل پیش نیاید می گوییم جسم، انصاف دارد و انصافش هم انصاف دارد ولی این انصاف به جایی می رسند و تمام می شوند و برای آن اجزاءِ بدست آمده دیگر نمی توان انصاف درست کرد و آن اجزاءِ بدست آمده که انصاف نخواهند داشت قهرا اجزاء لایتجزی می شوند.

جواب مصنف از دلیل دوم متکلمین بر جز لا-یتجزی: اجزاء لا-یتجزی یا اجزاء یتجزی در این جسم، بالفعل موجود نیستند. در مسافت اجزاء بالفعلی موجود نیست اگر اجزایی بالفعل در این مسافت موجود بود می توانستید بگویید تقسیمِ بی نهایت اقتضا می کند که این اجزا بی نهایت باشند و این محذورات را بدنبال می آورد اما اگر این اجزاء را بالقوه بدانیم نه بالفعل هیچکدام از این محذورات لازم نمی آید چون اگر چه بی نهایت اجزا در این مسافت است ولی چون این مسافت در واقع به اندازه نیم متر است آن را می توان با یک قدم طی کرد آن اسب هم می تواند از لاک پشت جلو بزند.

متکلمین اجزا را بالفعل و لایتجزی می دانند. لایتجزی بودنش را ثابت می کنند به این بیان که اگر یتجزی باشد محذور لازم می آید. متوجه این نیستند که اجزا را بالفعل می دانند مصنف از این طریق وارد می شود می گوید اینکه اجزاء را بالفعل دانستید غلط عمل کردید باید اجزاء را بالقوه بدانید و طی کردن اجزاء بالقوه لازم نیست پس محاذیری که گفتید لازم نمی آید.

توضیح عبارت

«و اما حیث الحجه المبنیه علی الاِنصاف»

نسخه صحیح به جای «اِنصاف» باید «اَنصاف» باشد.

اما حجتی که مبنی بود بر اَنصاف. این جهت در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۵ آمده است.

«فانما کان یکون من ذلک شی لو قلنا ان للجسم جزءا ما لم یجزا»

«یکون» تامه است. «ما» در «ما لم یجزا» به معنای «مادام» است.

ص: ۱۰۱۴

از این بیـان در صورتی اشـکال پیش می آیـد که بگوییم جسم، اجزا بالفعل دارد یعنی از محاذیری که شـما گفتیـد محـذور یا محاذیر لازم می آید اگر بگوییم جسم، اجزاء بالفعل دارد ولی ما قائل به اجزاء بالفعل برای جسم نیستیم.

ترجمه: چیزی از این محاذیری که شـما گفتید اتفاق می افتد اگر ما بگوییم جسم اجزاء بالفعل دارد. «اگر جسم را دارای اجزاء بالفعل ندانیم هیچ یک از این محاذیری که شما گفتید اتفاق نمی افتد»

اگر ما بگوییم جسم، جزء دارد مادامی که تجزیه نشـده باز هم جزء دارد مراد از «مالم یجزا» بالفعل را افاده می کند یعنی هنوز تجزیه نشـده جزء دارد. معلـوم می شـود که جزئش بالفعـل است اگر قائـل شـویم که برای جسم، جزء است مـادامی که تجزیه نشده محاذیری که شما گفتید لازم می آید.

«نصفا او ثلثا او ربعا او غیر ذلک»

همه بدل از «جزءا» است یعنی به جای «جزءا» می توان این کلمات را گذاشت.

اگر مـا قائـل شویم که جسم، جزء دارد یعنی نصف یـا ثلث یا ربع یا غیر این موارد را دارد مادامی که تجزیه نشـده باز هم جزء دارد که آن جزء، نصف یـا ثلث یا ربع یا غیر این موارد است در این صورت اشـکال شـما لازم می آیـد والا اگر جزء را بالقوه بدانیم اشکال لازم نمی آید.

«فکان یکون له اجزاء بلانهایه»

در این صورت است که اگر اجزاء بالفعل باشد و ما تجزیه را اجازه بدهیم لازم می آید که اجزاء بلانهایه برای جسم باشد و ما برای طی کردن این جسم ملزم باشیم که این اجزاء بی نهایت را طی کنیم یعنی اگر جسم، جزء بالفعل داشت و تجزیه اش تمام نمی شـد برای جسم، اجزاء بلانهـایتی بود و ما لازم بود برای طی کردن این جسم، اجزاء بی نهایت را طی کنیم در این صورت محاذیری که گفتید لازم می آید.

این در صورتی است که ما جزء را بالفعل بدانیم و بگوییم تجزیه می شود اما اگر جزء را بالقوه بدانیم و بگوییم تا بی نهایت تجزیه می شود محذور لازم می آید

« و نحن لانوجب للجسم جزء البته الا ان یُجَزأ»

در حالی که ما واجب نمی دانیم برای جسم جزئی را البته مگر اینکه جسم تجزیه شود «اگر تجزیه شود جزء درست می شود والاـ مادامی که تجزیه نشده ما برای جسم، جزئی قائل نیستیم، قبل از تجزیه اصلا جزئی نیست که بخواهیم آن جزء را حل کنیم».

«و لا یمکن ان یکون جسم قد جزئ بانصاف لانهایه لها»

ممکن نیست قبل از تجزیه جسمی وجود داشته باشد که تکوینا و بدون دخالت ما تجزیه به اَنصاف لانهایه لها شده باشد مگر اینکه آن را تجزیه کنید. پس قبل از تجزیه در اصل خلقت و تکوینش نمی توان گفت که اجزاء بی نهایت دارد.

«فلایلزم ما قالوا»

پس آنچه که آنها گفتند لازم نمی آید. آنچه که گفتند این بود که ما باید در طی این مسافت کوتاه اجزاء بی نهایت را طی کنیم و چون اجزاء بی نهایت را نمی توانیم در زمان محدود طی کنیم پس باید نتوانیم این مسافت را در زمان محدود طی کنیم در حالی که ما مسافت را در زمان محدود طی می کنیم.

«و اکثر ما یقولون ههنا»

این عبارت نباید سر خط نوشته شود. عبارت به این صورت است «فلایلزم ما قالوا و لا یلزم اکثر ما یقولون ههنا» که عطف بر «ما قالوا» می شود.

ص: ۱۰۱۶

«اکثر ما یقولون»: مثل مساله لاک پشت و اخیلوس است که می فرماید هیچکدام از اینها لازم نمی آید.

بعد از کلمه «ههنا» دو نقطه قرار داده تا نشان دهد «تری» خبر برای «اکثر» است در حالی که این غلط است و باید بعد از آن یک نقطه باشد.

ترجمه: آنچه که گفتند لازم نمی آید و بسیاری از اموری که جزء محاذیر گفتند لازم نمی آید.

ادامه رد دلیل دوم و رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل دوم و رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«تری انک اذا لم تشر و لم تعین الی جزء جز»(۱)

دلیل دوم متکلمین: متکلمین برای اینکه ثابت کنند که تقسیم جسم منتهی به جزء لا یتجزی می شود اینچنین استدلال کرده بودند که اگر به جزء لا یتجزی نرسیم بلکه جسم هر چقدر که تقسیم شود دوباره تقسیم می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند در اینصورت لازم می آید مسافتی را که میخواهیم طی کنیم بتوان آن را بی نهایت تقسیم کرد و اگر این مسافت، بی نهایت تقسیم شود در طی کردن این مسافت احتیاج است که تمام اقسام نامتناهی را عبور کرد و بر هر کدام از این اقسام نامتناهی قدم بگذاریم و لازمه اش این است که ما در زمان نامتناهی، مسافت کوتاه را طی کنیم در حالی که ما مسافت کوتاه را در زمان متناهی طی می کنیم. از اینجا می فهمیم که این مسافت به اجزاء بی نهایت تقسیم نشده بلکه به اجزائی که متناهی شدند تقسیم شده. و اجزاء متناهی در صورتی پیدا می شود که جزء، لا یتجزی باشد و اگر جزء، یتجزی شد اجزاء نامتناهی می شود و چون ما در زمان متناهی، مسافت متناهی را طی می کنیم پس باید اجزاء مسافت متناهی باشد تا بتوان آن را در زمان متناهی طی کرد و متناهی بودن اجزاء به این است که به اجزاء لا یتجزی رسید.

ص: ۱۰۱۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۹،س۷، ط ذوی القربی.

جواب اول از دلیل دوم متکلمین: در جواب بیان کردیم که اجزاء اگر چه نامتناهی اند ولی بالقوه نامتناهی اند نه بالفعل، لذا در طی کردنشان احتیاج به این نداریم که آنها را جدا جدا طی کرد بلکه کافی است که این واحد متصل را که مثلا نیم متر است طی کنید که به وسیله یک قدم طی می شود.

زیرا ما ملزم نیستیم اجزاء را طی کنیم چون اجزائی نیست زیرا اجزاء، بالقوه موجودند نه بالفعل اگر بالفعل موجود بودند ما ناچار بودیم موجودهای بالفعل را طی کنیم که در اینصورت بی نهایت زمان برای طی کردنشان لازم داریم.

این مطالبی بود که در جلسه قبل گفته شد. الان همان مطلب گذشته را می خواهد تاکید و تایید کنند و می فرمایند تا ما به اجزاء جسم اشاره نکنیم جزء بالفعل برای جسم حاصل نمی شود جسم یا باید بشکند تا اجزاء بالفعل پیدا کند یا باید به نحو دیگری اجزایش را بالفعل کرد یکی از آن انحاء، اشاره است وقتی به یک قسمتی از جسم اشاره کنید آن قسمت، یک جزء می شود و به قسمت دیگر که اشاره کنید آن قسمت دیگر، جزء دیگر می شود پس با اشاره های مختلف، اجزاء بالفعل برای جسم درست می شود. این اشاره کردن، تقریبا جزء حداقلِ عوامل تجزیه است. زیرا عامل تجزیه ممکن است شکستن باشد ممکن است رنگ زدن باشد مثلا به یک قسمت جسم یک رنگ بزنید و به قسمت دیگرش رنگ دیگر بزنید در اینصورت این جسم به دو قسم بالفعل تقسیم می شود. یک راه هم برای تجزیه کردن با اشاره اگر اشاره های مختلف داشته باشید اجزاء مختلف پیدا خواهید کرد و این اجزاء مختلف، بالفعل خواهند بود. تا وقتی که اشاره های متعدد، به بخش های مختلف جسم نشده باشد «هذا» و «ذاک» جدای از یکدیگر نداریم. در وقتی «هذا» و «ذلک» جدای از یکدیگر در این جسم پدید می آید که ما به این بخش از جسم اشاره مستقل کنیم و به آن بخش دیگرش اشاره دیگری کنیم تا با تعدد اشاره، «هذا» و «ذاک» جدای از یکدیگر حاصل شوند.

مصنف این مطالب را به خاطر ا ین بیان می کند که تا وقتی ما اجزاء را بالفعل نکنیم جسم دارای اجزاء بالفعل نیست ما باید اجزاء را بالفعل بسازیم و لااقل به واسطه اشاره بالفعل کنیم.

پس اصل جوابی که به متکلمین داده شد این است که اجزاء مسافت، اجزاء بالفعل نیستند. الان این مطلب را تایید می کند که اجزاء، مسافت، اجزاء بالفعل نیستند. اینطور بیان می کند که اجزاء بالفعل شدن مسافت توقف بر اشاره دارد تا وقتی اشاره نکردیم اجزاء بالفعل نخواهیم داشت بلکه اجزاء به صورت بالقوه می ماند همانطور که از ابتدا بالقوه بود.

این مطالبی که در این جلسه ذکر شد تاکید مطالبی بود که در جلسه گذشته بیان شده بود.

توضیح عبارت

«تری انک اذا لم تُشِر و لم تُعَیِّن الی جزء جزء لا یکون ذلک مفردا و هذا مفردا»

«تری» جمله خبریه است ولی می توان به آن، صورتِ استفهامی هم داد.

مصنف می خواهد لا اقل دو جزء را درست کند که به یکی به وسیله «هذا» اشاره کند و به دیگری به وسیله «ذلک» اشاره کند. به همین جهت تعبیر به «جزء جزء» می کند یعنی دو جزء می آورد و می خواهد بفهماند که تا اشاره به جزئی و جزئی نکنی «هذا» و «ذاک» پیدا نمی شود. اگر بخواهید «هذا» و «ذاک» را به صورت جدا پیدا کنید باید به این جزء و آن جزء اشاره کنید تا اشاره، این جزء را بالفعل کند.

ص: ۱۰۱۹

ترجمه: وقتی اشـاره به جزئی و جزئی نکنی و تعیین نکنی «عبـارت ـ لم تشـر ـ و ـ لم تعین ـ مفادشان یکی است اگر چه ـ لم تعین ـ نتیجه ـ لم تشر ـ است زیرا تعیین، نتیجه اشاره است یعنی اگر اشاره نکنی و در نتیجه با اشاره ات جزء جزء را تعین نکنی، هـذا و ذاک نخواهی داشت بلکه یـک مسـافت متصـل واحـد خـواهی داشت» ذلـک به صـورت مفرد و جـدا و هـذا به صورت مفرد و جدا نخواهی داشت.

«لا ـ یکون» تـامه است و «ذلـک» فاعـل آن است و «مفردا» حـال است و آن را خبر قرار ندهیـد. در اینصورت معنای عبارت می شود: یعنی اگر اشاره نکنی «ذلک» که جـدا است و «هذا» که جدا است محقق نمی شود. با اشاره ی تو «ذلک» که جدا است و «هذا» که جدا ا ست محقق می شود.

اگر «ذلک« اسم یکون و «مفردا» خبر آن با شـد به اینصورت معنی می شود: «تا اشاره نکنی شـیء، مفرد نخواهد بود» این معنی صحیـح نیست زیرا تا وقتی اشاره نشود این شـیئی وجود نـدارد. تا بعداً بگویید مفرد هست یا نیست. پس باید «لا یکون» را تامه گرفت تا مراد مصنف فهمیده شود زیرا مراد مصنف این است که تا اشاره نشود «ذلک» و «هذا» وجود ندارد.

«و لا یدرون ان ذلک انما صار ذلک و هذا بالاشاره»

عبارت به این صورت است «و هـذا صار هـذا بالاشاره» ممکن است گفته شود «ذلک» اول اشاره دارد به واحـد متصل و معنای عبارت این می شود که واحد متصل، «ذلک» و «هذا» شده با اشاره.

ص: ۱۰۲۰

متکلمین نمی دانند که «ذلک»، «ذلک» شده و «هذا» هم «هذا»، شده به وسیله اشاره.

«فاذا لم تکن لم یکن لا ذلک و لا هذا»

«لم تکن» تامه است و ضمیر آن به اشاره بر می گردد.

ترجمه: اگر اشاره محقق نشود نه «ذلک» و نه «هذا» محقق می شود.

«و اذا لم یکن لا ذلک و لا هذا کیف یکون مفردا و هذا مفردا»

وقتی نه «ذلک» و نه «هذا» را دارید چگونه «ذلک» جدا است و «هذا» جدا است و ما هر کدام را جداگانه طی کنیم. اگر «ذلک» و «هذا» وجود ندارد جدایی «هذا» از «ذلک» هم نخواهد بود پس لزومِ طی کردن آنها هم نخواهد بود بنابراین لازم نیست در این مسافت، «هذا» و «ذلک» را طی کنیم بلکه لازم است این مسافت متصل را طی کرد و مسافت متصل فقط یکی می باشد و با یک قدم طی می شود و نیاز به زمانِ نامحدود ندارد.

تا اینجا جواب اول از کدام متکلمین را داد.

خلاصه جواب اول: اجزائی که در مسافت هستند بالقوه می باشند و اجزاء بالقوه لازم نیستند که طی شوند آن که لازم است طی شود اجزاء بالفعل می باشد و ما با قدم برداشتن، اجزاء بالفعل را درست می کنیم مثلا یک کیلومتر راه وجود دارد که هر نیم متر آن یک جزء می شود ما با هر قدم که بر می داریم یک نیم متر درست می شود که طی می گردد. دیگر لازم نیست اجزاء نیم متر را طی کنیم چون اجزاء نیم متر را نداریم. این نیم متر هم که موجود است به خاطر این می باشد که پای خودمان را روی آن گذاشتیم و با پا گذاشتن تقسیم کردیم که این هم یک نوع اشاره با پا است.

ص: ۱۰۲۱

«و علی ان المسافه المقطوعه تُقطع بزمان مثلها»

جواب دوم از دلیل دوم متکلمین: شما «یعنی متکلمین» می گویید ما یک قدم بر می داریم و نیم متر جلو می رویم همینطور قدم دوم و سوم و ... را بر می داریم و مثلا ۵ متر راه رفتیم. بی نهایت اجزاء در این ۵ متر از مسافت، موجود است چه مقدار زمان برای طی این ۵ متر لازم است مثلا فرض کنید ۵ دقیقه لازم است. شما «یعنی متکلمین» ۵ متر از این مسافت را به بی نهایت اجزاء تقسیم کردید ولی زمان را به بی نهایت اجزاء تقسیم نمی کنید. چرا اینگونه نمی گویید که مسافت نامتناهی در زمان نامتناهی طی شده. اگر اینگونه گفته شود ایرادی ندارد چرا شما مسافت را به بی نهایت تقسیم می کنید ولی زمان را ۵ دقیقه می کنید و آن را تقسیم نمی کنید؟

ترجمه: تحقیق بر این است که مسافتی که قطع و طی شده «و به قول شما نامتناهی است» طی می شود به زمانی مثل خود همین مسافت «که دو طرف این مسافت، معین است و وسط آن به بی نهایت تقسیم می شود زمان هم دو طرفش معین است و وسط آن به بی نهایت تقسیم می شود. آن زمان با این مسافت مناسب است»

«متناهی الاطراف منقسم بلانهایه فی الانصاف توهما و فرضا»

کلمه «اِنصاف» را باید به صورت «اَنصاف» خواند.

آن زمان که مثل مسافت می باشد چه زمانی است؟ با این عبارت بیان می کند که زمان، متناهی الاطراف است یعنی اول و آخر دارد.

ص: ۱۰۲۲

«منقسم بلا نهایه» یعنی این زمین، نصف می شود دوباره آن دو تا نصف می شود و هر ۴ نصف دوباره نصف می شوند و ادامه پیدا می کنند اما این نصف شدن، توهمی و فرضی می باشد.

ترجمه: زمانی که نصف شدن و قسمت شدنش فرضی است.

«و لا قسم له وجودا و فعلا»

ضمیر «له» به «زمان» بر می گردد.

زمان، وجودا و فعلا- دارای قِسم نیست بلکه اقسامش بالقوه است همانطور که اقسام مسافت، بالقوه است. پس مسافت قبل از تقسیم محدود است زمان هم قبل از تقسیم محدود است و مسافت بعد از تقسیم به هر مقدار که تقسیم کنید زمان هم به همان مقدار تقسیم می شود. اگر این را به بی نهایت تقسیم کنید آن را هم باید بی نهایت تقسیم کنید ولی این بی نهایت، فرضی است. همانطور که شما در فرض خودتان این اجزاء مسافت را بی نهایت می گیرید در فرض خودتان اجزاء زمان را هم بی نهایت بگیرید. در وجود خارجی و بالفعل اجزائی برای مسافت وجود ندارد و اجزایی هم برای زمان وجود ندارد. در اینصورت اشکال بر طرف می شود. تا اینجا جواب از استدلال اول و دو م داده شد.

صفحه ۱۹۹ سطر ۱۱ قوله «فاما حدیث الخردله»

دلیل چهارم متکلمین بر جزء لا یتجزی: متکلمین به خردله استناد کردند و دو بیان در این باب داشتند در دلیل چهارم خردله را با جبل مقایسه کردند خردله تخم یک گیاه کوچک است و کوه، جسم بزرگ است. گفتند اگر خردله بتواند بی نهایت تقسیم شود و کوه هم بتواند بی نهایت تقسیم شود پس با هم مساوی خواهند بود در حالی که خردله با کوه مساوی نیست.

دلیل سوم متکلمین بر جزء لا یتجزی: اگر خردله را به بی نهایت اجزاء تقسیم کنید و اجزاء را کنار هم بگذارید باید تمام سطح زمین به وسیله اجزاء یک خردله پوشیده شود چون بی نهایت اجزاء را روی زمین می گذارید و همه زمین را می پوشاند و خیلی هم اضافه می آورد.

مصنف از این دو دلیل جداگانه جواب می دهد. ابتدا جواب از دلیل چهارم را بیان می کند و در سطر ۱۷ از صفحه ۱۹۹ با عبارت «اما تغشیه» جواب از دلیل سوم را بیان می کند.

جواب مصنف از دلیل چهارم متکلمین: مصنف می فرماید خردله را نصف می کنیم و دو جزء درست می شود. جبل را که بزرگ است نصف می کنیم و دو جزء درست می شود. دوباره جزء ها را نصف می کنیم و خردله ۴ جزء پیدا می کند جبل هم ۴ جزء پیدا می کند همینطور ادامه می دهیم. تعداد اجزاء خردله با تعداد اجزاء جبل مساوی است اما اندازه، مساوی نیست. مثلا خردله تبدیل به یک میلیارد جزء می شود کوه هم تبدیل به یک میلیارد جزء می شود و مساوی در عدد هستند اما مساوی در اندازه نیستند چون در اصل مساوی نبود. شما انتظار دارید که در مقدار هم مساوی باشد ما به شما می گوییم تجزیه، عدد درست می کند و یکی را تبدیل به دو تا می کند ودو تا را تبدیل به ۴ تا می کند و هکذا.

ص: ۱۰۲۴

چون تقسیم ایجاد عدد می کند و به مقدار کاری ندارد پس ما می گوییم خردله با کوه مساوی است و مراد این است که در عدد مساوی است نه در مقدار چون تقسیم به مقدار کاری ندارد به عدد مربوط است. سپس می فرماید برای اینکه مطلب روشن تر شود تقسیم را رها کن و به جای آن، تضعیف را ملاحظه کن و بگو یک جزء خردله داریم که خیلی ریز است و یک جزء جبل داریم که نسبت به خردله بزرگ است اما نسبت به کوه، کوچک است. حال هر دو جزء را در بی نهایت ضرب کن یا مثلا هر دو جزء را در یک میلیارد ضرب کن آن جزء وقتی در یک میلیارد ضرب شود تبدیل به خردله خواهد شد اما آن جزء دیگر وقتی در یک میلیارد ضرب شود تبدیل به کوه خواهد شد. بله در صورتی اشکال لازم می آید که در تقاسیم، تساوی در مقدار هم لحاظ شود. اگر تساوی در مقدار اعتبار شود اشکال شما باقی خواهد ماند ولی ما تساوی در مقدار را لحاظ نمی کنیم بلکه تساوی در عدد را لحاظ می کنیم چون تقسیم، عدد ساز است و یکی را تبدیل به دو تا و دو تا را تبدیل به ۴ تا می کند و هکذا.

یعنی مقدار را کوچک می کند ولی در هر جا مناسب همان جا است.

توضیح عبارت

«فاما حدیث الخردله و الجبل فانه لا اقسام لاحدهما ما لم یُقَسَّم»

ص: ۱۰۲۵

خردله و جبل، اجزاء بالفعل ندارند تا اجزاء بالفعل خردله را با اجزاء بالفعل جبل بسنجیم بلکه هر کدام یک واحد متصل اند. اما اگر اینها را تقسیم کردی هر چقدر تقسیم در خردله را ادامه دادی در جبل هم ادامه بده تعدادی که برای خردله بدست می آید برای جبل هم بدست می آید ولی مقدارِ اجزاء این با مقدار اجزاء آن فرق می کند به خاطر اینکه مقدار خردله با مقدار جبل در اصل فرق می کرد.

ترجمه: برای یکی از این دو خردله مادامی که تقسیم نباشد اقسامی نیست «تا بخواهید اقسام را با هم بسنجید»

«و اذا قُسِّما معا حصلت اقسامهما متساویه فی العدد»

وقتی کوه و خردله با هم «و به وزان هم» تقسیم شدند «یعنی اگر کوه را ده بار تقسیم کردید خردله را هم باید ده بار تقسیم کنید نه اینکه کم و زیاد باشد» اقسام جبل و خردله حاصل می شود و متساوی در عدد است نه مقدار.

«و کل واحد من الاقسام التی للخزوله اصغر»

نسخه صحیح «التی للخردله» است.

چون خود خردله اصغر از جبل بود اقسامی هم که برای خردله حاصل می شود هر کدام اصغر است از اقسامی که برای جبل حاصل می شود.

« و یذهب ذلک الی غیر النهایه»

این جزئی که اصغر است تا بی نهایت می رود. جبل هم همینطور است و گفته می شود این جزئی که اکبر از خردله است تا بی نهایت می رود. هیچ وقت اکبرِ آن، اصغر یا مساوی نمی شود آن جزء که اکبر است تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و این جزء که اصغر است تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

ص: ۱۰۲۶

«و انما یکون الشناعه لو کان الذهاب الی غیر النهایه فیهما بمقادیر متساویه»

شناعت و اشکالی که شما مطرح کرده بودید تحقق پیدا می کند و وارد می شود اگر رفتن به سمت بی نهایت در جبل و خردله به مقادیر متساویه باشد. در حالی که به اعداد متساویه است نه مقادیر متساویه، لذا اشکال وارد نمی شود. اگر مقادیر متساوی بودند لازم می آید کوه به اندازه خردله بشود یا خردله به اندازه کوه شود.

تعبیر به «کان یکون» در عبارات مصنف زیاد می آید که برای تاکید است.

ترجمه: آن شناعت و اشکال وارد می شود اگر ذهاب به غیر نهایه در خردله و جبل به مقادیر متساویه باشد.

«و مثال ذلک»

نمونه ای که می تواند شما را در مورد بحث قانع کند. شما در تجزیه به سمت بی نهایت رفتید حال اگر در تضعیف به سمت بی نهایت بروید مشکل شما در تجزیه حل می شود زیرا تضعیف، نمونه تجزیه است.

می گوییم دو جزء داشته باش که یکی کوچک و یکی بزرگ باشد و سپس هر دو را به اندازه مساوی تجزیه کن سپس خواهی دید که تضعیف و عدد مساوی است ولی مقدار، نا متساوی است پس نباید توقع داشته باشی که اجزاء کوچک با اجزاء بزرگ در تضعیف کردن، مقدار متساوی پیدا کند. همچنین در تجزیه هم توقع نداشته باش که اجزاء خردله با اجزاء جبل از نظر مقدار مساوی باشند. البته می توان این کار را کرد که تقسیم خردله را رها کنی و یک جزء از جبل را تقسیم کنی و تقسیم این جزء از جبل را ادامه بدهی تا به یک جزء از جبل برسی که به اندازه خردله است. و دوباره این تقسیم جبل را ادامه بدهی تا به اندازه جزء خردله برسی و از آنجا تقسیم این جزء از خردله و جزء از کوه که از نظر مقدار به اندازه خردله شده ادامه بدهی در اینصورت اشکال ندارد اما فرض در جایی است که تعداد تقسیم کردن مساوی باشد.

ص: ۱۰۲۷

ترجمه: نمونه این مطلب که در تجزیه گفتیم در تضعیف است.

«ان نضعف الجبل فی التوهم و فی قدره الله الی غیر النهایه»

کوه را در توهم تضعیف کن «البته کوه را نمی توان تضعیف کرد اما در توهم و در قدرت الله تعالی می توان تضعیف کرد یعنی قدرت خداوند _ تبارک _ آن طوری است که اگر این کوه را به این بزرگی آفرید صد برابر آن بیافریند. مصنف بیان می کند که تضعیف خارجی در اختیار ما نیست. اما در قدرت خداوند _ تبارک _ است.

«و الخردله ایضا»

خردله را هم مثل جبل تا بی نهایت تضعیف کن یا در توهم یا در قدرت خداوند _ تبارک _ تضعیف کن.

«فلا یکون من ذلک اضعاف الجبل متساویه فی المقدار لاضعاف الخردله»

«لایکون» تامه است «لاضعاف» متعلق به متساویه است.

از این کار، تحقق نمی یابد اینکه اضعاف جبل، با اضعاف خردله متساوی در مقدار باشند اما تحقق می یابد از این نظر که اضعاف جبل با اضعاف خردله متساوی در عدد باشد.

«لا جل ان التضعیف متساو»

این عبارت دلیل برای منفی است یعنی مساوی نمی شود به این جهت که تضعیف مساوی بوده است یعنی به بهانه اینکه تضعیف مساوی بوده مقدار را نمی توانی مساوی کن بلکه باید عدد را مساوی کنی.

«بل یکونان مختلفین فی القدر»

این دو مضاعف، در مقدار مختلفتند چون از ابتدا در مقدار مخالف بودند مضاعف آنها هم در مقدار مختلف خواهد بود.

ص: ۱۰۲۸

«و ان تساويا من وجه فی العدد»

ولو از جهتی در عدد مساویند.

«من وجه»: این دو شـی در عدد مساوی اند چرا مصـنف تعبیر به «من وجه» می کند؟ شاید به این علت باشد که این اجزاء وقتی مضاعف می شونـد با هم متصل می شوند و آن اجزاء هم وقتی مضاعف می شوند با هم متصل می شوند. هر کدام یک شـیء می شود. این دو شیء در عدد مساوی نیستند زیرا تعدادی وجود ندارد بله «من وجه» یعنی از این وجه که چون مضاعف شدند در عدد مساوی اند اما با قطع نظر از تضعیف، این شیء یک واحد متصل است و آن شیء هم یک واحد متصل دیگر است.

یعنی وقتی یک جزء دو سانتی را ده برابر می کنیـد یک جزء بیست سانتی پیـدا می کنید، نه ۱۰ تا جزء دو سانتی داشته باشید. یک جزء ۵ سـانتی را هم وقتی ده برابر می کنیـد یـک جزء ۵۰ سانتی پیـدا می کنیـد. تعداد، مساوی نخواهد بود زیرا تعدادی وجود ندارد بلکه یک شـی است که از ۱۰ جزء دو سانتی تشـکیل شده و یک شیء دیگر است که از ۱۰ جزء ۵ سانتی تشکیل شده است.

یعنی فقط دو شـی وجود دارد اما به لحاظ تضعیفی که کردید تعداد پیدا می شود آن شیء ۱۰ تا ۲ سانتی می شود و این شیء ۱۰ تا ۵ سانتی می شود. ممکن است «من وجه» را به این صورت معنی کرد که مراد ذهن است زیرا این تضعیف در ذهن انجام شد پس اعدادی در توهم برای این شی درست شد و اعدادی در توهم برای آن شیء پیدا شد. به لحاظ توهمی که کردید این عدد با آن عدد مساوی است.

ص: ۱۰۲۹

پس «من وجه» را هم می توان «من وجه التضعیف» گرفت و هم به معنای «من وجه التوهم» گرفت.

ادامه رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی. ۹۳/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«و ما الذی یمنع ان تکون اشیاء متساویه فی العدد لیست متساویه فی المقدار»(۱)

بحث ما در جواب ا ز دلایلی بود که قائلین به جزء لا یتجزی اقامه کرده بودند.

دلیل چهارم متکلمین: در وقتی که جسم را تقسیم می کنیم باید برسیم به جزئی که دیگر تقسیم نمی شود اگر به جزء لا یتجزی نرسیم و هر جزئی که به آن رسیدیم قابل تقسیم باشد و به عبارت دیگر تقسیمات تا بی نهایت ادامه پیدا کند لازم است بین خردله که کوچکترین شیء است با جبل فرقی نباشد. چون خردله را تقسیم می کنید و تا بی نهایت ادامه می دهید و در هر تقسیمی، اجزاء و اقسامی بدست می آید همینطور جبل را هم تقسیم می کنید و تا بی نهایت ادامه می دهید و در هر تقسیمی، اجزاء و اقسامی بدست می آید. لازمه اش این می شود که اجزاء خردله با اجزاء جبل مساوی باشد و واضح ا ست که اجزاء این دو مساوی نیست پس باید اینچنین گفت که خردله را شروع به تقسیم کردن می کنیم بعد از چند تقسیم کردن به جزء بسیار صغیری می رسیم که قابل قسمت کردن نیست در اینصورت قسمت کردن خردله را رها می کنیم و ادامه نمی دهیم مثلا فرض کنید ۱۰ جزء از تقسیم کردن خردله به وجود آمد ولی دیگر نمی توان از آن جلوتر رفت در اینصورت اجزاء لا یتجزی بدست می آیند و آنها را برها می کنیم حال به سراغ جبل می رویم و جبل را تقسیم می کنیم و میلیون ها جزء از آن بدست می آوریم باز هم می بینیم تقسیمش ادامه پیدا می کند. در آن هم به جایی می رسیم که دیگر نمی توان ادامه داد ولی اجزاء خردله مثلا ۲۰۰ عدد شد و اجزاء جبل مثلا ۲ میلیارد می شود ولی درهر دو به اجزاء لا یتجزی منتهی می شویم. باید اینگونه گفت و الا ـ اگر گفت که تقسیم اجزاء همینطور ادامه پیدا می کند و هیچ وقت لا ـیتجزی نمی شوند لازمه اش این است که خردله را تا بی نهایت تقسیم کنید و اقسام بدست بیاورید جبل را هم تا بی نهایت تقسیم کنید و اقسام بدست آورید و نتیجه اقسام این با اقسام آن مساوی شود.

ص: ۱۰۳۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۹،س۱۵، ط ذوی القربی.

دلیل به صورت قیاس استثنایی: اگر در تقسیم جسم به جزء لا ـ یتجزی نرسیم لازم می آید که تقسیم خردله با تقسیم جبل یکسان باشد و نتیجه ی یکسان بدهد لکن تالی بالبداهه باطل است پس مقدم باطل است لذا به جزء لا یتجزی می رسیم.

جواب مصنف ا ز دلیل چهارم: وقتی خردله را تقسیم می کنیم در تقسیمِ اول دو قسم به وجود می آید. در تقسیم دوم این دو قسم را دوباره تقسیم می کنیم و ۴ قسم به وجود می آید. در تقسیم سوم ۸ قسم بوجود می آید و هکذا ادامه پیدا می کند. در

کوه هم همینطور است که ابتدا به دو قسم تقسیم می شود بعدا ۴ جزء می شود و بعدا ۸ جزء به وجود می آید و هکذا ادامه پیدا می کند یعنی تعداد اجزایی که از تقسیمات خردله به وجود می آید با تعداد اجزایی که از تقسیم کوه به وجود می آید مساوی است و تا اینجا محذوری نداریم زیرا اجزاء خردله اگر چه تعدادشان مثلا یک میلیون است و تعداد اجزاء جبل هم یک میلیون است ولی هر جزء خردله را که نگاه کنی بسیار کوچک است ولی هر جزء جبل را که نگاه کنی بزرگ است یعنی این اجزاء در مقدار مساوی نیستند ولی تعدادشان یکسان است و تا ابد هم می توان خردله و کوه را تقسیم کرد و هر تقسیمی که بر خردله وارد شد نظیرش هم بر کوه وارد شود و تعداد اقسام و اجزائی که بدست می آید مساوی است اما مقدار اجزاء مساوی نیست.

ص: ۱۰۳۱

اینکه گفته می شود «مقدار اجزاء مساوی نیست» به معنای این است که هم افراداً مساوی نیست هم جملهً مساوی نیست یعنی اگر تک تک اجزاء سنجیده شود مثلا جزئی از این کوه، که از تقسیم پیدا شده با جزئی از خردله که از تقسیم پیدا شده فرق می کند مثلا جملهً هم به این معنی است که اگر همه اجزاء خردله را روی هم بریزید و همه اجزاء کوه را هم روی هم بریزید تبدیل به خردله و کوه می شود که مقدار خردله با مقدار کوه مساوی نیست.

ما در تقسیم کردن انتظار نداریم مقدار تمام اقسام یکی باشد بستگی دارد به اینکه چه جسمی را دارید تقسیم می کنید اگر جسم کوچک را تقسیم کنید اجزایش کوچک است و اگر جسم بزرگ را تقسیم کنید اجزایش بزرگ است. در تقسیم، تعداد مهم است نه مقدار. فرض این است که تعداد اقسامی که از تقسیمات بی نهایت خردله به وجود می آید با تعداد اقسامی که از تقسیمات بی نهایت کوه به وجود می آید یکسان است «البته نمی توان گفت یکسان است زیرا اقسام هر کدام بی نهایت است ولی در هر صورت تعداد آنها یکسان است چون تقسیمات، یکسان بود مثلا اگر یک میلیون تقسیم بر خردله وارد کردیم یک میلیون تقسم هم بر کوه وارد کردیم» ولی مقدار اقسام واحد نیست مقدار جمله اقسام هم مساوی نیست.

این مطالبی بود که جلسه قبل گفتیم حال مصنف دوباره تکرار می کند و می گوید چه مانعی دارد که اشیائی را در عدد مساوی ببینیم ولی در مقدار مساوی نبینیم تا اینجا ادعا کردیم اقسام خردله با اقسام جبل در عدد مساوی اند اما در مقدار مساوی نیستند. شخص ممکن بگوید چگونه می شود که در عدد مساوی اند اما در مقدار مساوی نیستند. مصنف می فرماید چه ما نعی دارد که اشیائی را با هم بسنجیم که در عدد با هم مساوی اند ولی در مقدار با هم مساوی نیستند. این مطلب چه مانعی دارد که شما آن را استبعاد می کنید یا می خواهید محال قرار بدهید.

توضیح عبارت

«و ما الذی یمنع ان تکون اشیاء متساویه فی العدد لیست متساویه فی المقدار افرادا و لا جمله»

«تکون» تامه است.

«ما» استفهامیه است.

ترجمه: چه مانعی دارد که اشیایی وجود داشته باشند در حالی که در عدد مساویه اند اما در مقدار متساوی نیستند.

«افراد و لا ـ جمله»: اگر تک تک آنها را ملاحظه کنی مساوی نستند اگر روی هم بریزی و آنها را جمع کنی باز هم می بینی مساوی نیستند. تک تک اجزاء خردله را اگر با تک تک اجزاء جبل بسنجی می بینی مساوی نیستند و اگر اجزاء خردله را کنار هم قرار بدهی و مجموعه خردله حاصل شود و همینطور اگر اجزاء جبل را کنارهم قرار بدهی و مجموعه جبل حاصل شود با هم مساوی نیستند.

صفحه ۱۹۹ سطر ۱۶ قوله «بل یجوز»

مصنف از اینجا ترقی می کند و مطلب جدیدی بیان می فرماید.

تا اینجا بیان کرد که دو چیز را می توان تا بی نهایت ادامه داد که عدد آنها مساوی باشد اما مقدارشان نا مساوی باشد. حال مصنف می فرماید می توانیم اشیائی را تا بی نهایت ببریم که نه عدد آنها مساوی باشد و نه مقدار آنها مساوی باشد. یعنی حتی در جایی که عدد آنها مساوی نباشد می توان تقسیمات بی نهایت یا تضعیف های بی نهایت درست کرد «چون تقسیم و تضعیف مقابل هم هستند اگر ما بتوانیم تقسیم بی نهایت کنیم تضعیف بی نهایت هم می توانیم بکنیم»

مثلا عدد ۱۰ را بی نهایت مرتبه در عدد ۱۰ ضرب کنید»

و عدد ۱۰۰ را بی نهایت مرتبه در عدد ۱۰۰ ضرب کنید. حاصل در هر دو بی نهایت عدد است ولی با هم تفاوت دارند زیرا آن بی نهایتی که از ضرب ۱۰ در ۱۰ پیدا می شود کمتر است از آن بی نهایتی که از ضرب ۱۰۰ در ۱۰۰ پیدا می شود . پس ممکن است دو شیء را تضعیف بی نهایت کنید و حاصل، عدد مختلف باشد.

اگر جایز است که در تضعیف بی نهایت، حاصل عددی مختلف بگیرید به طریق اولی جایز است که حاصل عددی مساوی و مقادیر مختلف هستند بگیرند. این ترقی است که مصنف بیان می کند.

توضیح عبارت

«بل یجوز ان یکون فی الاحتمال اشیاء تذهب الی غیر النهایه اکثر من اشیاء کتضعیف العشرات مع تضعیف المئین»

«فی الاحتمال»: یعنی در واقعیت بی نهایت را نداریم اما در احتمالمان می توانیم این را تصویر کنیم.

«تذهب الی غیر النهایه»: یعنی تضعیف شوند و به سمت بی نهایت بروند نه اینکه تقسیم شوند «البته تقسیم آن هم جایز است ولی چون بحث ما الان در تقسیم است لذا آن را به عنوان نمونه برای بحث نمی آوریم بلکه نمونه دیگری آورده می شود تا بحث ما در تقسیم روشن شود.

ترجمه: جایز است که در احتمال، اشیائی وجود داشته باشند که به سمت بی نهایت بروند اکثر از اشیاء دیگر مثل تضعیف ۱۰ تا ها با تضعیف ۱۰۰ تا ها «آنچه که از تضعیف عشرات حاصل می شود با آنچه که از تضعیف مآت حاصل می شود هر دو بی نهایت می شوند اما عدداً با هم دیگر فرق دارند»

ص: ۱۰۳۴

نکته: تضـعیف در ادبیـات به معنـای دو برابر کردن است ولی در اینجـا به معنـای دو برابر کردن نیست می توان دو برابر کرد و می توان سه برابر و ده برابر کرد. در مـا نحن فیه عـدد ۱۰ را در ۲ ضـرب کنید و حا صل را در ۲ ضرب کنید و همینطور ادامه دهیـد این را تضـعیف می گویند و اگر به توان هم برسانید و ۱۰ را در ۱۰ ضـرب کنید و حاصل را در ۱۰ ضرب کنید باز هم تضعیف صادق است.

پس تضعیف به معنای این است که یک حد معینی را ضرب کنید مثلا ۱۰ را در ۲ ضرب کنید مکرراً. و حاصل را در ۲ ضرب کنید و این ۲ ثابت بماند نه اینکه ۱۰ را در ۱۰ ضرب کنید و حاصل را که ۱۰۰ است در ۱۰۰ ضرب کنید. چون این هم شدنی است ولی منظور مصنف این نیست.

صفحه ۱۹۹ سطر ۱۷ قوله «و اما تغشیه»

دلیـل سوم متکلمین: خردله را تقسـیم کنیـد اجزائی از این تقسـیم به وجود می آیـد که بی نهایت هسـتند این اجزاء را کنار هم بچینید لازم می آید که ا ین اجزاء اینقدر زیاد باشـند که کل سـطح زمین را بپوشانند در حا لی که این، محال است پس معلوم می شود که خردله تـا بی نهـایت تقسـیم نمی شود و در یـک جا تقسـیمش قطع شـده و در آنجا جزء لا یتجزی به وجود آمـده است. این دلیل در صفحه ۱۸۶ سطر ۲ بیان شده بود.

جواب مصنف از دلیل سوم متکلمین: طبق مبنای خودتان فرض می کنیم که خردله دارای اجزلاء بالفعل است «ما قبول نداریم که دارای اجزاء بالفعل است» به چه دلیل می گویید اندازه این اجزاء به مقداری نیست که روی زمین را بچوشاند شاید بتواند بپوشاند ما امتحان نکردیم این یک مطلبی است که استحاله اش ثابت نیست.

شما با این امری که استحاله اش روشن نیست می خواهید تقسیم خردله به اجزائی که لا یتجزی نیتسند را محال کنید. یعنی به استحاله آن چیزی که آن را دلیل قرار می دهید یقین ندارید. چگونه می توانید از امری که بین الاستحاله نیست. استحاله امر دیگری را استفاده کنید؟

رد دلیل سوم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد دلیل سوم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«و اما تغشیه ادیم الارض من اقسام الخردله فلنسلم لهم وجود الجزء»(۱)

دلیل سوم متکلمین: اگر ما جسم را تقسیم کنیم و تقسیم ما به جزء لا یتجزی منتهی نشود بلکه همچنان تا بی نهایت ادامه پیدا کند لازم می آید خردله که جسمی کوچک است تا بی نهایت تقسیم شود و از تقسیم او اقسامی به وجود آید که اگر این اقسام را روی زمین بگذارند کل سطح زمین را پُر کند و بپوشاند در حالی که واضح است خردله به این کوچکی نمی تواند مشتمل بر اجزاء اینگونه ای باشد که سطح زمین را پُر کند پس باید گفت که خردله بعد از تقسیم شدن به اجزائی منتهی می شود که آن اجزاء تجزیه نمی شوند در اینصورت ما از خردله هزاران جزء بدست می آوریم ولی هزاران جزء، محدود است که روی قسمتی از زمین چیده می شود ولی روی همه قسمتهای زمین، قابل نیست چیده شود و همه سطح زمین را بپوشاند. پس ما به جزء لا یتجزی می رسیم.

ص: ۱۰۳۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۱۹۹،س۱۷، ط ذوی القربی.

جواب مصنف از دلیل سوم:

مقدمه: خردله اجزاء بالفعل ندارد تا اجزاء بالفعل آنِ را روی زمین قرار دهید بلکه اجزایش بالقوه است. ممکن است کسی اینگونه ادعا کند که ما این اعتراض را در اجزاء بالقوه وارد می کنیم و می گوییم بالاخره توانایی تقسیم خردله تا بی نهایت را داریم و اگر تقسیم کردیم باید چنین وضعی پیش بیاید که تمام اقسام خردله سطح زمین را بپوشاند. بله الان اجزاء بالفعل نداریم و فقط همین یک جزء است ولی این یک جزء قابل است که تقسیم بی نهایت شود پس قابلیت دارد که از درون خردله ی کوچک، بی نهایت جزء بیرون بیاید. آن بی نهایت جزئی که خردله بالقوه مشتمل بر آنها است اگر روی زمین چیده شود کل زمین را می پوشاند پس اشکال بر طرف نمی شود، لذا مصنف در جواب این را مطرح نمی کند که اجزاء بالقوه هستند و

بالفعل نیستند بلکه از راه دیگری وارد می شود وقتی که جواب را می دهد بعدا به عنوان جواب دوم به این مطلب می پردازد که اجزاء، بالقوه اند و بالفعل نیستند. بعداً که بالقوه بودن را به عنوان جواب دوم قرار می دهد می فرماید خردله، بالقوه تقسیم می شود ولی بالاخره به یک جزء صغیر می رسیم که نمی توانیم آن را متفرق کنیم و بر زمین پخش کنیم. از آن به بعد واهمه یا عاقله شروع به تقسیم کردن می کند و آن اقسامی که با وهم و عقل حاصل می شوند وجود ندارند که بخواهند سطح زمین را بپوشانند. یعنی وقتی مصنف که وارد این جواب می شود به طوری جواب را بیان می کند که متکلمین اشکال را به خود مصنف بر نگردانند زیرا اگر مصنف می گفت اقسام در خردله بالقوه اند متکلمین می گفتند چه اشکال دارد که این اقسامِ بالقوه ها زمین را بپوشانند. مصنف می فرماید بعضی از اقسامِ بالقوه، وهمی و عقلی اند که نمی توانند زمین را بپوشانند بله آن اقسامی که فکی اند می توانند زمین را بپوشانند ولی آنها محدودند. در هر جسمی ما اینطور می گوییم که تقسیم به اجزاء می شود و تا حدی ادامه دارد اما بعد از آن مقدار، دیگر نمی توان تقسیم فکی کرد بلکه تقسیم وهمی یا عقلی میشود. در خردله هم همینطور است مثلا فرض کنید ۱۰۰۰ جزء از خردله بدست آمد از جزء هزارم به بعد باید با عقل و وهم آن را پوشاند و جزئی که باعقل و وهم بدست آید زمین را نمی پوشاند.

ص: ۱۰۳۷

جواب اول از دلیل سوم: ما دو چیز را قبول می کنیم یکی همان چیزی است که متکلمین به آن قائل اند و یکی همان چیزی است که متکلمین به عنوان اشکال بر ما وارد می کنند اما مور اول که خود متکلمین هم قبول دارند این است که اجزاء خردله بالفعل اند اما مورد دوم این است که این اجزاء بالفعل، لا یتجزی هستند. متکلمین این مطلب را قبول دارند ولی این حرف دنباله ای دارد و آن این است که این اجزاء، لاـ یتجزی هستند و تعداد آنها در حدی است که می توانند زمین را بپوشانند. متکلم، لا یتجزی بودن اجزاء را قبول داشت ولی بپوشاندن زمین را به عنوان اشکال بیان می کرد و قبول نداشت ولی ما قبول می کنیم که لازم می آید زمین را بپوشاند و می پوشاند یعنی این اشکالِ متکلمین را قبول می کنیم سپس شروع به جواب دادن می کنیم.

پس با این فرض شروع به جواب دادن می کنیم که اجزاء خردله، بالفعل و لا یتجزی هستند و تعدادش به حدی است که می تواند زمین را بپوشاند.

بیان جواب: آیا شما می دانید که این امر ممتنع است یا فقط استبعاد می کنید؟ آیا عقلا محال است که از درون خردله اجزایی بدست بیاوریم که اگر کنار یکدیگر چیده شوند زمین را پُر کنند؟ برای ما روشن نیست که عقلا محال باشد شاید جایز باشد. سپس تاکید می کند و می گوید مطلق جزء لا یتجزی «کاری به جزء لا یتجزی در خردله نداریم» اندازه اش چه مقدار است؟ چه کسی می تواند آن را تعیین کند؟ کسی نمی تواند اندازه آن را تعیین کند. اگر اندازه آن معلوم بود اولین جسم و ریزترین جسم که از اجزاء تشکیل می شد «مثلا فرض کنید ریزترین جسم، خردله باشد» در اینصورت می گفتیم این، ریزترین جسم است و اگر به این اندازه کوچک تقسیم شود مثلا ۱۰ هزار جزء می شود نه بیشتر. اما نمی توان این مطلب را گفت زیرا که اندازه جزء لایتجزی را نمی دانیم و معلوم نیست در کوچکترین جسم، چند جزء وجود دارد.

ص: ۱۰۳۸

اگر انـدازه جزء لاـ یتجزی معلوم بود و می توانستیم بگوییم یـک میلیـاردم یک میلیمتر است و چون انـدازه خردله یک میلیمتر است می گفتیم خردله دارای یک میلیارد جزء است. اما شـما نمی دانیـد اندازه جزء چه مقدار است لذا نمی توانید تعیین کنید در خردله چند جزء وجود دارد. و وقتی نتوانستید تعیین کنید احتمال این است که اینقدر جزء داشـته باشد که بتواند روی زمین را بپوشاند. نمی خواهیم بگوییم اینقدر جزء داریم. بلکه می گوییم احتمال آن وجود دارد. چطور شما این را رد می کنید؟

شما ادعا می کنید که این محال است، محال بودنش را چگونه ثابت می کنید بله این امر بعید است و باعث تعجب می شود اما اینکه امر محـالی باشـد قبول نـداریم پس اسـتحاله اینکه خردله دارای اجزاء لا یتجزی باشـد که زمین را بپوشانـد تمام نیست به عبـارت دیگر اینکه خردله دارای اجزاء لاـ یتجزایی باشـد و زمین را بپوشانـد اسـتحاله اش روشن نیست حـال اگر خردله دارای اجزای لا یتجزای نبود بلکه دارای اجزاءِ یتجزی بود در این صورت که اجزاء، یتجزی بشونـد تعـدادشان بیشتر می شود حال می گوییم اگر نتوانستیـد اسـتحاله تغشـیه الاـرض را به توسـط اجزاء لا یتجزی ثابت کنیـد چگونه می توانیـد اسـتحاله تغشـیه را در صورتی که اجزاء لا یتجزی نباشد ثابت کنید .

سوال: خردله تا وقتی تقسـیم نشده به اندازه یک میلیمتر از زمین را اشـغال می کند چگونه وقتی آن را تقسـیم می کنیم از یک میلیمتر تجـاوز می کنـد و بیش از یـک میلیمتر را می پوشانـد؟ چون در تجزیه همان انـدازه حفظ می شود ولی به صورت جزء جزء در می آید.

ص: ۱۰۳۹

جواب: خود مصنف متوجه این اشکال هست لذا می گوید اجزاء را کنار هم قرار بده نه اینکه روی هم بگذار. این اجزاء اینقدر نازک می شوند که لا یتجزی می شوند اگر اینهایی که نازک شدند را کنار هم قرار بدهیم احتمال دارد که سطح زمین را بپوشاند. خردله از اجزاء متراکم و فشرده که روی هم قرار گرفتند تشکیل شده وقتی این فشردگی و روی هم رفتگی از آن گرفته شود و کنار هم قرار می دهید تا کلّ زمین را می پوشاند. آیا این امر اتفاق می افتد یا نمی افتد؟ ما نمی دانیم ولی استحاله اش روشن نیست.

توضیح عبارت

«و اما تغشیه ادیم الارض من اقسام الخردله فلنسلم لهم وجود الجزء»

«ادیم» به معنای سطح و سفره زمینی است و مراد وجه الارض است نه باطن زمین.

مراد از «اقسام» یعنی اقسامی که از تقسیم خردله به وجود آمدند یعنی از اجزایی که از تقسیم خردله بدست آوردید.

«وجود الجزء» مراد وجود بالفعل جزء است و الا وجود بالقوه جزء را قبول داریم.

اما اینکه گفتند اگر جزء لا یتجزی داریم باید سطح زمین پوشانده شود از اقسامی که بر اثر تقسیم خردله بدست می آوریم قبول می کنیم وجود بالفعل جزء را «یعنی قبول می کنیم که خردله مشتمل بر اجزاء بالفعل است». ادعای ما این است که خردله مشتمل بر اجزاء بالقوه است و شما می گویید اجزاء بالفعل دارد. ما از شما این مطلب را قبول می کنیم که خردله اجزاء بالفعل دارد.

ص: ۱۰۴۰

«و مع ذلك»

علاوه بر این که از شما قبول می کنیم.

«فلنسلم ان الخردله تنقسم اجزاوها»

ضمیر «تنقسم» به «خردله» بر می گردد.

توجه کنیدکه مصنف دو مطلب را قبول می کند. در مطلب اول تعبیر به «فلنسلم لهم» می کند اما در مطلب دوم تعبیر به «لهم» نمی کند بلکه می گوید «فلنسلم». علتش این است که متکلمین مطلب اول را قبول دارند اما مطلب دوم را به عنوان اشکال بر ما وا رد می کنند و قبول ندارند. ما به متکلمین می گوییم این اعتراض شما را قبول می کنیم.

«اجزاوها»: این کلمه را به نصب می خو انیم در نسخه های خطی حرف «باء» نیامده اما معنای این کلمه باید با «باء» بیاید معنای عبارت این نیست که اجزایش تقسیم نمی شود به اجزاء لا یتجزی بلکه معنای عبارت این است که خود خردله تقسیم می شود به اجزایی که لاـ یتجزی است یعنی اجزایی که حاصل می شود لا یتجزی است. لـذا کلمه «اجزاوها» منصوب به نزع خافض می شود.

«التی لا تتجزا فی صغرها»

«فی صغرها» به معنای این است: اجزائی که به خاطر کوچکی خودشان تجزیه نمی شونـد. تعبیر به «فی صغرها» برای چه آمده است؟ کلمه «فی» تعلیلیه است یعنی به خاطر صِغَرش تقسیم نمی شود. این عبارت را به خاطر این آورد تا بگوید مراد، تقسیم فکی است که با صِغَر نمی سازد اما تقسیم وهمی و عقلی با صِغَر می سازد هر چقدر جسم، کوچك شود قابل تقسیم وهمی و عقلی است. پس عبارت «لا تتجزا فی صغرها» به معنای «لا تتجزا فکا و لا قطعا» است نه اینکه مراد «لا تتجزا مطلقا» باشد. ما بعدا خواهیم گفت که اجزاء هر چقدر ریز شوند به وسیله وهم و عقل تقسیم می شوند در اینجا در عبارتش که کلمه «فی صغرها» را آورده به حق مطلب اشاره می کندکه تجزیه هیچ وقت تمام نمی شود. اینکه ما می گوییم تجزیه تمام می شود به خاطر صِغَر جزء است و منظور ما از اینکه ما می گوییم تجزیه تمام می شود تجزیه فکی است.

ص: ۱۰۴۱

تا اینجا را متکلمین قبول دارنـد یعنی متکلمین قبول دارند «تنقسم اجزاو ها التی لا تتجزا فی صـغرها» ولی از «بحیت یکون...» را متکلم قبول ندارد.

اگر کلمه «بحیت یکون...» نبود مصـنف بـاز هم تعبیر به «فلنسـلم لهم» می کرد ولی چون «بحیت یکون...» را آورد لـذا تعبیر به «فلنسلم لهم» نکرد، زیرا عبارت «بحیت یکون...» را متکلمین قبول ندارند و به عنوان اعتراض بر ما وارد می کنند.

«بحیت یکون عدد الموجود منها فی الخردله یغشی ا لارض کلها لو بسطت علیها واحده واحده»

ضمیر «منها» به «اجزاء» بر می گردد.

ترجمه: به طوری که عددِ موجود از این اجزاء در خردله اینقدر باشد که تمام زمین را بپوشاند اگر این اجزاء پهن شود بر زمین واحده واحده.

اگر «فی صـغر ها» متعلق به «تنقسم» باشد و «بحیت متعلق به صغرها باشد ضمیر صغر ها را باید به خردله بر گردانیم. اما اگر فی صغرها متعلق به لا تتجزا باشـد ضـمیر «صـغرها» را باید به «اجزاء» برگردانید و از آن همان نکته ای که گفتیم برداشت می شود اما اگر متعلق به «تنقسم» باشد آن نکته ای که گفتیم برداشت نمی شود. آن نکته این بود که تقسیم، تقسیم فکی است و تقسیم وهمی و عقلی نیست مهم نیست که از عبـارت، تقسـیم فکی فهمیـده شـود یـا نشـود لـذا «فی صـغرها» را اگر متعلـق به «تنقسم» بگیرید اشکالی ندارد.

«فما کان یدرینا ان هذا حق او باطل»

ص: ۱۰۴۲

از کجـا دانستیم که اینچنین تغشـیه ای بـا این چنین اجزایی که قبول کردیم حق است یـا باطل است؟ از کجا می دا نیـدکه این، محال است یا ممکن است؟ شاید ممکن باشد.

«فعسی ان یکون فی الخردله من الارض الاجزاء التی لا تتجزا ما تبلغ کثرته ان تغش لها صفحه الارض»

نسخه صحیح «من الاجزاء» است و کلمه «الارض» باید خط بخورد.

ترجمه: شایـد در خردله از اجزاء لا یتجزی مقـداری باشـد که کثرتِ آن مقـدار به این حـد برسد که با آن مقدار و با آن اجزاء بتوانیم صفحه زمین را بپوشانیم «چه کسی می تواند بگوید که اینگونه واقع نمی شود»

«و مَن عَرِف تقدیر الجزء الذی لا یتجزاء»

«من» استفهامیه است.

چه کسی اندازه جزء لا یتجزی را می داند و می تواند مشخص کند که اندازه جزء لا یتجزی به این مقدار است. مراد از جزء لا یتجزی، جزء لا یتجزای خردله نیست بلکه مطلق جزء لا یتجزی مراد است. شـما می گویید اجسام به اجزاء لا یتجزی تقسـیم می شوند ما سوال می کنیم اندازه اجزاء لا یتجزی چه مقدار است؟ هیچ کسی نمی داند نه متکلمین میدانند ما می دانیم.

ترجمه: چه کسـی انـدازه جزء لاـ یتجزی را می دانـد تـا از این طریق بفهمـد که اولین جسم «یعنی کوچکترین جسم که خردله است» چند جزء دارد «شاید خردله خیلی اجزاء داشـته باشد به طوری که بتواند زمین را بپوشاند چون شما اندازه جزء لا یتجزی را نمی دانید تا تشخیص دهید که خردله چند تا از این اجزاء دارد».

«حتی یعرف بذلک الجسم الذی هو اول جسم مرکب منها یشتمل علی العدد المحتاج الیه فی تغشیه الارض»

الجسم مفعول برای یعرف است نه مشار الیه ذلک.

ترجمه: چه کسی اندازه جزء لا یتجزی را می شناسد تا بشناسد از طریق شناختن اندازه جزء لا یتجزی، جسمی را که در ابتدا جسم مرکب از اجزاء است «مثل کوچکترین جزء که مرکب از اجزاء می شود» که آیا این جسم مشتمل ا ست بر تعدادی که احتیاج به آن تعداد در پوشاندن زمین داریم. «آیا این مقدار تعداد را خردله دارد یا ندارد؟ نمی توانیم تشخیص بدهیم زیرا نمی توانیم اندازه اجزاء را تشخصیل بدهیم. وقتی اندازه اجزاء را تشخیص ندادیم نمی توانیم تشخیص دهیم این خردله چند جزء دارد تا بتوانیم بگوییم زمین را می پوشاند یا نمی پوشاند.»

تا اینجا استحاله پوشاندن باطل شد چون احتمال پوشاندن هست.

«بل لا یکون فی ایدیهم اذا قیل: ان اجزاء الخردله تغشی الارض شیء غیر التعجب»

«فی ایدیهم» خبر مقدم برای «لا یکون» است و «غیر التعجب» اسم موخر است .

ترجمه: در دستشان چیزی نیست جزء تعجب، وقتی که به آنها گفته شود که اجزاء خردله زمین را می پوشاند «اگر به آنها گفته شود که اجزاء خردله زمین را می پوشاند هیچ چیزی ندارند جز تعجب یعنی دلیلی بر رد ندارند فقط تعجب و استعاد است.»

«و اما جزم القول بان هذا ممتنع فابر غیر موثوق به»

ص: ۱۰۴۴

«اما» عطف بر تعجب است غیر از تعجب چیزی ندارند یعنی جزم القول را ندارند.

فقط تعجب و اسبعاد دارند اما یقین به اینکه «هذا ممتنع» امری غیر موثوق به است «چون دلیل ندارند. اگر دلیل بر امتناع داشتند امری موثوق به بود»

«ترجمه: اینکه به طور جزم بگویند این « تغشیه ارض به وسیله اجزاء خردله » ممتنع است امری غیر موثوق به است «چون از دلیل گرفته نشده است».

«فالذی لا یکون بین الاستحاله مع فرض تناهی الاقسام فکیف یبین باستحالته استحاله لا تناهی الانقسام». «الذی» کنایه از «تغشیه الارض» باجزاء خردله. ضمیر «باستحاله» به «الذی» بر می گردد.

چیزی که خودش بیّن الاستحاله نیست چگونه استحاله امر دیگری را به وسیله این چیز ثابت می کنید. اگر شما بخواهید ثابت کنید «ب» محال است باید ثابت کنید که «الف» محال است. از اثبات استحاله «الف»، استحاله «ب» را نتیجه بگیرید. اگر «الف» برای شما محال نشده چگونه می توانید بگویید «ب» محال است.

تغشیه الارض در فرض لا یتجزی بودن اجزاء خردله، بیّن الاستحاله نیست چگونه به توسط این امری که بیّن الاستحاله نیست می خواهید امر دیگری را که تغشیه الارض به وسیله اجزاء یتجزای خردله است ثابت کنید.

«تغشیه الارض» به وسیله اجزاء یتجزای خردله خیلی راحت تر از تغشیه الارض به وسیله اجزاء لا یتجزای خردله است. شما از آن چیزی که محال نیست « یعنی استحاله اش ثابت نیست» می خواهید استحاله چیزی را که استحاله اش کمتر است را ثابت کنید.

ص: ۱۰۴۵

ترجمه: تغشیه ارض به اجزاء خردله ای که بیّن الاستحاله نیست با فرض تناهی انقسام خردله، چگونه به وسیله استحاله تغشیه ارض به اجزاء خردله، استحاله لاـ تناهی الانقسام ثابت می شود «آن تغشیه ای که در فرض تناهی انقسام خردله بین الاستحاله نیست چگونه به توسط تغشیه ارض به اجزاء خردله له که بین الاستحاله نیست. استحاله ی لا تناهی الانقسام را ادعا می کنید»

لا تناهی الانقسام یعنی غیر متناهی بودن است.

ادامه رد دلیل سوم و رد دلیل پنجم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل سوم و رد دلیل پنجم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«علی انا لسنا نقول: ان الممکن من ذلک قد یخرج الی الفعل»(۱)

بحث ما در رد ادله قول متکلمین بود

دلیل سوم متکلمین: چگونه شما تجزیه را تابی نهایت ادامه می دهید و در جایی آن تجزیه را متوقف نمی کنید در حالی که اگر این تجزیه تا بی نهایت ادامه پیدا کند لازم می آید از خردله که جسم کوچکی است بی نهایت اجزاء به وجود بیاید و اگر این بی نهایت اجزاء را کنار هم بگذاریم کل سطح زمین را می پوشاند. در حالی که این اتفاق نمی افتد معلوم می شود که ما تقسیم را تا بی نهایت نمی بریم بلکه در یک جا متوقف می کنیم و جزء لا یتجزی بدست می آید و در نتیجه تعداد اجزائی که بدست می آید بی نهایت نیست قهراً نمی تواند کل زمین را بپوشاند. حرف ما با واقعیت نزدیکتر است اما حرف شما با واقعیت سازگار نیست زیرا حرف شما مستلزم این است که کل زمین با اجزاء خردله پوشانده شود پس حرف ما صحیح است.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص ۲۰۰،س۷، ط ذوی القربی.

جواب اول مصنف: در جلسه قبل بیان شد.

جواب دوم مصنف: ما معتقدیم که خردله، یک جسم بیشتر نیست و این جسم می تواند تقسیم شود. ولی این را قبول نداریم که تمام انقساماتِ ممکنه در این جسم به فعلیت می رسد یا به فعلیت رسیده. بلکه ما می گوییم این جسم را می توان تا بی نهایت تقسیم کرد ولی آیا تا بی نهایت هم می توان تقسیم را ادامه داد و اجزاء بی نهایت را بالفعل کرد یا به یک جایی می رسیم که نمی توانیم تقسیم را ادامه بدهیم ولی تقسیم قابل ادامه است. کلام ما این نیست که تقسیم را تا بی نهایت ادامه می دهیم و اقسام را بالفعل می کنیم تا شما بگویید لازم می آید که اقسام بی نهایت پیدا شود و اگر اقسام بی نهایت پیدا شوند کلّ سطح زمین را می پوشانند. ما معتقدیم که به یک جزئی می رسیم که صغیر است و این جزء صغیر در نزد ما قابلیت تقسیم فکّی را ندارد و نمی توانیم آن را تقطیع کنیم. اما تقسیم در اینجا متوقف نمی شود اولا: واقعا قابل است که تقسیم شود حتی

تقسیم فکی، ولی ما نمی توانیم تقسیم کنیم. ثانیا: بر فرض تقسیم فکی ممکن نباشد تقسیم وهمی و فرضی درباره آن ممکن است و آن تقسیم ادامه پیدا می کند، ما نمی گوییم تقسمی که تا بی نهایت می رود حتما باید تقسیم فکی باشد بلکه می گوییم تقسیم تا بی نهایت می رود، می خواهد فکی باشد یا فرضی باشد. پس ما قبول داریم این انقساماتی که ممکن است بر خردله وارد شود انقساماتِ بی نهایتند. اما آیا همه این انقساماتِ بی نهایت که ممکن اند، بالفعل هم می شوند؟ می فرماید ما چنین ادعایی نداریم. مدّعِی نیستیم که همه این انقسامات ممکنه، بالفعل هم می شوند بلکه بعضی از آنها بالفعل می شود ولی بعضی نمی تواند بالفعل شود. چون به یک جزء صغیری می رسیم که قدرت تقطیع آن را نداریم و این، یتجزی است. بر فرض تقطیع هم ممکن نباشد لااقل به وهم یا فرض تجزیه می شود. از اینجا معلوم می شود که خردله را وقتی منقسم به اقسام بالفعل می کنیم از آن، بی نهایت قِسم و جزء بدست نمی آوریم. اگر چه می توان تقسیم را تا بی نهایت ادامه داد و هما و فرضا، اما بی نهایت جزء بدست نیاوردیم چون جزئی که ما از خردله بدست آوردیم جزئی بود که می توانست منفک شود و رسیدیم به جایی که نمی توانست منفک شود لذا تقسیم فکی را متوقف کردیم و از این به بعد اجزاء بدست نیامد. پس اجزاء بی نهایت حاصل نشده تا با آن، سطح زمین را فرش کنیم.

در این جواب همانطور که دیروز اشاره کردیم تقسیم وهمی و فرضی را ادامه می دهد. اما تقسیم فکی را قبول دارد که ادامه پیدا نمی کند چون اگر بخواهد تقسیم فکی ادامه پیدا کند ولو بالقوه ادامه پیدا کند اشکال متکلمین بر می گردد چنانکه دیروز بیان کردیم یعنی باز هم بالقوه، ما باید بتوانیم اجزاء زمین را فرش کنیم در حالی که بالقوه هم نمی توانیم.

جواب این است که این تقسیمات بالقوه ای که ما گفتیم تقسیم فکّی به جایی می رسد و تمام می شود اما تقسیم وهمی و عقلی ادامه پیدا می کند، ما که می گوییم تقسیم، بی نهایت است نمی خواهیم بگوییم تقسیم فکی بی نهایت است بلکه می خواهیم بگوییم اصل تقسیم، بی نهایت است لذا تقسیم فکی ممکن است در یک جا توقف کند و اجزاء محدودی از خردله بدست آید و اجزاء محدود هم سطح زمین را نمی پوشاند.

نکته: ذیمقراطیس اجازه می دهد که تقسیم وهمی و فرض ادامه پیدا کند فقط تقسیم فکی قطع شود. متکلمین این را قبول ندارند و می گویند تقسیم فکی اگر قطع شد تقسیم وهمی و فرضی هم قطع می شود بله نظّام که اجزا را بی نهایت می داند معتقد است که تقسیم ادامه پیدا می کند و شاید بگوید تقسیم فکی هم تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

توضیح عبارت

«علی انا لسنا نقول: ان الممکن من ذلک قد یخرج الی الفعل»

ص: ۱۰۴۸

«ذلک» اشاره به انقسام دارد.

مصنف با این عبارت، جواب دوم را بیان می کند.

ترجمه: تحقیق بر این است که ما اینچنین نمی گوییم که ممکن از انقسام گاهی خارج به سمت فعل می شود. هیچ وقت خارج به سمت فعل نمی شود. این مطلب روشن است که ما همیشه انقساماتِ ممکنه را خارج الی الفعل قرار نمی دهیم.

مصنف می فرماید اینطور نیست که ما دائماً انقسامات ممکنه را به فعل، خارج کنیم وفعلیت به آن بدهیمبلکه انقسامات ممکنه فقط ممکن اند و بعضی به فعلیت می رسد اما بعضی نمی رسد.

«قد یخرج»: «قد» به معنای گاهی است یعنی گاهی انقسامات ممکنه در یک جسم باید تا آخر برود اما در بعضی نباید تا آخر برود. پس «قد» به این معنی است که گفتیم نه اینکه «قد» به معنای این باشد که تعدادی از انقسامات، بالفعل شود و تعدادی دیگر بالفعل نشود. اینطور نیست که در یک جا تمامِ بی نهایت، بالفعل شود و در یک جا بالفعل نشود.

ترجمه: قبول نداریم که ممکنِ از این اقسامات گاهی خارج به فعل می شود و همه انقسامات ما بالفعل می شود تا نتیجه اش این بشود که همه اقسام، بالفعل می شود.

«بل نسلم انه یجوز ان ینتهی الی اصغر یعجز عن تفرقه لبسطه علی الارض او غیرها»

در نسخه خطی به جای «اصغر» لفظ «صغیر» آمده است.

نسخه صحیح «تفرقه و بسطه» بون نقطه بر روی تاء است.

ص: ۱۰۴۹

بلکه قبول داریم که جایز است این انقسام منتهی شود به جزء صغیری «اگر در نسخه _ اصغر _ باشد به اینصورت ترجمه می شود: به کوچکترین جزء در نزد ما» که نمی توان آن را تفرق داده و تقسیم فکی بر آن وارد کرد و تقطیع کرد برای پهن کردنش روی زمین یا غیر زمین

«لبسطه» تعلیل نیست. معنی این می شود: نمی توان این ا جزاء را متفرق کرد تا آن را بر زمین و غیر زمین پهن کرد.

«و لا یعجزعن قسمته بالفرض و التوهم و بوجوده اخری لا تودی الی تفریقه و تقطیعه»

نسخه صحیح به جای «بوجوده» لفظ «بوجوه» است.

ترجمه: عجز حاصل نیست از قسمت کردن این صغیر «یا اصغر» به وسیله فرض و توهم یا به وسیله وجوه دیگری مثلا از طریق اَعراض باشد «مثلا بگوییم این قسمت سیاه است و آن قسمت سفید است. که به توسط اَعراض، سفیدی و سیاهی تقسیم می شود» که منتهی به تفریق و تقطیع این صغیر نمی شود «چون بنا شد که این صغیر نزد ما قابل تقطیع و تفریق نباشد».

در این جواب روشن است که اجزاء ممکنه خردله هیچ وقت بالفعل نمی شوند. بنابراین نمی توان گفت از یک خردله بی نهایت جزء بدست می آید تا بعدا این بی نهایت جزء را روی زمین فرش کنید حتی بنابر قول ما هم که تقسیمات ممکنه را بی نهایت می دانیم باز هم اجزاء بی نهایت بدست نمی آید زیرا که تقسیمات، تا آخر نمی روند و بالفعل نمی شوند.

ص: ۱۰۵۰

بحث ما در استدلال سوم متکلمین هم تمام شد.

صفحه ۲۰ سطر ۹ قوله «و اما الحجه»

استدلال پنجم متکلمین: نقطه یا جوهر است یا عرض است. چون همه ممکنات یا جوهرند یا عرض اند نقطه هم اگر موجود است «که ما معتقدیم موجود می باشد» یا باید جوهر باشد یا باید عرض باشد. اگر جوهر باشد با توجه به اینکه لا ینقسم و موجود است می گوییم ما جوهرِ لا ـ ینقسم داریم. جوهرِ لا ـ ینقسم همان جزء لایتجزی است پس جوهرِ لایتجزی داریم. و اگر بگویید نقطه، جوهر نیست بلکه عرض است می گوییم عرض، به ذات خودش قوام ندارد باید بر یک جوهری تکیه کند و تکیه اش بر جوهر به این است که در جوهر حلول کند و وقتی حلول کرد باید اندازه حالّ و محلّ یکسان باشد. اگر نقطه قابل تجزیه نیست محلِّ آن هم باید قابل تجزیه نباشد. در اینصورت محلّ، جوهری است که غیر قابل تجزیه است و جزء لایتجزی می شود. در این فرض دوم خود نقطه، جزء لا یتجزی نمی شود بلکه محلش، جزء لا یتجزی می شود پس در هر دو صورت ما جزء لا یتجزی داریم.

البته در بین استدلالش گفت اگر نقطه، جوهر باشد ما می توانیم این جوهر را در کنار جوهر دیگر از سنخ خودش بگذاریم و با گذاشتن این نقطه ها کنار یکدیگر، خط را درست کنیم و با گذاشتن خط کنار یکدیگر، سطح درست کنیم و با گذاشتن سطح کنار یکدیگر، جسم درست کنیم در اینصورت جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی می شود. البته متکلمین ترکیب از اجزاء لا یتجزی را هم گفتند ولی مصنف آن را جواب نمی دهد چون اصل جزء لا یتجزی را باطل می کند یعنی استدلال که بر جزء لا یتجزی کردند را باطل می کند و احتیاجی نیست که ترکیب از اجزاء لا یتجزی را هم باطل کند چون آنها دو مطلب گفتند:

ص: ۱۰۵۱

هم جزء لاـ یتجزی را اثبات کردند هم ترکیب جسم از اجزاء لاـ یتجزی را ثابت کردند. وقتی ما ثابت کنیم جزء لاـ یتجزی نداریم قهرا معلوم می شود که ترکیب ازاجزاء لا یتجزی نداریم به این جهت مصنف فقط وجود جزء لایتجزی را باطل می کند و کاری به ترکیب از اجزاء لا یتجزی ندارد ولو در استدلال آنها آمده بود.

جواب مصنف از دلیل پنجم: شما گفتند نقطه یا جوهر است یا عرض است. عرض را به دو صورت می توان تفسیر کرد که یک نحوه از آن را ما قبول نداریم ولی ممکن است کسی آن را قبول کند. بنابر تفسیر غلطی که برای عرض است نقطه را نه جوهر و نه عرض میدانیم به بیانی که می آید و بنابر تفسیر صحیحی برای عرض است نقطه را عرض می دانیم و در هر دو حال جزء لایتجزی لازم نمی آید.

تفسیر عرض: برای عرض دو تفسیر شده.

معنای اول عرض: عرض عبارتست از ماهیتی که در یک ماهیتِ جوهری حلول می کند و حلولش هم حلول سریانی است به تعبیر مصنف، فاشی است و فاش به معنای نفوذ و سریان در تمام محل است.

مصنف این معنی را قبول نمیکند و می گوید ما سریان در عرض را قبول نداریم بله عرض داریم که سریان کند ولی لزوم ندارد که همه عوارض سریان کنند بعضی از عوارض سریان ندارند مثل اضافه «ابوت» که سریان در اب ندارد یا اضافه «بنوت» که سریان در ابن ندارد.

ص: ۱۰۵۲

معنـای دوم عرض: عرض عبـارت از چیزی اسـت که به غیر خـودش نعت میدهـد یعنی به محلش نعت می دهـد چه سـریان در محل پیدا کند مثل بیاض چه سـریان در محل پیدا نکند مثل ابوت، هر دو به محل خودشان نعت می دهند. بیاض نعتِ ابیض به محل می دهد و ابوت، نعتِ اب به محل می دهد.

در عرض، سریان شرط نمی شود بلکه طریان شرط می شود یعنی عارض شدن و صفت دادن شرط است.

بیان حکم نقطه طبق معنای اول عرض: اگر عرض را به تفسیر اول معنی کردیم روشن است که نقطه سریان پیدا نمی کند نقطه انتهای خط است نه اینکه ساری در خط باشـد. نقطه، انتهایِ انتهایِ انتهایِ جسم است نه اینکه ساری در جسم باشد پس عرض نیست جوهر هم نیست چون جوهر اگر جسـمانی باشـد «که نقطه هم جسـمانی است» بایـد قابـل ابعـاد ثلاثه باشـد و نقطه، قابل ابعـاد ثلاـثه نیسـت پس جـوهر هـم نیست. ممکن است گفته شـود جـوهر و عرض متناقضـان هسـتند و رفـع هر دو مسـتلزم رفع نقیضـین است. چیزی که نه جـوهر و نه عرض است رفـع نقیضـین می شـود. یـا ممکن است گفته شـود جـوهر و عرض، نفی و اثبات نیسـتند بلکه هر دو اثباتی اند. می گوییم پس جانشـین نقیض اند مثل فرد و زوج که هر دو اثباتی اند ولی گفته می شود بین این دو تنـاقض است این به خـاطر این است که یکی لاـزم نقیض است. زیرا فرد، لاـزمِ لازوج است و زوج و لازوج نقیض اند پس بالتبع زوج و فرد هم نقیض می شوند حال همانطور که زوج و لازوج نقیض اند جوهر وعرض هم نقیض اند ولی یکی «لاـ فی موضوع» است امـا یکی «فی موضوع» است. لاـزمه «فی موضوع» بودن، عرضـیت است یـا لاـزمه «لاـ فی موضوع» بودن، جوهریت است و این دو نقیض نیسـتند ولی لازم نقیض هسـتند پس حکم متناقضان را دارنـد بنابراین جوهر و عرض یا نقیضان حساب می شوند یا فی حکم نقیضـین حساب می شوند. هر کدام باشد ارتفاعشان جایز نیست شما چگونه عرض و جوهر را از یـک شـی «مثـل نقطه» مرتفـع کردیـد مصـنف این را مطرح میکنـد و می فرمایـد این دو چیز نقیض نیسـتند مراد از این دو چیز عبارتنـد از «لاـ فی موضـوع» بـودن که جـوهر است و «فشوّ فی موضوع» داشـتن که عرض است و نقیض نیسـتند زیرا امر سومی وجود دارد که «لا فی موضوع» نباشد و «فشو فی الموضوع» هم نداشته باشد بلکه بیرون از موضوع باشد و تکیه بر موضوع کند بـدون اینکه نفوذ و سـریان کنـد. مثـل نقطه که انتهـای خـط است و نفوذ در خـط نمی کنـد امـا تکیه به خـط دارد پس «لا فی موضوع» و «فشو فی موضوع» نقیض یکدیگر یا لازم نقیض نیستند زیرا امر سومی در میان است.

ص: ۱۰۵۳

نکته: ما ابتـدا که وارد بحث شدیم فرض کردیم که نقطه، موجود باشد. متکلم هم فرض را بر همین گذاشت که نقطه، موجود باشد و امر عدمی نباشد. با این مبنا استدلال را شروع کرد و ما هم با همین مبنا جواب می دهیم.

بیـان حکم نقطه طبق معنـای دوم عرض: بنـابر معنـای دوم عرض عبارتست از وصـفی که معروضـش را متصف می کنـد. نقطه اینگونه است زیرا نقطه، نهایت خط است و خط را موصوف به متناهی می کنـد پس نقطه تواند عرض باشد. و اگر نقطه عرض باشـد شـما «متکلمین» گفتیـد که محل آن بایـد مساوی خودش باشـد بله ما در جواب می گوییم اگر نفوذ لازم باشد محل آن بایـد مسـاوی خودش باشـد امـا نفوذ لازم نیست لـذا محل آن مساوی خودش نیست. بلکه محل نقطه، خط است و خط و نقطه مساوی نیسـتند پس آن قانونی که گفتیـد اگر عرض داشتیم محل آن بایـد مساوی باشد قانون صـحیحی نیست. بله اگر عرض، عرضِ ساری باشـد این قانون صـحیح است و اگر عرض به معنای وصف باشد این قانون صـحیح نیست و چون عرض به معنای وصف است پس این قانون صـحیح نیست پس اینکه شما گفتید «اگر عرض باشد باید محلش مساوی با خودش باشد پس اگر خودش لاـ یتجزی است محلش هم بایـد لاـ یتجزی باشـد» غلط است. زیرا چنین قانونی نـداریم که عرض بایـد مساوی محلش باشد مگر در اعراض ساری که ما عرض را منحصر در عرض ساری نمی دانیم.

ص: ۱۰۵۴

توضیح عبارت

«و اما الحجه الماخوذه من الجوهر و العرض فلیعلموا انه لا ـ نسلم لهم ان العرض من حقیقته ان یکون له ذات مساویه لذات المحل فاشیةً فیه»

حجتی را که از جوهر و عرض گرفتند «که در صفحه ۱۸۶ سطر چهارم این حجت باین شد» ما به نفع آنها قبول نمی کنیم که عرض حقیقتش این باشد که برایش ذاتی باشد که مساوی با ذات محل است در حالی که آن ذاتِ مساوی فاشی «نافذ و ساری و سرایت کننده و به عبارت دیگر حلول سریانی دارنده» در آن محل باشد.

«مطابقه له»

متکلمین تعبیر به «مساویه له» کرد ولی مصنف تعبیر به «مطابقه له» می کند.

اینطور نیست که ذات عرض مطابق با ذات معروض باشد که اگر این، لا ینقسم بود آن هم لا ینقسم شود. ما این تفسیر را برای عرض قبول نداریم.

«بل العرض لیس اکثر من وصف یکون للشیء لیس یقوم ذاته بانه جزء منه»

ضمیر «ذاته» و «بانه» به «وصف» بر می گردد و ضمیر «منه» به «شی» بر می گردد.

عرض بیش از این نیست که وصف برای شیء است اما نه وصفی که بمنزله جزء شیء باشد. در تفسیر عرض گفته می شود که که در شیء حلول می کند اما «لا کجزء منه» است ولی نمی گویند حلول، حلول سریانی است بلکه چه حلول، سریانی باشد چه طریانی باشد در هر دو صورت عرض صادق است.

«یقوم ذاته»: ذاتِ عرض به حلول قائم است یعنی باید حلول کند تا قوام پیدا کند قوامش به حلول و اتکا جوهر است نه به حلول سریانی بلکه حلول طریانی هم کافی است.

ص: ۱۰۵۵

«و علی ما قلنا فی مواضع اخری»

عرض به همـان نحوی است که در مواضع دیگر گفتیم یعنی در بحث منطق در مـدخل آن که مقولات عشـر مطرح می شـد ما عرض را معنی کردیم و توضـیح دادیم که در عرض، حلول لازم است ولی حلول سـریانی کـافی نیست بلکه طریانی هم کافی است.

«فربما یکن بحیت یشار ان ذاته فاشیه فی ذات الشیء الذی هو له عرض»

ضمیر «هو» به «وصف» و «له» به «شی» بر می گردد.

نسخه صحیح «فربما لم یکن» است که کلمه «لم» از عبارت افتاده است.

مصنف از اینجا عرض را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ ـ عرضی که حلول سریانی دارد مثل بیاض.

۲ ـ عرضـی که حلول سـریانی نـدارد بلکه حلول طریـانی دارد مثـل اضـافه. بعـدا می گویـد نقطه از قبیـل دوم است که حلول طریانی دارد نه از قبیل اول که حلول سریانی دارد. اگر حلول سریانی را در عرض اعتبار کردید نقطه چون حلول سریانی ندارد عرض نیست و چون جوهر هم نیست لذا نه جوهر و نه عرض است.

ترجمه: چه بسـا که نباشـد عرض «یـا این وصف» به طوری که بتوان به آن اشـاره کرد «تبعیر به ـ ربمـا ـ کرد تـا بفهمانـد که گاهی نفوذ دارد و فاشـی است ولی گاهی هم نافذ و فاشـی نیست» و اینچنین گفت که ذاتش در شیئی «یعنی جوهری» که این عرض برای آن جوهر، عرض است نفوذ کرده. «چه بسا نتوانیم این نفوذ را بگوییم ولی در عین حال عرض باز هم عرض است.

ص: ۱۰۵۶

«کالاضافات کلها»

همه اضافات اینگونه اند که هیچکدام سریان و نفوذ و فشو در معروض خودشان ندارند.

«و کالحرکات»

حرکات اینطور هستندکه در متحرک نفوذ ندارند. بله عارض بر متحرک هستند.

«و کالکون الذی یقولون»

بعضی متکلمین قائل به کون هستند و عرض را قبول ندارند. که کون را به ۴ قسم تقسیم می کنند و از آن تعبیر به اکوان اربعه می کنند:

۱ _ حرکت

۲ _ سکون

۳ _ اجتماع

۴ _ افتراق.

مصنف می فرماید شما به اکوان اربعه قائل هستید. سوال می کنیم که کدام یک از اینها حلول و سریان دارد؟ حرکت و سکون سریان ندارد.

حرکت، ساری در متحرک نیست. اجتماع، ساری در مجتمع نیست افتراق، ساری در متفرق نیست. سکون ساری در سکون نیست. هیچ کدام از اکوان اربعه سریان ندارند در عین حال شما همه اکوان اربعه را به جای اعراض می گذارید و به عنوان عرض قبول می کنید. پس در تعریف عرض نباید «سریان» آورده شود و الا اگر آورده شود این اکوان اربعه از تعریف خارج می شوند.

«فان ذلک لیس کالبیان المتفشی فی محله»

نسخه صحیح «کالبیاض» است.

«ذلک»: مراد، ما ذکر است که اضافات و حرکات و اکوان اربعه می باشد.

ترجمه: هیچکدام از اضافات و حرکات و اکوان اربعه مثل بیاض نیستند که متفشی و ساری و نافذ در محلش می شود.

ص: ۱۰۵۷

تا اینجا مصنف عرض را معنی کرد و ثابت کرد که در عرض، سریان شرط نیست بلکه طریان کافی است.

ادامه رد دلیل پنجم و رد دلیل ششم و دلیل هفتم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم و رد دلیل ششم و دلیل هفتم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«فان عنی بالعرض ما یقولون من انه ذات مساویه لذات ما هو فیه فاشیه»(۱)

بحث در رد ادله متکلمین بود.

دلیل پنجم متکلمین: نقطه یا جوهر است یا عرض است اگر جوهر باشد با توجه به اینکه لا یتجزی است معلوم می شود که ما جوهر لا یتجزی که اسم آن را جزء لا یتجزی می گذاریم داریم و اگر نقطه، عرض باشد چون عرض باید حلول در جوهر کند و باید مساوی با محل باشد لازم می آید که نقطه در محلی حلول کند که آن محل به خاطر مساوی بودن با نقطه، لا یتجزی باشد یعنی لازم می آید که جوهر لا یتجزی که محل نقطه می باشد داشته باشیم.

علی ای حال، جوهر لا یتجزی داریم که یا خود نقطه است یا محل نقطه است.

جواب مصنف از دلیل پنجم: جوابی را که مصنف شروع کرد به این صورت بود که ابتدا عرض را توضیح داد که به چه معنی است؟ بیان کرد که عرض، وصف معروض است به صورتی که جزء معروض نباشد. جزء هم وصف می شود مثلا جزء انسان، حیوان و ناطق است می توان انسان را متصف به حیوانیت یا ناطقیت کرد. پس وقتی می گوییم عرض وصف است جزء را خارج نمی کنیم مگر اینکه بگوییم عرض، وصفی است که «لا کجزء من المعروض» است. در اینصورت می گوییم جزء خارج می شودو عرض باقی می ماند و به اینصورت تفسیر شده که فقط وصف است و چیزی اضافه بر این در تفسیرش نیامده. شما در تفسیر آن گفتید عرض وصفی است که مساوی با موصوف می باشد قید «مساوی» را آوردید ما گفتیم که در عرض این قید اعتبار نمی شود عرض فقط دو قید دارد:

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۰،س۱۳، ط ذوی القربی.

۱ ـ باید وصف برای معروض باشد.

۲ ـ «لاکجزء من المعروض» باشد.

اما اینکه «تساوی با معروض داشته باشد» جزء تعریف عرض نیست شما آن را جزء تعریف عرض قرار دادید. این تفسیری بود که برای عرض کرد حال بیان می کند که اگر قصد کردید به اینکه نقطه، عرض است به آن تعریفی که ما نمی پسندیم، می

گوییم نقطه همانطور که جوهر نیست عرض هم نیست و اگر قصد کردید به عرض، آن تعریفی را که ما برای عرض می پسندیم ما نقطه را عرض می دانیم و تساوی با معروض هم لازم ندارد لذا اگر نقطه، لایتجزی است لازم نیست که معروضش هم با او مساوی باشد یعنی لا یتجزی باشد. لذا نمی توان به جزء لا یتجزی از طریق نقطه دسترسی پیدا کنید. این جوابی است که مصنف داده و دیروز اشاره شد.

توضیح جواب: مصنف می فرماید اگر اینکه می گویید «نقطه عرض است» را به اینصورت فرض کنید که به معروضش وصف میدهد و «لا کجزء من المعروض» است و مساوی با معروض است و نفوذ و سریان در معروض داشته باشد. جواب این است که نقطه همانطور که جوهر نیست این قسم از عرض هم نیست.

ممکن است گفته شود که در اینصورت رفع نقیضین کردید جواب می دهیم که این دو نقیض نیستند. جوهر را تعریف به «الموجود لا ـ فی موضوع» می کنیم و عرض را تعریف به «موجودی که سریان در موجود دیگر پیدا کرده» می کنیم در اینصورت می گوییم امر دائر بین این دو نیست زیرا سومی داریم یعنی موجودی داریم که «لا ـ فی موضوع» است و موجودی داریم که «فی موضوع» است و سریان پیدا کرده و موجودی داریم که «فی موضوع» است و سریان پیدا نکرده.

ص: ۱۰۵۹

پس امر منحصر بین دو قسمی که شما گفتید نیست بلکه قسم سوم هم داریم پس موجودِ ساری فی الموضوع با موجود لا فی موضوع تناقض ندارد بلکه «موجود فی موضوع»، «که قید ــ ساری ــ را بردارید» با «موجود لا فی موضوع» تناقض دارد.

ممکن است کسی بگوید طرفین بحث، اثباتی هستند و توهم نقیض در مورد آن نمی شود ولی لازم نقیض اند مثل فرد و زوج که جلسه قبل بیان کردیم تناقض ندارند ولی لازم نقیض اند زیرا فرد، لازم لازوج است و لازوج با زوج تناقض دارد پس فرد به تبعِ لازوج با زوج تناقض دارد. در ما نحن فیه هم گفته شود «ساری فی الموضوع» با «لا ـ فی موضوع» تناقض دارد ولی تناقض از این باب دارد که یکی لازم دیگری است.

جواب می دهیم که این احتمال هم صحیح نیست.

پس نه تناقض بین این دو است و نه یکی لازم نقیض دیگری است در نتیجه می توان هر دو را رفع کرد و می توان گفت نقطه نه جوهر است «یعنی لا ـ فی موضوع نیست» و نه عرض است «یعنی ساری فی موضوع نیست» اما اگر از عرض معنای دوم اراده شود یعنی «موجود فی الموضوع» را قصد کرده باشد چه ساری باشد چه متّکی باشد. اگر این را بگوید جواب می دهیم نقطه، عرض است ولی ساری نیست بلکه متّکی است و چون ساری نیست لذا لازم نیست که مساوی با معروض باشد. پس اگر نقطه، لا ـ یتجزی است لازم نمی آید که محلش هم لا یتجزی باشد یعنی جوهرِ لا یتجزی بدست نمی آید اگر چه عرضِ لا یتجزی داریم. پس به مقصود خودتان که جوهر لایتجزی می باشد از طریق این دلیل نرسیدید.

ص: ۱۰۶۰

توضیح عبارت

«فان عنی بالعرض ما یقولون من انه ذات مساویه لذات ما هو فیه فاشیه فلیست النقطه بعرض و لا جوهر»

اگر از عرض، قصد شود آنچه که متکلمین در تعریف عرض می آورند و آن تعریف این است که عرض، ذاتی است مساوی با ذات چیزی «یعنی جوهری» که عرض در آن چیز «یعنی جوهر» فاشی و ساری و حلول و سریان پیدا کرد. «مصنف به جای لفظ _ مساویه لمحل _ تعبیر به _ مساویه لذات ما هو فیه فاشیه _ کرده است» در اینصورت نقطه جوهر نیست «چون قیام به خودش ندارد» و عرض هم نیست «چون این تعریف برای عرض صحیح نیست و بر فرض اگر این تعریف، صحیح باشد نقطه داخل در این تعریف نیست چون نقطه نفوذ ندارد».

«اذ لیس یجب ان یکون کل موجود اما مطابقا لذات ساریا فیها و اما موجودا لا فی موضوع»

اگر اشکال شود که در اینصورت، رفع نقیضین می شود جواب می دهیم که لازم نیست هر موجودی یا داخل در «لا ـ فی موضوع» باشد یا داخل در «ساری فی الموضوع» باشد بلکه موجود سومی داریم که داخل در هیچ یک از این دو مورد نیست بلکه موجودی متکی به موضوع است.

ترجمه: واجب نیست که هر موجودی یا مطابق باشد با ذات جوهر و ساری در ذات جوهر باشد «که شما به آن عرض می گویید» و یا موجود لا فی موضوع باشد «که اسمش جوهر است»

ص: ۱۰۶۱

«لا نه لیس احدهما نقیض الآخر و لا بیّن اللزوم للنقیض»

با این عبارت بیان می کند چرا لازم نیست که موجود به یکی از این دو نحوه باشد؟

ترجمه: شان این است که از این دو امر هیچکدام نقیض دیگری نیستند «اگر نقیض بودند باید همه موجودات داخل در یکی از این دو امر می شدند و چون نقیض نیستند پس موجودی وجود دارد که داخل در هیچ یک از این دو امر نباشد» و هیچکدام لازم نقیض نیست.

«و ان عنی بالعرض معنی للشیء یصیر به الشیء ذا صفه و لیس جزءاً من قوامه فالنقطه عرض»

ضمیر «به» به «معنی» بر می گردد.

اگر منظور از عرض این باشد که معنا و وصفی برای شیء «یعنی جوهر» است که شی «یعنی جوهر یا محل» به سبب این معنی صاحب صفت می شود «مثلا بیاض، امری است که موصوف و معروضش را که دیوار می باشد صاحب صفت می کند و به دیوار می گوییم ابیض» ولی این معنی «که شیء را صاحب صفت می کند» جزئی از قوام آن شیء «یعنی جوهر» نیست. در اینصورت نقطه، عرض است و در اینصورت لازم نیست که مساوی با محل باشد زیرا که در تعریف عرض، قید مساوی نیاوردیم.

«لانها نهایه ما موجوده لما هو بها متناه و لیست جزءا من وجوده»

ضمیر «وجوده» به «ما» در «ما هو بها متناه» بر می گردد که مراد جوهر است.

ص: ۱۰۶۲

مصنف با این عبارت بیان می کند که تعریف عرض بر نقطه صادق است چون تعریف عرض دو قید داشت:

۱ ــ معنایی باشد که بر محل صفت می دهد.

۲ ــ جزء محل نباشد.

نقطه هر دوقید را دارد زیرا نقطه صفت اول را دارد یعنی، به خط صفت می دهد زیرا خطی که در آن خط، نقطه موجود شد صفتِ «متناهٍ» را می گیرد و به آن خط، خط متناهی می گوییم اما اگر در خط، نقطه نبود بلکه نقطه در آن به صورت فرضی بود متصف به بی نهایت می شود. از طرفی صفت دوم را هم دارد زیرا «لا ـ کجزء منه» است یعنی بمنزله جزئی از خط نیست زیرا جزء خط، خط می باشد و نقطه از سنخ خط نیست. در عرض همین دو قید لازم است و دیگر شرط نمی کنیم که باید با خط و محل مساوی باشد تا نتیجه بگیرد که محل آن، جوهری است که مثل خودش لا یتجزی است.

ترجمه: نقطه عرض است به خاطر اینکه نقطه یک نوع نهایتی است که موجود است برای خطی که خط به سبب نقطه متناهی می شود «و صفت تناهی را می گیرد» و نقطه جزئی از وجود جوهر نیست.

«وکونها عرضا لجوهرها هو انها صفه بهذه الصفه»

ضمیر «انها» و «کونها» و «جوهرها» به «نقطه» بر می گردد.

اینکه نقطه عرض برای خط باشد را بیان کرد چون خط را متصف به متناهی کرد اما اینکه نقطه عرض برای جوهرش هم هست. مراد از این جوهر، جوهری است که محل نقطه قرار می گیرد چون در اضافه ادنی مناسبت کافی است. لازم نیست این جوهری که به نقطه اضافه شده مربوط به ذات نقطه باشد بلکه اگر محل نقطه ولو مع الواسطه باشد کافی است به خاطر همین مناسبتی که با جوهر دارد ما جوهر را به آن اضافه کردیم.

ص: ۱۰۶۳

ترجمه: اینکه نقطه عرض است برای جوهرِ نقطه «یعنی برای محلی که جوهر است» آن عرض بودن به این است که نقطه، صفتی است به این صفت «مراد از هذه الصفه، صفتی است که این ویژگی دارد که به شیء، صفت می دهد. چون نقطه، نهایت آن جوهر است و وقتی نهایت جوهر است جوهر را نهایت می دهد و متناهی می کند و برای آن وصفِ متناهی درست می کند».

«ولیس غیر هذا»

غیر از این چیز که ما در تفسیر عرض گفتیم و در تطبیق عرض بر نقطه گفتیم چیز دیگری نیست. یعنی تساوی عرض با محل و تساوی نقطه با جوهر اصلا اعتبار ندارد و این تساوی را خودتان آوردید. پس بنابراین لازم نمی آید که نقطه با محلش مساوی باشد تا شما بگویید همانطور که نقطه تقسیم نمی شود محلِ مساویش هم باید تقسیم نشود و نتیجه بگیرید که جزء لا یتجزی داریم. از اینجا روشن شد اگر چه نقطه قائم به غیر است ولی لازم نیست مساوی با غیر باشد چون لازم نیست سریان در آن غیر کند. اگر سریان می کرد مساوی بود.

مس توان «لیس» را ناقصه گرفت و ضمیر را به «عرض» بر گرداند.

صفحه ۲۰۱ سطر اول قوله «اما حدیث التشبیه»

دلیل ششم متکلمین: این دلیل در صفحه ۱۸۶ سطر ۷ بیان شده بود آن دلیل این بود که اگر تقسیم یک جزء تا بی نهایت جایز باشد ترکیب یک جزء هم تا بی نهایت جایز است چون تقسیم و ترکیب مقابل هم هستند هر چه که برای تقسیم جایز است برای ترکیب هم جایز است در حالی که تالی باطل است «یعنی ترکیب جزء تا بی نهایت، باطل است چون اگر جزء را تا بی نهایت ترکیب کنید بُعدِ غیر متناهی پیدا می شود و ما برهان بر تناهی ابعاد داریم و جسمِ نامتناهی امکان ندارد. متکلم به فیلسوف می گوید اگر تقسیم تا بی نهایت جایز باشد «یعنی جزء لا یتجزی نداشته باشیم» لازم می آید که ترکیب هم تا بی نهایت جایز باشد.

بیـان ملازمه این است که ترکیب و تقسـیم مقابل یکدیگرنـد هر چیزی که برای تقسـیم جایز است برای ترکیب هم جایز است. اگر بی نهایت شدن در تقسیم جایز است پس در ترکیب هم جایز است. نتیجه ی بی نهایت شدن در ترکیب این است که یک جسمی پیدا کنیم که بُعدش نامتناهی است و این را خود شما که فیلسوف هستید باطل می دانید پس باید تالی باطل باشد یعنی ترکیب تا بی نهایت صحیح نیست نتیجه می گیریم که مقدم هم باطل است پس تقسیم تا بی نهایت صحیح نیست و اگر تقسیم تا بی نهایت صـحیح نیست به معنای این است که در تقسیم باید به جایی برسیم که تقسیم را متوقف کنیم و آن در جایی است که جزء لا یتجزی وجود دارد.

البته اگر به کلمـات متکلمین رجوع شود معلوم می شود که آنها ترکیب را دو گونه تصور کردنـد مصـنف به هر دو قسم اشاره می کند. در صـفحه ۱۸۶ سطر ۷ فرموده بود «جـاز ان یترکب من اجزاء غیر متنـاهیه و جـاز ان یترکب مع غیره ترکیبـا بلانهایه» یعنی می تـوان خود همین جزء را تـا بی نهـایت تکرار کرد و می توان جزئی از بیرون آورد و کنـار این جزء قرار داد و دوبـاره جزء های بعدی را تا بی نهایت آورد.

گاهی این جزء را «به تعبیر مصـنف» فی نفسه ترکیب می کنیـد و گاهی مع غیره ترکیب می کنیـد. این فرقی نمی کند زیرا اگر تقسیم جایز است ترکیب هم به هر دو نوعش جایز است در حالی که ترکیب باطل است پس تقسیم هم باطل است.

ص: ۱۰۶۵

جواب مصنف از دلیل ششم: تقسیم با ترکیب فرق می کند نمی توان گفت اگر تقسیم جایز است پس ترکیب هم جایز است این دو با هم متفاوتند لذا نمی توان حکم آن دو را یکی گرفت. تفاوتشان به این است که تقسیم به معنای احداث جزء است. اگر این تقسیم تا بی نهایت برود معنایش این است که ما بی نهایت جزء نداریم ولی می توانیم بی نهایت جزء درست کنیم اما اگر ترکیب بخواهد تا بی نهایت ادامه پیدا کند ما باید در خارج اجزاء بی نهایت داشته باشیم و آنها را کنار هم قرار بدهیم و داشتن اجزاء بی نهایت در خارج باطل است. به عبارت دیگر انقسامِ تا بی نهایت، اجزاء بی نهایت را حادث می کند ولی ترکیبِ بی نهایت، مستلزم این است که اجزاء بی نهایت در خارج موجود باشند تا ما آن بی نهایت را کنار هم قرار دهیم و یک بُعدِ نامتناهی درست کنیم در حالی که در خارج محال است اجزاء بی نهایت موجود شوند پس بین ترکیب و تقسیم فرق است. ترکیبِ تا بی نهایت، مستلزم وجود اجزاء بی نهایت است و وجود اجزاء بی نهایت باطل است پس ترکیب تا بی نهایت باطل است. اما تقسیم تا بی نهایت باعث وجود اجزاء تا بی نهایت نیست بلکه تازه ما می خواهیم با این تقسیم، اجزاء بی نهایت را احداث کنیم. اگر جایز باشد، می توانیم اجزاء بی نهایت را احداث کنیم و اگر جایز نباشد نمی توانیم اجزاء بی نهایت را احداث کنیم. پس تقسیم، احتیاج به وجود اجزاء بی نهایت ندارد تا شما بگویید اجزاء بی نهایت وجودشان محال است ولی ترکیب احتیاج به وجود اجزاء بی نهایت دارد و وجود اجزاء بی نهایت محال است پس ترکیبِ بی نهایت محال است.

ص: ۱۰۶۶

نکته: الان که ما تقسیم تا بی نهایت را اجازه می دهیم احداث را هم اجازه می دهیم ولی می گوییم باید بروید و اجزاء را پیدا کنید یعنی تقسیم کنید و اجزاء را به وجود بیاورید. حال شما شروع به تقسیم کردن می کنید. واقعِ مطلب اینطور است که به یک جا می رسید که دیگر نمی توان تقسیم فکی کرد. تقسیم وهمی و عقلی را شروع می کنید در اینصورت اجزایی بدست نمی آید پس اجزائی که الان در اختیار شما قرار دارد و بر اثر تقسیم پیدا شده محدود است آن اجزاءِ نامحدود، به وهم و فرض شما پیدا می شود و آن در خارج نیست. اما در ترکیب نمی توان این را گفت چون در ترکیب کردن باید اجزاءِ موجودِ در خارج داشته باشید در حالی که ندارید لذا نمی توان ترکیب را تا بی نهایت ادامه داد. اما در تقسیم لازم نیست اجزاء بی نهایت داشته باشید بلکه اجزاء بی نهایت را دارید احداث می کنید و احداث آن حتما لازم نیست فکا باشد بلکه با وهم و فرض هم می شود. تا یک جا تقسیمات فکی را ادامه می دهید و اجزایی پیدا می کنید که بالفعل موجودند از آن به بعد با وهم و فرض جلو می روید و اجزایی به وجود نمی آید تا بگویید اجزاء بی نهایت در خارج موجود شد.

توضیح عبارت

«و اما حدیث تشبیه الانقسام بالترکیب سواء کان ترکیب الجسم فی نفسه او ترکیبه مع غیره فلیس بصحیح»

ص: ۱۰۶۷

بالای «هاء» در کلمه «تشبیه» دو نقطه قرار داده که باید آن دو نقطه پاک شود.

«بالترکیب» متعلق به «تشبیه» است.

ترجمه: اما داستانی که در آن داستان، انقسام را به ترکیب تشبیه کردید و نتیجه ی مطلوب خودتان را گرفتید و گفتید ترکیب بر دو قسم است:

۱ ــ ترکیب جسم با خودش «به اینکه تکرارش کنید»

۲ ــ ترکیب جسم با غیرش «به اینکه جزء دیگری کنار جزء اول قرار دهید نه اینکه جزء اول را تکرار کنید» صحیح نیست.

«لان الانقسام یحدث الاجزاء و الترکیب الی اجزاء حادثه حاصله»

چرا صحیح نیست به خاطر اینکه انقسام، اجزاء را حادث و ایجاد می کند ولی ترکیب احتیاج به اجزائی دارد که موجود باشند.

«و یستحیل ان توجد اجزاء حاصله بلانهایه حتی یُرَکَّب منها»

در حالی که محال است اجزاء حاصله ی بلا نهایه یافت شود تا از این اجزاءِ بی نهایتِ موجود، جسمی ترکیب شود و شما بگویید این جسم، نا متناهی است و برهانِ تناهی ابعاد آن را رد می کند.

صفحه ۲۰۱ سطر ۴ قوله «و اما حدیث المماسه»

دلیل هفتم متکلمین: در صفحه ۱۸۶ سطر ۹ آمده بود. دو خط را روی یکدیگر منطبق کنید که نقطه ای از این خط با نقطه ای از آن خط تماس یا تداخل یا اتصال «هر نحوه ارتباطی که می خواهد باشد» پیدا کند. سپس ما خط بالایی را یک مقدار حرکت می دهیم تماسِ نقطه ای از خط بالا با نقطه ای از خط پایین به هم می خورد و تماس نقطه ی بالا با نقطه جدیدی از خط پایین حاصل می شود پس دو نقطه در خط پایینی مجاور یکدیگر قرار گرفتند توجه کنید این تماس در یک «آن» به هم می خورد و تماس جدید حاصل می شود چون در یک «آن» این اتفاق می افتد خط بالایی نمی تواند به اندازه یک خط عبور کند بلکه به اندازه یک نقطه عبور می کند چون می خواهد در «آن» عبور کند این خط بالایی از تماس با نقطه ای در خط پایینی در یک «آن» دست بر می دارد. البته اگر خط بالایی را در یک «آن» حرکت ندهید بلکه در یک زمان حرکت دهید خط بالایی روی قسمتی از خط پایینی حرکت می کند و در خط پایینی نقطه درست نمی کند اما اگر خط بالایی را در یک «آن» حرکت دهید خط بالایی از نقطه ای که در خط پایینی بوده به نقطه دیگری که در خط پایینی بوده حرکت می کند و نقطه ها در خط پایینی کنار یکدیگر قرار می گیرند و این، مطلوب ما را ثابت می کند. ما هم همین را می گوییم که نقطه ها که اجزاء لا یتجزی هستند کنار یکدیگر قرار می گیرند و خط را تشکیل میدهند. در اینصورت معلوم می شود که خط پایینی از نقطه های کنار هم ترکیب شده یعنی از اجزاء لا یتجزی ترکیب شده همین بحث را در خط بالایی و در تمام سطوح و اجسام هم می گوییم. پس جزء لا یتجزی حاصل شد.

جواب مصنف از دلیل هفتم: مصنف می فرماید جواب این مطلب را در بحث زمان بیان کردیم. گفتیم مماسه «آن» ی است و لامماسه زمانی است. و الان هم به آنجا حواله می دهد یعنی وقتی نقطه ای از این خط بخواهد با نقطه ای از خط دیگر تماس پیدا کند این تماس در «آن» اتفاق می افتد ولی وقتی بخواهد تماس را از بین ببرد و لا مماسه شود در زمان اتفاق می افتد. اگر خط بالا یی بخواهد نقطه ای را که با آن تماس داشته از دست بدهد مقدار زمانی طول می کشد تا از دست بدهد. در آن زمان، خط بالایی، نقطه دوم از خط پایینی را اشغال نمی کند بلکه ادامه پیدا می کند تا به سمت خط برود چون لامماسه است و می خواهد تماسی را که با نقطه اول داشته از دست بدهد و این تماس را در «آن» از دست نمی دهد بلکه در زمان از دست می دهد.

توضیح عبارت

«و اما حدیث المماسه و زوالها فقد مضی اصل فی باب الزمان اذا تذکَّرتَه کان الجواب مقتضبا منه»

مراد از «اصل»، قانون و قاعده است. «مقتضبا» به معنای «مکتسبا» است.

اما حدیث مماسه و زوال آن که در دلیل متکلمین آمد پس قانون و قاعده ای در باب زمان گذشت که اگر آن قانون را متذکر شوی جواب این استدلال از آن اصل و قانونی که در آنجا گذراندیم مُکتسَب می شود.

«و بالجمله انّ لامماسه لا تحصل دفعه فی آن»

ص: ۱۰۶۹

خلاصه و مجمل آن جواب این بود که لاممـاسه دفعةً در «آن» حاصـل نمی شود آنچه که دفعةً در «آن» واقع می شود مماسه است. و لا مماسه، تدریجی است.

رد دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«و اما حدیث الزاویه المذکوره فانها لیست غیر منقسمه»(۱)

دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی: یکی از دلایلی که قائلین به جزء لایتجزی مطرح کردند زاویه حاده ای بود که در شکل ۱۵ از مقاله تحریر اقلیدس مطرح شده بود و این دلیل در صفحه ۱۸۶ سطر ۱۶ بیان شده بود.

بیـان دلیـل: دایره ای را فرض می کنیم که بر محیطش خـط عمودی وارد شود به طوری که خـط عمود کاملاـ ممـاس با محیط باشـد که در نقطه تمـاس یـک زاویه تشـکیل می شود که زاویه حاده است و این زاویه حاده بین خط مسـتقیمی که خط عمود است و خـط منحنی که محیـط دایره است تشـکیل می شـود امـا در همـان نقطه ای که زاویه تشـکیل می شـود آن خـط منحنی بمنزله مسـتقیم است بله آن نقطه را اگر ادامه بـدهیم درمحیـط دایره قرارمی گیریم و خـط، منحنی می شود ولی در همان محل تماس، کانّه بمنزله خط مسـتقیم است در اینصورت دو خط مسـتقیم زاویه حاده تشـکیل دادنـد. اقلیـدس می گوید اگر دو خط مسـتقیمِ اینگونه ای، زاویه حاده ای تشـکیل دهند اصـغر الحادات تشـکیل شده یعنی کوچکترین زاویه حاده از دو خط مسـتقیم تشـکیلِ شده است. سپس این مطلب را اقلیدس اثبات می کند. مسـتدل که متکلّم است به این شـکل استناد می کند و اینچنین می گویـد که اگر این عمود را که ممـاس بـا محیط دایره است به سـمت محیط دایره حرکت بدهیـد سوال این است که به چه انـدازه حرکت می کنـد؟ یا در زمان، حرکت می کنـد یا در لا فی زمان حرکت می کنـد. اگر در زمان حرکت کند مسافتی را که قابل انقسام است طی کرده است در حالی که بنا شد بین آن خط عمود و این محیط که اصـغر زوایا الحاده تحقق پیدا کرده ما نتوانیم مسافتی پیـدا کنیم و الا اگر مسافتی پیدا شود می توانیم زاویه ای کوچکتر از آن زاویه حاده تشـکیل بدهیم. پس باید اینطور گفت که این حرکت حتما در «آن» واقع شـده است و حرکتی که در «آن» واقع شـده به اندازه یک جزء، مسافت را طی می کند سپس این زاویه ای که اصـغر الحادات بود به اندازه یك جزء کوچك شد و با کوچك شدنش محو گردید یعنی آن خط عمود به محیط دایره چسبیـد و زاویه را از بین برد چون اگر زاویه بیش از یک جزء می داشت می توانستیم حاده تر از آن زاویه را پیـدا کنیم در حالی که اقلیدس ثابت کرده کوچکتر از آن زاویه پیدا نمی شود پس این زاویه فقط به اندازه یک جزء، جا دارد. اگر آن عمود را به سـمت محیط دایره حرکت بدهیـد در یک «آن» حرکت می کنـد و آن زاویه، پُر می شود و زاویه ای باقی نمی مانـد چون اندازه اش به اندازه یک جزء بود و در یک «آن» حرکت انجام شد و حرکت در یک «آن»، یک جزء را طی می کنـد و زاویه، تمـام می شود. این نشان می دهـد که آن زاویه به انـدازه جزء لا یتجزی بود چون اگر تجزیه می شـد لازم می آمـد کوچکتر از آن زاویه داشـته باشـیم و چون کوچکترین زاویه است نبایـد تجزیه شود به بیانی که گفته شد. نتیجه می گیریم که زاویه ای داریم که لا یتجزی است و اگر زاویه لا یتجزی داشته باشیم جزء لا یتجزی هم داریم.

ص: ۱۰۷۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۱،س۶، ط ذوی القربی..

جواب مصنف از دلیل هشتم: مصنف ابتدا ادعامی کند که این زاویه، بی نهایت تقسیم می شود ولی بالقوه است همانطور که در اجسام دیگر می گوید که اجسام تا بی نهایت تقسیم می شود سپس شروع به بیان می کند.

مستدل گفت این زاویه تقسیم نمی شود پس لایتجزی است اما مصنف می گوید این زاویه تجزیه می شود سپس به مصنف گفته می شود که اگر این زاویه تجزیه می شود پس کوچکترین زاویه نخواهد بود چون کوچکتر از آن زاویه، زاویه ای پیدا شد در حالی که اقلیدس گفت این زاویه کوچکترین زاویه است. مصنف از این اشکال جواب می دهد که اقلیدس گفته «از دوخط مستقیم اگر بخواهی زاویه ای تشکیل بدهی کوچکتر از این زاویه نخواهیم داشت» اقلیدس نگفته «اصلا کوچکتر از این زاویه نخواهیم داشت» یعنی اقلیدس قید زده و این زاویه کوچک را مقیّداً ذکر کرده شما «یعنی متکلمین» نمی توانید از این مطلب نتیجه بگیرید که اصلا کوچکتر از این زاویه در عالَم نداریم. می گوید «اگر دوخط، مستقیم باشد کوچکتر از آن زاویه نداریم» ما این زاویه ای که حادترین و کوچکترین زاویه است را تقسیم می کنیم اما نه به وسیله خط مستقیم، بلکه با خطوط غیر مستقیم تقسیم می کنیم سپس می فرماید کسانی که در هندسه دست دارند می دانند که چگونه می توان این زاویه حاده ای را که کوچکترین زاویه متشکّل از دو خط مستقیم است با خط منحنی تقسیم کرد. مصنف دیگر توضیح نمی دهد.

ص: ۱۰۷۱

توضیح مطلب: ما پرگار را به اندازه فاصله شعاع دایره باز می کنیم «نه کمتر و نه بیشتر» یعنی یک پایه پرگار را روی مرکز قرار می دهیم و پایه دیگر را روی محیط دایره قرار می دهیم. فرض کنید پرگار بر روی نقطه و خط فلسفی واقع می شود. یعنی نوک پرگار که ایجاد خط می کند فقط خطی را ایجاد می کند که دارای طول است و عرض ندارد. نقطه ای که در مرکز دایره است هم منقسم نمی شود نه در طول و نه در عرض و نه در عمق. حال یک ذره «به قول متلکمین می گوییم به اندازه یک جزء لایتجزی» دهانه پرگار را باز کنید یا پایه ای که روی نقطه مرکز گذاشتید یک ذره «به اندازه یک جزء لایتجزی» آن طرف بگذارید سپس دایره ای بکشید. این خط که به وسیله پرگار احداث می شود محیط دایره اول را احاطه می کند و روی محیط اول نمی افتد. چون یک ذره دهانه پرگار باز شد یا مرکز پرگار جابجا شد. پس این خط جدید روی محیط قبلی نمی افتد بلکه احاطه به آن دایره می کند به نحو تماس. سپس این خط جدید از آن دایره می گذرد بدون اینکه از خط عمود بیرون برود و در نتیجه زاویه را تقسیم می کند ولی تقسیم به واسطه خط منحنی است نه خط مستقیم. سپس بی نهایت می توان این کار را ادامه داد چون دهانه پرگار را اگر به اندازه یک جزء باز کنید «ما تعبیر کردیم به اینکه دهانه پرگار را به اندازه جزء لا یتجزی باز کنید. ولی این، تعبیر صحیحی نبود بیان صحیح این است که گفته شود جزءلا یتجزی به نظر ما بی نهایت تقسیم می شود پس به اندازه جزء لا- یتجزی باز نکنید بلکه به اندازه یکی از تقسیم های بی نهایتِ جزء لایتجزی، پایه پرگار را باز کنید یا به اندازه یکی از اجزاء بی نهایت، از نقطه مرکز دور شوید. در اینصورت دایره جدید رسم می شود آن خط منحنی که از دایره جدید احداث شده داخل دهانه زاویه می افتد و زاویه را تقسیم می کند. پس با این نحوه بیانی که کردیم زاویه را می توان بی نهایت تقسیم کرد ولی عملا شاید نتوان زاویه را تقسیم کرد به همین جهت جزء لا یتجزی را عملا نمی توان تقسیم کرد ولی وهما تقسیم می کنید.

ص: ۱۰۷۲

دقت شود که این زاویه را می توا ن با وهم تقسیم کرد و تقسیم وهمی، بالفعل است یا بالفعلِ عقلی می توان تقسیم کرد. بله بالفعلِ خارجی نیست چون پرگارِ اینگونه ای نداریم که چنین دایره ای رسم کند چون تا بخواهیم دایره ای رسم کنیم دست ما می لرزد و پرگار مقداری جابجا می شود و لذا نمی توان عملا چنین دایره ای کشید ولی عقلا و وهما می توان چنین دایره ای کشید. با این بیانی که کردیم شما در وهم و عقل خودتان چنین دایره ای کشیدید و محذوری هم لازم نیامد. پس تقسیم آن زاویه ای که حادترین زاویه است نه به کمک خط مستقیم بلکه به کمک خط منحنی ممکن است آن هم تا بی نهایت امکان دارد لذا نتیجه ای که متکلمین گرفتند و گفتند این زاویه تقسیم نمی شود اشتباه بود چون این زاویه تقسیم می شود. بله این زاویه به این وسیله خط مستقیم دیگری تقسیم نمی شود.

پس اقلیدس می گوید این زاویه ای که از دو خط مستقیم تشکیل می شود با این بیانی که گفتیم حادترین زاویه است و حادترین زاویه را نمی توان تقسیم کرد. مصنف می گوید بله این زاویه را با خط مستقیم نمی توان تقسیم کرد. ولی ما با خط منحنی می توانیم تقسیم کنیم. نتیجه می گیریم که جزء لایتجزی نداریم.

توضیح عبارت

«و اما حدیث الزاویه المذکوره فانها لیست غیر منقسمه بل هی منقسمه»

ص: ۱۰۷۳

اما داستان زاویه ای که ذکر شد و خصم از آن، عدم انقسام را استفاده کرد ما در جوابش می گوییم این زاویه، غیر منقسمه نیست آن طور که تو فکر می کنی بلکه منقسم است.

«و هناک زوایا اصغر منها بالقوه بلا نهایه»

مصنف با این عبارت، منقسم بودن را تاکید می کند و می فرماید در آن زاویه ای که شما «یعنی متکلمین» تصور کردید و از قول اقلیدس نقل کردید زوایایی تحقق پیدا می کنند که از آن زاویه ای که مطرح شد کوچکترند اما این زوایایی که کوچکترند وجودشان بالقوه است.

«بالقوه» قید برای اصغر نیست یعنی مراد این نیست که این زوایا بالقوه اصغرند بلکه واقعا این زوایا اصغرند ولی وجودشان بالقوه است یعنی «بالقوه» قید برای «هناک زوایا» است یعنی عبارت به این صورت است «هناک موجود زوایا اصغر منها بالقوه» که بالقوه قید برای «موجود» است.

«بلانهایه»: تعداد آن زوایا بلا نهایت است در اینصورت بر مصنف اشکال می شود که چرا اقلیدس گفت این زاویه حادترین زاویه است چون حادترین زاویه قابل انقسام نیست ولی شما آن را قابل انقسام می کنید؟ با عبارت «انما قام البرهان» جواب می دهد.

«انما قام البرهان علی انه لا یکون زاویه من خطین مستقیمن حاده اصغر من تلک»

«لا تکون» تامه است ولی می تواند ناقصه باشد که «اصغر» خبر آن باشد.

برهانی که اقلیدس اقامه کرده بر این است که تحقق پیدا نمی کند زاویه ای که این دو شرط را داشته باشد:

ص: ۱۰۷۴

۱ــ از دو خط مستقیم باشد.

۲ ــ حاده باشد و کوچکتر از این زاویه باشد.

«و لیس اذا قیل انه لیس شیء بصفه کذا اصغر من کذا دل علی انه لیس شیء البته اصغر منه»

«دل» جواب «اذا» است و «بصفه کذا» را با اضافه بخوانید و «اصغر» خبر «لیس» است که «لیس» مقول «قیل» است.

اگر ما با قید گفتیم چیزی را نداریم یعنی گفتیم زاویه اینگونه ای که کوچکتر از این حاده باشد نداریم معنایش این نیست که اصلا هیچ زاویه ای کوچکتر از این نداریم. ما اینطور گفتیم «زاویه ای که از دو خط مستقیم تشکیل بشود و حاده باشد کوچکتر از آن نداریم» نگفتیم«زاویه ای کوچکتر از این زاویه حاده نداریم»

ترجمه: اینچنین نیست که اگر بگویی شیئی با فلان صفت نمی تواند اصغر از شیء دیگر باشد «یعنی زاویه ای با صفتِ ساخته شدن از دو خط مستقیم» دلالت کند بر اینکه شیء مطلقی نمی تواند اصغر از آن شیء دیگر باشد.

«و کل من حصل علما باصول الهندسه علم ان تلك الزاویه یُقَسَّم بالقسی قسمته الی لا نهایه»

آیا در اینجا اینگونه است که ما بتوانیم شیءدیگری پیدا کنیم که این زاویه را تقسیم کند؟ مصنف می فرماید هر کسی که علم به اصول هندسه را تحصیل کرده باشد می داند که این زاویه ای که اقلیدس گفته با قوس های دیگر تقسیم می شود الی لا نهایه.

ص: ۱۰۷۵

در نسخه خطی به جای «قسمته» تعبیر به «قسمه» کرده که بهتر است چون«قسمته» ضمیرش به جایی نمی تواند برگردد زیرا اگر به «تلك الزاویه» بخواهد برگردد باید ضمیرش مونث بیاید. به «قوس» هم بر نمی گردد چون ما نمی خواهیم قوس را تقسیم کنیم بلکه زاویه را می خواهیم تقسیم کنیم.

رد دلیل نهم متکلمین بر جز لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد دلیل نهم متکلمین بر جز لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«و اما حدیث ما اورد من السطح و الکره فانه لا یدری هل یمکن ان توجد کره علی سطح»(۱)

بحث در رد ادله متکلمین داشتیم به د لیل نهم رسیدیم.

دلیل نهم متکلمین بر وجود جزء لا۔ یتجزی: ما سطحی را که املس باشد ملاحظه می کنیم و بر روی آن کره ای را قرار می دهیم. این کره با این سطح در یک نقطه تلاقی می کند سپس کره را بر روی این سطح می غلطانیم. با غلطیدن، تماس این کره با نقطه اول باطل می شود و با نقطه دوم تماس می گیرد و وقتی غلطیدن ادامه پیدا می کند نقطه دوم را هم رها می کند و با نقطه سوم تماس می گیرد و هکذا ادامه می دهد. پس در زیر این کره و بر روی سطح املس «یعنی بین این دو» نقطه ها پشت سر یکدیگر به ردیف قرار می گیرند و خطی را تولید می کنند پس اولاً: ما اجزاء لا۔ یتجزی داریم و ثانیا: این اجزاء با هم ترکیب می شوند و خط را می سازند.

ص: ۱۰۷۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۱،س.۱۰، ط ذوی القربی.

متکلمین دو قید آورده بودند:

۱ ــ سطح، فرورفتگی پیدا نکند چون اگر این سطح، فرورفتگی پیدا کند آن کره با سطح در یک نقطه ملاقات پیدا نمی کند. آن سطح، گود می شود و کره به وسیله بخشی از سطح ملاقات می کند. البته این مطلب را متکلمین شرط نکردند معلوم است که این مطلب را باید شرط کنند.

۲ ــ آن سطح، املس باشد. متکلمین این شرط را ذکر کردند.

املس به معنای هموار است یعنی مانند سنگ پا نباشد که فرورفتگی و برجستگی دارد. کره را وقتی بر روی سنگ پا بغلطانید اگر چه تماس با نقطه می گیرد ولی نقاط، پشت سر یکدیگر قرار نمی گیرند یعنی اینطور نیست که بر روی این سطح از یک نقطه به نقطه دیگر منتقل شود بلکه از نقطه به خلأ «یا چیز دیگر» منتقل می شود و از خلأ به نقطه دیگر منتقل می شود و نقطه

هایی با فاصله درست می شود و در نتیجه خطی حاصل نمی شود اما اگر سطح، املس باشد این اتفاق نمی افتد. این کره وقتی راه می افتد نقطه را طی می کند و این نقطه ها به هم متصل می شوند و خط را تشکیل می دهند.

جواب مصنف از دلیل نهم: مصنف ۴ جواب از دلیل نهم می دهد.

جواب اول مصنف: ما نمی دانیم چنین وضعی «یعنی کره ای که روی سطح املس قرار گرفته باشد» را داریم یا این را تصور می کنیم. شما «یعنی متلکمین» می خو اهید جزء لا- یتجزی یا ترکیب خط از نقاط پی در پی را در خارج «نه در وهم» ثابت کنید. در وهم می توان جزء لا یتجزی را تصور کرد و کنار یکدیگر قرار داد. آنچه مهم است اینکه در خارج، جزء لا یتجزی ثابت شود. پس باید چنین کره ای که در سطحی در خارج قرار گرفته را داشته باشید و ما نمی دانیم که اینچنین چیزی داریم یا نداریم. آنچه که ما رصد کردیم نداریم. در کره زمین و در فضا و آسمان ما نیافتیم حال اگر در گوشه ای از فضا یافت شود و در دسترس ما نباشد حرف دیگری است» سپس مصنف می فرماید در تعلیمیات هم همینطور است. «مراد از تعلیمیات، ریاضیات است» که بعضی از اَشکال مطرح می شود که اصلا وجود خارجی ندارند یا اگر وجود خارجی دارند مطرح نمی شوند مثلا- یکی از شکل هایی که در هندسه درباره اش بحث می کنند این است که ۱۲ تا ۵ ضلعی را کنار یکدیگر قرار بدهید تا یک جسم تشکیل شود یعنی یک جسم که دارای ۱۲ سطح است و هر سطحی ۵ ضلعی است سپس یک دایره ای هم این جسم را احاطه کرده باشد به طوری که با جاهای مختلف این جسم تماس پیدا کرده باشد. در هندسه درباره چنین شکلی بحث می شود و حکم آن بیان می گردد ولی اطمینان نداریم که در خارج چنین شکلی وجود داشته باشد. شاید این کره ای که شما «یعنی متکلمین» بر روی سطح املس فرض کردید از همین قبیل باشد یعنی شکلی باشد که در توهم آمده و در خارج وجود ندارد. چنین شکلی اگر در توهم بیاید پس اثبات وجود جزء لا- یتجزی در توهم می کند نه در خارج و این برای استدلال بر وجود جزء لا یتجزی فایده ندارد.

ص: ۱۰۷۷

توضیح عبارت

«و اما حدیث ما اورد من السطح و الکره»

داستان آنچه که ذکر شد که عبارت از سطح و کره است این استدلال در صفحه ۱۸۶ سطر ۱۴ آمده بود.

«فانه لایُدرَی هل یمکن ان توجد کره علی سطح بهذه الصفه فی الوجود»

«فی الوجود» متعلق به «توجد» است.

آیا ممکن است کره ای بر سطحی به این صفت در وجود و خارج یافت شود؟

کلمه «بهذه الصفه» را یکبار قید «سطح» قرار بدهید یکبار قید «توجد کره علی سطح» قرار بدهید یعنی قید «وجود» قرار بدهید.

اگر قید «سطح» باشد معنایش روشن است است یعنی: سطحی که به این صفت باشد یعنی همان صفتی که خود مستدل ذکر کرد که املس بودن است.

اگر قید «توجد» باشد معنای عبارت می شود: کره بر سطحی وجود بگیرد به همان نحوی که مستدل تصریح کرد. که اگر بخواهد این کره به همان نحوی که مستدل تصریح کرد قرار بگیرد باید سطح زیر کره، هم سخت باشد هم املس باشد یعنی در این صورت معنای «بهذه الصفه» این می شود که طوری باشد که فقط در یک نقطه تلاقی کند و با حرکت و غلطیدنش نقطه ها ی متشافع و جفت هم درست کند.

«او هو فی التوهم فقط علی نحو ما تکون علیه التعلیمات»

نسخه صحیح «التعلیمیات» است.

یا اینچنین کره ای که بر سطح قرار گرفته فقط در توهم است یعنی من آن را توهم می کنم و در ذهن من فرض می شود نه در خارج به همان نحوی که تعلیمیات بر همان نحو است. همه تعلیمیات اینگونه است که کاری نداریم فلان شکل در خارج وجود دارد یا ندارد و لو آن شکل در خارج و جود داشته باشد ولی آن را در وهم می آوریم و همه مباحث هندسی، در وهم انجام می شود و کاری به خارج ندارد اگر در خارج، مصداق داشت آنچه که در وهم بحث شد حکایت از خارج می کند. لذا گفته می شود که هندسه، ساخته وهم است ولی از وهمیاتی است که پذیرفته شدند زیرا وهمیات بر دو قسم اند:

۱ ــ وهمیاتی که در مسائل عقلی مطرح می شوند یعنی در جایی که عقل باید دخا لت کند مطرح می شود و در جایی که حس باید دخالت کند مطرح نمی شود. اینچنین وهمی که در محدوده عقل مطرح می شود نوعا وهمِ باطل است و مقدمه برای مغالطه می شود.

۲ ــ وهمیاتی که در محدوده محسوسات است یعنی وهم در جایی که حس فعالیت می کند حکم کرده مثل همین قضایای هندسی که ملحق به بدیهیات می کنند و حتی مقدمه برهان قرار داده می شود لذا فکر نشود که هر جا کلمه «وهم» آمد باطل باشد بلکه وهمیاتی که در حوزه عقل باشد باطل است و مقدمه مغالطه است اما وهمیاتی که در حوزه حس باشد صحیح است و مقدمه برهان است.

عبارت «علی نحو ما تکون علیه التعلیمیات» نشان می دهد که وضع ریاضی اینگونه است که با وهم سرکار دارد چه موهومِ آن در خارج باشد یا نباشد.

سوال این است که کره ای که ما بحث می کنیم آیا از همین قبیل است که به وهمی بودنش اکتفا می کنیم و به خارج کاری نداریم؟ اگر اینگونه باشد جزء لا یتجزی را در وهم ثابت می کند و فایده ای برای ما ندارد.

صفحه ۲۰۱ سطر ۱۱ قوله «و لا یدری»

جواب دوم مصنف: بر فرض در جهان چنین کره ای که بر روی سطح کذایی است وجود داشته باشد از کجا ثابت می کنید این کره بر روی این سطح می غلطد. شاید وجود داشته باشد و ساکن باشد .در این صورت اگر چنین کره ای فقط وجود داشته باشد و ساکن باشد نشان می دهد که محلِ تماس، نقطه است و ما هم قبل داریم که نقطه را داریم ولی نقطه وابسته به جسم است و مستقل نمی باشد. ما قبول داریم در انتهای هر خطی نقطه است اما نقطه را به صورت جدا قبول نداریم.

ص: ۱۰۷۹

نقطه، لاـ یتجزی است و قبول داریم که نقطه در درون جسم هست پس لا یتجزی را قبول داریم اما ترکیب از لا یتجزی را قبول نداریم. وجود لاـ یتجزی را در وهم قبول داریم یعنی می دانیم که می توانیم جزء لاـ یتجزی را تصور کنیم و این نقطه که الان بین سطح و کره فاصله است این نقطه در وهم نقطه است اما در خارج نقطه نیست بلکه دو جسمِ متصل به هم داریم. در وهم این کره و سطح را از یکدیگر جدا می کنیم و محلِ اتصال را جدا می بینیم و می گوییم محل اتصال، نقطه است یعنی نقطه را در وهم درست می کنیم و این مانعی ندارد چون اثبات جزء لایتجزی در وهم می کند که اشکالی ندارد پس ممکن است چنین کره ای با چنین سطحی در خا رج داشته باشیم و تماس آنها هم با نقطه باشد و محذوری هم برای ما درست نمی کند اما این کره روی سطح نغلطد. اگر بغلطد برای ما مشکل درست می کند و به نفع متکلمین می شود و ثابت می شود نقطه بعد از نقطه تشکیل شد و خط ترسیم شد.

توضیح عبارت

«و لا یدری انه ان کان فی الوجود فهل یصح تدحرجه علیه او لا یصح»

ضمیر «تدحرجه» به «کره» بر می گردد و به اعتبار جسم، مذکر آمده.

اگر اینچنین کره ای که بر سطح قرار دارد در وجود و خارج، حاصل است نمی دانیم آیا غلطیدن این کره بر آن سطح صحیح است یا صحیح نیست.

ص: ۱۰۸۰

«فربما استحال تدحرجه علیه»

چه بسا که تـدحرج و غلطیـدن کره بر آن سـطح محال باشد و اگر محال باشد فقط محل اتصال را داریم که نقطه است و نقطه هم، نقطه وهمی است نه نقطه ای که در خارج موجود باشد لذا هیچ محذوری ندارد که کره ای بر سطحی ساکن باشد.

تعبیر به «ربما» کرده یعنی شاید این کره بغلطد و خط تشکیل شود و شاید این کره نغلطد و خط تشکیل نشود.

متکلمین که نباید با «شاید»، جزء لا یتجزی را ثابت کنند اگر متلکیمن می خواستند جزء لا یتجزی را به صورت شاید و احتمال ثابت کنند با گفتن اینکه «شاید کره بر این سطح بغلطد» این احتمال ثابت می شود اما متکلمین می خواهند قطعی بودن جزء لا یتجزی را در خارج نتیجه بگیرند از «شاید غلطیدن» نمی توان لا یتجزی بودن را در خارج به صورت قطعی ثابت کند.

صفحه ۲۰۱ سطر ۱۲ قوله «و بعد هذا کله»

جواب سوم مصـنف: جواب سوم این است که مـا یقین و قبول داریم که کره با سـطح به نقطه تماس پیـدا می کنـد ولی این در وقتی است که کره بر روی سـطح ایسـتاده باشد اگر حرکت کند آیا تماسش با سطح، به خط است یا به نقاط پشت سر هم می باشد؟

توجه کنید ما قبول داریم که کره با سـطح، به نقطه تماس پیدا می کند ولی این تا وقتی است که بر روی سطح بایستد و ساکن باشـد امـا وقتی کره را می غلطانیم تماس کره با سـطح آیا با نقطه های پی در پی است یا تماسـش به خط است؟ می گوییم به یک خط مسـتقل تماس پیدا می کند نه به نقطه های پشت سـر هم. همه قبول داریم که به خط تماس پیدا می کند اما این خط آیا متصل است یا از نقاط تشـکیل شـده؟ این، اول کلام است. چگونه شـما آنچه را که مورد بحث است در اسـتدلال خودتان اخـذ می کنید. الان بحث ما این است که خط از اجزاء تشـکیل شده یا نشده، الان ما یک خط می بینیم که این کره آن خط را بر روی این سـطح کشـید در همین خطی که کشـیده شده بحث می کنیم که آیا این، خط است یا نقطه های متعدد است؟ شما «یعنی متکلمین» می گوییـد نقطه هـای متعـدد است ولی ما می گوییم خط است لـذا دوباره همان نزاع اول بر می گردد و شـما مصادره می کنید.

استاد اشکال سوم را طوری بیان فرمودند که اشکال چهارم هم در آن آمده چون می توان اشکال چهارم را تتمه اشکال سوم قرار داد و می توان مستقل قرار داد الان اشکال چهارم که نوعی مصادره بود را در این بحث آوردیم ولی مصنف در اشکال سوم به مصادره اشاره نمی کند بلکه در اشکال چهارم مصادره را بیان می کند.

نکته: هیچ کس از حکما که جزء لا یتجزی را قبول ندارند خط را متصل از نقاط نمی دانند این ترکیب و تشکیل خط از نقاط، حرف متکلمین یا ذیمقراطیسی ها است یعنی حرف کسانی است که جزء را قبول دارند.

توضیح عبارت

«و بعد هذا کله فلیس یلزم ان تکون الکره مماسه للسطح و الخط فی ای حال کان بالنقطه لا غیر»

الف و لام در «الکره» برای عهد است و به معنای همان کره است که تصویر می کنید.

«بالنقطه» متعلق به «مماسه» است.

ترجمه: بعد از اینکه هر دو اشکال را صرف نظر کردیم «و گفتیم چنین کره و سطحی وجود دارد و قبول کردیم این کره بر روی این سطح، غلطیدن دارد» باز هم می گوییم لازم نیست این کره در یک نقطه تماس با سطح و خط داشته باشد در هر حالی که می خواهد باشد «چه کره ساکن باشد چه متحرک باشد بلکه تماس کره با سطح فقط در فرض سکون است و در فرض حرکت، تماسش به نقطه نیست بلکه به خط است. یعنی این کره در وقت حرکت، به خط تماس پید می کند نه به نقطه اگر بگویید تماس با نقطه پیدا می کند مصادره می باشد زیرا که اول بحث ما هست»

ص: ۱۰۸۲

«بل تکون فی حال الثبات و السکون کذلک»

«کذلک»: یعنی «مماسه بالنقطه»

ترجمه: در حال ثبات و سکون تماس به نقطه دارد اما در حال حرکت اینگونه نیست.

«فاذا تحرکت ماست بالخط فی زمان الحرکه»

اگر این کره بر روی سطح حرکت کرد به وسیله خط، تماس پیدا می کند در کلِّ زمان حرکت «ولو در ابتدا، نقطه است به شرطی که برای حرکت، ابتدایی قبول کنیم که بعدا قبول نمی کنیم. اگر ابتدایی داشته باشیم آن ابتداء، نقطه است ولی بعد از آن، نقاط وجود ندارد بلکه خط، وجود دارد. به محض اینکه حرکت، شروع شد در طول حرکت، تماس به وسیله خط است. بله در ابتدا که حرکت شروع نشده یا در آخر در حرکت، تمام شده در اینجا وقت سکون است لذا تماس به وسیله نقطه خواهد بود.

«ولم یکن البته وقت بالفعل تماس فیه بالنقطه الا فی الوهم»

وقت، بالفعل وجود نداشته که در آن وقت این کره با آن سطح به وسیله نقطه تماس بگیرد مگر اینکه این وقت یا تماس در وهم بوده.

«الا ـ فی الوهم» مربوط به «وقت» است ولی چون نتیجه «وقت» در تماس بالنقطه ظاهر می شود لذا این استثنا را به هر دو مرتبط کردیم.

«بالفعل»: این قیدِ «بالفعل»، «الا فی الوهم» را می رساند یعنی وقتِ بالفعل نداشتیم بله در وهم خودمان، وقت بالفعل درست کردیم. یعنی در خارج، وقت بالفعل نداشتیم که تماس در آن وقت، بالفعل باشد اما در وهم خودمان، یک وقت را از وقت حرکت منفک کردیم که تماس در آن یک ذره واقع شده است.

ص: ۱۰۸۳

ترجمه عبارت این می شود که وقتِ بالفعل وجود نداشته که اینچنین باشد که کره در آن، به وسیله نقطه تماس پیدا کند.

ادامه رد دلیل منهم متکلمین بر جز لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه رد دلیل منهم متکلمین بر جز لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی

«فاذا تحرکت ماست بالخط فی زمان الحرکه»(۱)

دلیل نهم متکلمین: متکلمین برای اثبات جزء لایتجزی به کره ای استدلال کرده بودند که بر روی سطح املس قرار گرفته و روی آن سطح حرکت می کند آنها گفتند تماس آن کره با آن سطح به یک نقطه است پس جزء لا یتجزی داریم. و وقتی این جسم حرکت می کند نقطه های پی در پی بر روی سطح املس پیدا می کند پس ما خط مرکب از نقطه ها داریم. از اینجا نتیجه می گیریم که ترکیب از اجزاء لایتجزی صحیح است چون همانطور که وجود جزء لا یتجزی را داریم ترکیب از اجزاء لا یتجزی را هم داریم. مصنف وارد جواب شد.

جواب اول: نمی دانیم چنین سطحی در عالَم وجود دارد یا فقط در واهمه تصور می شود . این اشکال بر متکلمین وارد است زیرا اگر فقط در واهمه تصور شود ثابت می شود که جزء لاـ یتجزی در واهمه وجود دارد نه اینکه جزء لاـ یتجزی در خارج داشته باشیم در حالی که آنها مدعی اند که جزء لا یتجزی در خارج وجود دارد.

ص: ۱۰۸۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۱،س۱۳، ط ذوی القربی..

جواب دوم: بر فرض چنین سطحی داشته باشیم نمی دانیم که آیا آن کره بر روی آن سطح حرکت می کند تا نقاط پی در پی بسازد یا فقط همان تماس اولیه را با همان سطح دارد و نقطه ای «و جزئی» را که جدا نیست می سازد که جزء بالقوه است و ما هم به جزء بالقوه اعتقاد داریم آنچه مورد بحث است جزء بالفعل می باشد که از دلیل شما در نمی آید.

جواب سوم: بر فرض که این جسم موجود باشد و بر فرض کره بر روی سطح حرکت کند حرکت، ایجاد خط می کند نه اینکه نقطه های پی در پی ایجاد کند تا خطی از نقاط تشکیل شود. در وقتی که هنوز حرکت شروع نشده است این کره با آن سطح به یک نقطه متصل است که آن نقطه هم جدای از جسم نیست پس جزء لا یتجزای بالفعل وجود ندارد. در نتیجه مدعای آنها را ثابت نمی کند. وقتی هم که کره حرکت می کند نقطه درست نمی کند بلکه خط درست می کند باز هم مدعای بعدی که خط ترکیب از جزء لا یتجزی می شود به کمک این ترسیمی که کردید ثابت نمی شود این جواب سوم بود.

در ادامه جواب سوم مصنف می فرماید آنچه که بر ا ثر حرکت کره بر روی سطح املس تولید می شود خطی است که باید بحث کنیم این خط از نقاط مرکب است چنانچه شما «یعنی متکلمین» می گویید یا متصلِ واحد است چنانچه ما می گوییم.

این دلیل هیچکـدام را بیان نمی کنـد. این دلیل فقط بیان می کنـد این کره وقتی بر روی سـطح املس می رود خطی تولیـد می کنـد. اگر بخواهید با این دلیل، وجود نقاط را ثابت کنید مصادره می شود یعنی همان چیزی که مدّعا بوده در دلیل می آورید بیـانی که در اینجـا داشتیم مصـنف ادعـا کرد این بود که این خـط دارای نقـاط نیست بلکه نقطه را بایـد در این خط با توهم و تصور درست کرد و الا در خارج خطِ واحدِ متصل وجود دارد. نظر متکلمین این بود که این خط واقعا مشتمل بر نقطه است اما نظر مصـنف این است که این خط واقعا مشـتمل بر نقطه نیست بلکه تصوراً مشتمل بر نقطه است یعنی با تصور می توان نقطه را در ایـن خـط درسـت کرد و تصـور کرد. سـپس دلیـل مصـنف این است که اگر این جسم متحرک «یعنی کره» که روی سـطح حرکت می کند اگر حرکتش را به آنات تبدیل کنید در هر «آن» ی در نقطه ای متصل به سطح زیرین خودش است. در زمان، خط تولیـد می کنـد ولی در هر «آن» ی نقطه تولیـد می کنـد پس اگر بخواهید نقطه درست کنید باید «آن» درست کنید یعنی زمان حرکت را به آنات تقسـیم کنیـد تا این خط حاصل شده به نقاط تبدیل شود. اما آنات در وهم درست می شود پس نقاط هم با ید در وهم درست شود.

ص: ۱۰۸۵

مصنف می خواهد بیان کند نقطه ها در «آن» درست می شوند و «آن» با واهمه حاصل می شود پس نقطه به تبع «آن» با واهمه درست می شود یعنی در واقع، نقطه نداریم بلکه ما خط داریم که به توهم و تصور ما به نقاط تقسیم می شود مثل اینکه حرکت و زمان داریم که به توهم ما این زمان را تقسیم به آنات می کند. همانطور که «آن» وهمی است و با وهم محقق می شود همینطور نقطه وهمی است و درخارج موجود نیست ووقتی نقطه در خارج موجود نبود و خط هم از نقاطِ موجوده تشکیل نشد باید گفت که جزء لا یتجزی در خارج نداریم و ترکیب از جزء لایتجزی در خارج هم نداریم هر چه هست در وهم است و ما منکر وهم نیستیم بلکه قائل هستیم در وهم می توان جزء لایتجزی را تصور کرد و می توان جسمی تشکیل داد که از اجزاء لایتجزی درست شده باشد.

این تتمه بحثی بود که در جلسه گذشته به خاطر تنگی وقت رها شده بود و الان توضیح دادیم.

توضیح عبارت

«فاذا تحرکت ماست بالخط فی زمان الحرکه»

وقتی کره حرکت کند با سطح زیرین به توسط خط تماس پیدا می کند نه به توسط نقطه یا نقاط.

«فی زمان الحرکه»: در طول حرکت، خط می سازد و نمی توان گفت این خط مرکب از اجزاء لایتجزی است چون این، اول بحث است و نمی توان در دلیل اخذ کرد.

ص: ۱۰۸۶

«ولم یکن البته وقت بالفعل تماس فیه بالنقطه الا فی الوهم»

وقتِ بالفعل نداریم اما وقتِ بالقوه داریم که آن را «آن» می نامند در یک وقت بالفعل نمی توان تماس را با نقطه درست کرد. در وقت بالفعل تماس به وسیله خط است نه نقطه.

ترجمه: وجود ندارد وقت بالفعلی که کره در آن وقت با سطح زیرین خودش به توسط نقطه تماس داشته باشد. مگر در وهم «یعنی وهم است که وقت بالفعل اینگونه ای درست می کند که به آن ـ آن ـ می گوییم».

«اذ ذلک لایتوهم الا مع توهم الآن و الآن لا وجود له بالفعل»

«ذلک»: یعنی وجود جزء لا ـ یتجزی یا به عبارت دیگر به تماس به نقطه بر می گردد. اگر «آن» را در ضمن حرکت توهم کردید نقطه هم توهم می شود چون تماس این کره با سطح به وسیله نقطه است ولی «فی الآن» به وسیله نقطه است اما «فی الزمان»به وسیله خط است. یعنی اگر بخواهید نقطه درست کنید باید ابتدا «آن» را درست کنید و بگویید تماسِ «آن» ی را ملاحظه می کنیم و می بینیم تماس «آن» ی به وسیله نقطه است سپس نقطه در صورتی هست که تماس «آن» ی انجام شود و تماس «آن» ی در صورتی است که«آن» داشته باشیم و ما «آن» را در ذهن داریم پس تماسِ «آن» ی را هم در ذهن داریم پس نقطه ای را هم که از تماسِ «آن»ی درست می شود در ذهن داریم در حالی که شما می خواهید ترکیب جسم از جزء لا یتجزی را درخارج اثبات کنید.

ص: ۱۰۸۷

ترجمه: زیرا تماس به نقطه توهم نمی شود مگربه توهم «آن» و «آن» هم وجود بالفعل ندارد مگر در تصور «پس _ آن _، تصوری می شود و اگر _ آن _ تصوری شد تماسِ _ آن _ ی و بالتبع وجود جزء هم تصوری و توهیم می شود و در خارج _ آن _ و نقطه نخواهیم داشت».

«و بالجمله فان هذه المساله لا تتحقق مسلمه»

این عبارت را می توان جواب چهارم به دلیل نهم متکلمین قرار داد و می توان تتیم جواب سوم قرار داد. مصنف می فرماید مساله تماس کره با سطح املس و نتیجه دادن آنچه که شما انتظار دارید مسلّم نیست. آنچه که مسلّم است ما و شما آن را قبول داریم این می باشد که کره با سطح املس در یک نقطه تماس دارد اما این امر مقبول را که همه قبول داریم مستلزم نمی شود که حرکت کره از این نقطه به نقطه مجاور باشد. صرف اینکه این کره با سطح املس به وسیله نقطه تماس پیدا می کند مستلزم نمی شودکه در حرکت هم این کره از نقطه به نقطه منتقل شود بلکه حرکت در یک خط متصل واقع می شود.

«لان المسلم هو ان الکره لا تلقی السطح فی آن واحد الا بنقطه»

کره با سطح املس ملاقات در یک «آن» ندارد مگر به نقطه.

«و لیس یلزم من هذا ان تکون الحرکه تنتقل من نقطه الی نقطه مجاوره لها و من آن الی آن مجاور له»

ص: ۱۰۸۸

«من هذا» یعنی «من هذا المسلم».

از این مطلبی که ما قبول داریم لازم نمی آید حرکت کره بر روی سطح به این صورت باشد که از نقطه ای به نقطه ی مجاور آن نقطه انجام شد و از «آن» ی به «آن» مجاور اول انتقال پیدا کند. پس از این که تماس به نقطه است نمی توان نتیجه گرفت که حرکت هم به طیّ نقطه های متجاوره است. این دو مطلب با یکدیگر فرق دارند و یکی لازم دیگری نیست.

«فانه ان سلم هذا لم یجنح الی ذکر الکره والسطح»

نسخه صحیح «لم یحتج» است.

«سلم هذا»: اگر قبول کنیم که حرکت، انتقال از نقطه ای به نقطه ای می باشد و انتقال از «آن» ی به «آن» ی است.

اگر این مطلب را قبول کنیم احتیاج نداریم از دلیلی که شما گفتید بهره ببریم چون معنای اینکه حرکت، انتقال از نقطه به نقطه می باشد این است که نقاط پی در پی در خارج وجود دارند و حرکت، انتقال از این نقطه به نقطه دیگر است. یعنی قبل از اینکه ما بخواهیم از قانون حرکت کره بر روی سطح استفاده کنیم معلوم می شود نقطه های پی در پی در خارج داریم و احتیاج نداریم از این استدلال استفاده کنیم.

ترجمه: این وجود «آن» در خارج نه در وهم و بالتبع وجود نقطه و جزء لا یتجزی درخارج نه در وهم را اگر قبول کنید «معلوم می شود جزء لا یتجزی وجود دارد و» احتیاج به ذکر کره و سطح و این استدلال که شما «یعنی متلکیمن» آوردید نداریم.

ص: ۱۰۸۹

«بل صح ان هناك نقطا متلاقیه ولا منها تالیف الخط»

نسخه صحیح «ولاء منها» است.

«هناک» یعنی در خارج.

ترجمه: بلکه صحیح و ممکن می شود که درخارجِ وِهم نقطه هایی باشد که متلاقی باشند پشت سر هم و بتوانیم بگوییم از این نقاط ولائی «و پی در پی» خط تشکیل شده است.

«و آنات متجاوره و لا منها تالیف الزمان»

نسخه صحیح «و لاء منها» است و «آنات» عطف بر «نقطا» است.

ترجمه: باز هم صحیح است که گفته شود آناتِ متجاوری در خارج داریم که پی در پی هستند و از آنها زمان تشکیل می شود. «اگر قبول کرده باشیم ـ آن ـ ونقطه و جزء لایتجزی در خارج داریم نیازی به استدلال شما نیست زیرا می گوییم این نقطه هایی که درخارج وجود دارند پی در پی قرار می گیرند و خط را می سازند و آن «آنات» که در خارج وجود دارند پی در پی قرار می گیرند و زمان را می سازند پس داشتن نقطه و ـ آن ـ در خارج عین متنازعٌ فیه است و الا اگر این معلوم بود احتیاج به استدلال نبود»

صفحه ۲۰۱ سطر ۱۹ قوله «فاذا کان المسلم»

مصنف از اینجا مصاده را بیان می کنند. سه مطلب را ذکر می کنند و می فرمایند با این سه مطلب، مصادره لازم می آید زیرا اگر این سه مطلب را کنار هم بگذارید و به این نحوی که متکلمین طرح کردند طرح شود مصادره لازم می آید.

ص: ۱۰۹۰

مطلب اول: قبول داریم که ملاقات کره با سطح در «آن»است. ملاقاتِ اول کره با سطح در «آن» است و ملاقات دوم کره با سطح در «آن» است و ملاقات سوم کره با سطح در «آن» است. و قبلا گفتیم «لاملاقاه» تدریجی است اما ملاقات «آن» ی است. درهمین صفحه در سطر ۵ بیان کردیم «لا مماسه» تدریجی است اما مماسه «آن» ی است.

مطلب دوم: ما همانطور که در تجزیه جسم به اجزاء لا-یتجزی اختلاف داریم همچنین درتجزیه زمان به اجزاء لا- یتجزی هم اختلاف داریم یعنی همانطور که داریم بحث می کنیم این جسم مرکب از اجزاء لا- یتجزی است همچنین بحث می کنیم این زمان مرکب از آنات است یا نیست. پس «آن» خودش مورد بحث است که آیا در خارج وجود دارد یا ندارد. همانطور که در اختلاف داریم جزء لا یتجزی در خارج هست یا نیست، اختلاف داریم که «آن» هم درخارج هست یانیست.

مطلب سوم: وقتی ما می توانیم بگوییم در این دلیلی که شما «یعنی متلکمین» مطرح کردید نقطه ها متجاور و کنار یکدیگرند که بگوییم آنات، متجاور و کنار یکدیگرند. در کره ای که بر روی سطح املس حرکت می کند وقتی می توانید نقطه ها را پشت سر یکدیگر قرار بدهید که بگویید این حرکت، از آناتِ پشت سر هم درست شده و وقتی آنات را پشت سرهم قرار بدهید و هر کدام را بالفعل کنید ملاقات ها هم که در «آن» واقع می شوند هر بار با یک نقطه حاصل می شوند و لازم می آید اگر آنات در پی هم هستند نقطه ها در پی باشند.

ص: ۱۰۹۱

پس ملاقات با نقطه در «آن» شد و «آن» مورد اختلاف شد و تجاور نقاط متوقف بر تجاور آنات شد یعنی تجاور نقاط مبتنی بر یک امر مختلفُ فیه شد. پس تجاور نقاط هم مختلفٌ فیه شد.

شما در دلیل خودتان می گویید تجاور نقاط داریم این تجاور نقاط مبتنی بر تجاور آنات است و تجاور آنات مورد بحث ما می باشد و متنازعٌ فیه است پس بالتبع تجاور نقاط هم مختلف فیه میشود حال شما می گویید چون این کره تجاور نقاط درست می کند «یعنی از تجاور نقاط که مختلفٌ فیه است در دلیل استفاده می شود» پس نقطه داریم در نتیجه ترکیب از نقطه داریم.

توضیح عبارت

«فاذا کان المسلم هو ان الکره تلاقی السطح فی آن»

جواب «فاذا» درصفحه ۲۰۲ سطر اول با عبارت «کان استعمال» می آید.

این عبارت مطلب اول را بیان می کند.

ترجمه: اگر قبول داشته باشیم که کره با سطح در «آن» تلاقی می کند و در زمان نیست «بله لا- ملاقات در زمان است اما ملاقات در زمان نیست»

«و کان الخلاف فی ان الحرکات و الازمنه غیر مرکبه من امور غیر متجزئه و من آنات کالخلاف فی المسافه»

این عبارت، مطلب دوم را بیان می کند.

«الخلاف فی ان ...» اسم «کان» است و «کالخلاف» خبر «کان» است.

ترجمه: و اینچنین باشد که اختلاف در اینکه حرکات و ازمنه مرکب از امور غیر متجزئه و از آنات نیستند «ـ غیر مرکبه ـ مربوط به حرکات و ازمنه هر دو است و ـ من امور غیر متجزیه ـ را می توان به حرکات مرتبط کرد و مراد از آن، ـ آن ـ باشد. ـ من آنات ـ را می توان به ازمنه مرتبط می کرد» این اختلاف در حرکات و ازمنه مثل اختلاف در مسافت باشد «یعنی همانطور که ما در مسافت اختلاف داریم که از اجزاء تشکیل می شود یا خیر؟ در زمان هم اختلاف داشته باشیم که از آنان تشکیل می شود یا خیر؟ در حرکات هم اختلاف داشته باشیم که از امور غیر تجزیه تشکیل می شود یا خیر؟. یعنی اختلاف در مسافت با اختلاف در زمان، یکی باشد نه اینکه یکی حل کننده دیگری نباشد بلکه همه در یک وزان باشند یعنی این، مختلفٌ فیه باشد آن هم مختلفٌ فیه باشد.

ص: ۱۰۹۲

«و کان انما یلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات»

این عبارت، مطلب سوم را بیان می کند.

ترجمه: وقتی تجاور نقطه ها لازم می آید که تجاور آنان، ممکن باشد «صح به معنای ممکن باشد می آید»

« کان استعمال ذلک فی اثبات تتالی النقط کالمصادره علی المطلوب الاول»

اگر این سه مطلب را قبول کنیم بکار گرفتن آن مطلب «یعنی بکار گرفتن تتالی آنات» در اثبات تتالی نقطه ها مثل مصادره بر مطلوب اول است.

سوال: چرا تعبیر به «کالمصادره» کرد و تعبیر به «مصادره» نکرد؟

جواب: چون خود آن چیزی که متنازعٌ فیه است اخذ نشده بلکه نتیجه آن اخذ شده است. آنچه که مورد نزاع است تتالی آنات است نتیجه اش که تتالی نقاط است را می خواستیم ثابت کنیم یعنی خود نتیجه در دلیل اخذ نشد بلکه چیزی که مساوی نتیجه است در دلیل اخذ شده لذا تعبیر به کالمصادره کرده است.

سوال: چرا تعبیر به مطلوب اول کرد؟

جواب: گاهی تعبیر به «مصادره» می شود گاهی تعبیر به «مصادره علی المطلوب» می شود گاهی تعبیر به «مصادره علی المطلوب الاول» می شود. مطلوب اول همان متنازع فیه و به عبارت دیگر همان مدعا است وقتی دلیل می آوریم می خواهیم همان مطلوب اول را اثبات کنیم. مصادره بر مطلوب اول به معنای این است که همان چیزی را که می خواهید اثبات کنید بر آن مصادره می کنید.

«فانه لا یتم البیان الا بان یقال انه فی هذه الحال ملاق بنقطه و فی الحال الثانیه ملاق بنقطه و الحالات متجاوره و النقط متجاوره»

ص: ۱۰۹۳

ضمیر «فانه» شان است. ضمیر «انه» به «کره» بر می گردد به اعتبار متحرک.

وقتی می خواهد نقطه ها را متوالی کند حالات را متوالی می کند و حالات در آنات هستند یعنی باید حالات و آنات متوالی بشوند تا نقطه ها متوالی شوند. اگر شما توالی حالات را اخذ کردید حتما توالی آنات و بالتبع توالی نقاط اخذ شده یعنی همان نتیجه ای را که می خواهید بگیرید در دلیل اخذ کردید.

ترجمه: استدلال شما تمام نمی شود مگر به اینکه گفته شود این متحرک در این حال، ملاقی با یک نقطه است و در حال دوم، ملاقی با یک نقطه است و می گویم حالات متجاورند، نقطه ها هم متجاورند.

«فان لم نقل هذا لم یتم الاحتجاج»

اگر این مطلب و این جمله را که گفتیم «انه فی هذه الحال ملاق... و النقط متجاوره» را نیاوریم استدلال، تمام نمی شود.

« و انت ستحقق هذا اذا علمت انه لیس فی اجزاء الحرکه و السکون و المسافه ما هو اول جزء حرکه او جزء سکون او جزء مسافه»

مطلب بعدی که مصنف بیان می کند مطلبی است که مصنف در فصل بعدی بیان می کند. در فصل بعدی گفته می شود مسافت، اولین جزء ندارد حرکت و زمان هم اولین جزء ندارند. اگر در بین این زمانِ متدرّج، اجزاء وسطی داشتیم چرا جزء اول و آخر نداشته باشیم؟ اگر واقعا این زمان که داریم، تجزیه به اجزاء بالفعل شده باشد چه فرقی می کرد این جزء بالفعلش ابتدا باشد یا در وسط باشد. ما بعدا بیان خواهیم کرد که جزء اول در حرکت یا مسافت یا زمان نداریم. می خواهیم ثابت کنیم که اجزاء وسطی هم نداریم، مصنف می فرماید در آن مقامی که می خواهیم بیان کنیم حرکت، جزء اول ندارد و زمان و مسافت، جزء اول ندارد بیش از این، به این مطلب می پردازیم و بطلان استدلال متکلمین در آنجا بهتر روشن می شود چون در آنجا مطالبی می آوریم که در اینجا نافع هستند.

ص: ۱۰۹۴

ترجمه: محققانه این مطلب را دریافت می کنی و می یابی اگر این مطلبی را که بعدا خواهیم گفت بدانی. و آن مطلب که در آینده می آید این است که در اجزاء بالقوه حرکت و اجزاء بالقوه سکون و اجزاء بالقوه مسافت جزئی نداریم که آن جزء را اول جزء حرکت حساب کنی و اول جزء سکون در اجزاء سکون نداریم و اول جز مسافت در اجزاء مسافت نداریم.

کلمه «اول» بر سر هر سه عبارت در می آید یعنی عبارت به اینصورت است «ماهو اول جزء حرکه او اول جزء سکون او اول جزء مسافه».

تا اینجا بحث ما در قول متکلمین بود و ادله آنها را رد کردیم در فصل قبل هم مبنای آنها را رد کردیم و این کار لازم بود زیرا اگر فقط دلایل رد می شدند ممکن بود کسی بگوید متکلمین هنری نداشتند که دلیل بر مدعای خودشان بیاورند لذا مدعاشیان حق بود اما دلیلشان صحیح نبود شاید دلیل صحیحی می باشد که متکلمین نگفتند ولی نفی دلیل نمی شود.

رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لا یتجزی.

«اذا تحرکت ماست بالخط فی زمان الحرکه»(۱)

بعد از اینکه قول متکلمین را ترکیب جسم رد کردیم و بیان کردیم جزء لا یتجزی، مبنا ی فاسدی است، به قول ذیمقراطیسی ها می پردازیم و دلیل آنها را باطل می کنیم. دلیل ذیمقراطیسی ها در صفحه ۱۸۶ سطر ۱۵ بیان شد.

ص: ۱۰۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۲،س۵، ط ذوی القربی..

دلیل ذیمقراطیسی ها بر جز لا یتجزی: جسم یا تقسیم می شود کُلُّه، یا تقسیم نمی شود کُلُّه. امر را دائر بین نقیضین کردند. قسم دوم مطلوب آنها بود چون معتقد بودند تقسیم جسم به جایی می رسد که دیگر ادامه پیدا نمی کند لذا «لا ینقسم» را قبول داشتند و می گفتند کلّ جسم تقسیم نمی شود. بله تقسیم آن به حدّی امکان داشت و این را تقسیم بعض الجسم میگویند اما نمی توان تمام آن را تقسیم کرد یعنی این جسمی که در جلوی ما قرار دادند یک تمام دارد و نمی توان تمام آن جسم را تقسیم کرد ولی بعض آن را می توان تقسیم کرد و در این تقسیم کردن به جایی می رسیم که این تقسیم ادامه پیدا نمی کند پس نمی توان تمام جسم را تقسیم کرد بلکه بعض اجزاء آن تقسیم می شود ولی بعض اجزاء آن تقسیم نمی شود. ذمیقراطیسی ها معتقد به جزء لا یتجزی هستند ولی می گویند لا یتجزی در خارج است اگر چه وهما و عقلا قابل تقسیم است و تا بی نهایت می توان تقسیم بالقوه را ادامه داد اما در تقسیم خارجی معتقد بودند که این تقسیم در یک جا متوقف می شود و ادامه پیدا نمی کند.

خلاصه نظر ذیمقراطیسی ها: جسم، بالفعل مرکب می باشد از اجزاء صغاری که لا یتجزی خارجاً است بر خلاف متکلمین که می گفتند مرکب از اجزاء صغاری است که لا یتجزی مطلقا است.

ص: ۱۰۹۶

نکته: مراد جسم بسیط است چون جسم مرکب را همه تجزیه می کنند و اجزاء آن را بالفعل می دانند ولی جسم بسیط بنابر نظر حکما اجزائش بالقوه است و بنا بر نظر ذیمقراطیس، اجزائش بالفعل است ولی این اجزاء بالفعل بنابر نظر ذیمقراطیسی ها محدود است و تقسیم آنها تا یک حد خاصی است و از آن موقع به بعد، خارجا تقسیم نمی شود پس معلوم شد که تمام جسم و کلّ جسم تقسیم نمی شود چون تقسیم ادامه پیدا می کند و تا یک جا می رسد و تقسیم متوقف می شود.

ذیمقراطیسی ها در مورد حالت دوم «جسم تقسیم نمی شود کل آن» بحث نمی کنند چون مطلوب آنها بود اما در حالت اول بحث می کنند و می گویند جسم تقسیم می شود کلِّ آن، و این تقسیم بالاخره به آخر می رسد و لو بی نهایت زمان صرف شد. حال سوال می شود که بعد از بی نهایت زمان که برای تقسیم جسم قرار داده شد چه چیزی حاصل می شود آیا لا شی حاصل شد یا نقطه حاصل شد یا جسم بسیار ریز حاصل شد.

لاـ شیء و نقطه را بیان کرد که نمی توانند سازنده جسم باشند پس اگر جسم را منحل کنید به آنها نمی رسد چون بعد از اینکه جسم را منحل می کنید اگر آنها را دوباره کنار یکدیگر قرار دهید جسم تشکیل می شود پس اگر چیزی کنار هم قرار داده شد و جسم تشکیل نشد می فهمیم که جسم هم منحل به آنها نمی شود.

ص: ۱۰۹۷

پس احتمال سوم که جسم از اجزاء بسیار ریز تشکیل شده باشد باقی می ماند و مطلوب ذیمقراطیسی ها ثابت می شود.

جواب مصنف از دلیل ذیمقراطیسی ها: شما استدلالتان را مبتنی بر یک مقدمه ای کردید که آن مقدمه را برای خودتان مسلّم دیدید. سپس این مقدمه مسلّم را تشریح کردید و مطلوب خودتان را از آن بدست آوردید آن مقدمه این بود «الجسم ینقسم کلّه». ولی «الجسم لا ینقسم کله» مطلوب شما بود و از ابتدا قبول کردید و آن را کنار گذاشتید.

ما می خواهیم بیان کنیم که این مقدمه مشکل دارد. شما گفتید این مقدمه را قبول نمی کنیم و نقیضش را قبول می کنیم ما در جواب می گوییم آنچه که شما «ذیمقراطیسی ها» مطرح کردید نقیض این نیست. نقیض آن چیزی است که با حرف حکما می سازد.

پس دو اشکال بر ذیمقراطیس می کنیم که می توان به عنوان یک اشکال مطرح کرد.

۱ _ از این مقدمه «الجسم ینقسم کله» استفاده کردید و این مقدمه تمام نیست به بیانی که خواهیم گفت.

۲ _ مطلوب خودتان را نقیض این قرار دادید و از نقیض، کمال استفاده را بردید ما جواب می دهیم که این چیزی که شما گفتید نقیض نیست.

توضیح جواب:مصنف در ادامه می فرماید «الجسم ینقسم کله» جمله ای است که مشتمل بر کلمه«کل» است و کلمه «کل» مشترک لفظی است و مشترک لفظی گاهی باعث مغالطه می شود. در ما نحن فیه برای ذیمقراطیس مغالطه حاصل شده. لفظ «کلّ» که ذیمقراطیس در این جمله آورده می تواند «کلّ» مجموعی باشد و می تواند «کلّ» افرادی باشد باید بررسی شود که کدام یک مراد است؟

ص: ۱۰۹۸

مصنف می فرماید عبارت «الجسم ینقسم کله» به دو صورت معنی می شود.

معنای اول: کلیت جسم منقسم است. و مراد از کلیت، تمام است نه اینکه کلّ واحد من الاجسام تقسیم شود یعنی مراد از «کل»، کلّ مجموعی است یعنی مجموع این جسم را اگر نگاه کنید می بینید تقسیم می شود و اقسام آن با هم موجود است نه اینکه شما جسمی را تقسیم به دو قسم کنید سپس آن دو قسم را به دو قسم تقسیم کنید تا ۴ قسم حاصل شود سپس آن ۴ قسم را به دو قسم تقسیم کنید تا ۸ قسم حاصل شود این تقسیمات در طول هم هستند و با هم نیستند. این مطلب را حکما معتقدند که جسم را می توان طولا تقسیم کرد یعنی همینطور تقسیم کن تا اقسامی بدست آید سپس آن اقسام را تقسیم کن تا اقسام دیگر بدست آید. ولی اینکه جسم بکلیته تقسیم شود معاً، یعنی همه اجزاء آن با هم تقسیم شوند و بالفعل موجود باشند اما دیده نشوند و متصل به نظر برسد. یعنی اینگونه نیست که اقسام، بالقوه باشند و بعداً به وجود بیایند.

حکم معنای اول: اگر این معنی ثابت شود به نفع ذیمقراطیس است چون تمام جسم تقسیم می شود.

اگر بگوییم «تمام جسم تقسیم می شود» باید اجزاء صغار آن هم تقسیم شده باشند و بالفعل موجود باشند لذا بی نهایت جزء باید بالفعل باشد و در کنار هم باشند. ذیمقراطیس اجازه نمی دهد که این اجزاء بی نهایت باشند چون ذیمقراطیس می گوید اجزایی که بالفعل در این جسم موجودند محدود می باشند چون تقسیم جزء را تا بی نهایت قبول ندارد . و معتقد است که جزء به جایی می رسد که لا یتجزی خارجا می شود.

ص: ۱۰۹۹

معنای دوم: هر چقدر جسم تقسیم نشد دوباره تقسیمش ادامه پیدا خواهد کرد. به عبارت دیگر هر جسمی به دست ما دادند تقسیم می شود نمی گوییم تمام این جسم تقسیم می شود بلکه می گوییم هر جسمی که به ما دادند تقسیم می شود. یعنی اگر این جسم بزرگ را به ما بدهند آن را تقسیم می کنیم ریزترین جزئی که از این تقسیم جسم بدست آمده اگر آن را به ما بدهند چون جسم است آن را تقسیم می کنیم پس اینکه می گوییم هر جسمی تقسیم می شود به این معنی است که هر جسمی واحد متصل است و وقتی به دست ما برسد آن را تقسیم می کنیم ولو جسم، ریزترین جسم باشد اما چون جسم است تقسیم می شود.

دقت کنید که در معنای اول، «کل» را مجموعی گرفتیم که در فارسی «کلِ» مجموعی به معنای «تمام» است. در معنای دوم «کل» را افرادی گرفتیم که در فارسی «کلِ» افرادی به معنای «هر یا همه» است. یعنی یکبار گفته می شود «تمام جسم تقسیم می شود» یکبار گفته می شود«هر جسمی تقسیم می شود» این دو عبارت با یکدیگر فرق می کنند.اگر گفته شود «تمام جسم تقسیم می شود» به معنای این است که یک مجموعه را ملاحظه می کنیم و می گوییم این مجموعه تقسیم می شود. اگر گفته شود «هر جسمی تقسیم می شود» به معنای این است که هر فردی از افراد جسم را که بدهند «چه جسم بزرگ چه جسم کوچک باشد و چه کوچکترین جسم باشد که نمی توان آنرا فکّا تقسیم کرد به دست ما بدهند» تقسیم می شود.

توضیح عبارت

«و اما احتجاج ذیمقراطیس فقد ضل فیه فی تسلیم مقدمه واحده لنفسه»

ضمیر «فیه» به «احتجاج» بر می گردد.

ذیمقراطیس در این استدلالش گم شده و گمراه شده. اما سوال این است که در چه چیز از این راه گم شده است؟ با عبارت «فی تسلیم... لنفسه» بیان می کند و می فرماید در این مطلب گم شده که یک مقدمه را به نفع خودش قبول کرده سپس درباره آن بحث کرده در حالی که آن مقدمه روشن نیست زیرا دارای دو معنی است باید بررسی کرد که کدام یک از دو معنی را اراده کرده و از کدام یک از دو معنی در استدلالش بکار برده است.

«لنفسه» متعلق به «تسلیم» است یعنی مقدمه واحدی را به خاطر مذهب خودش قبول کرد. در همین قبول کردن در استدلالش گمراه شد . اگر این مدقمه را قبول نمی کرد در این استدلال گمراه نمی شد.

«و هی ان الجسم ینقسم کله»

آن مقدمه واحد این است که جسم تقسیم می شود کلّ آن.

«لان هذا یدل علی معنیین»

«لان» دلیل برای «ضل» است یعنی علت گمراه شدن را بیان می کند.

ترجمه: عبارت «الجسم ینقسم کلمه» دو معنی دارد.

«احدهما انه ینقسم بکلیته معا»

یکی از دو معنی این است که جسم بتمامش تقسیم می شود «نه اینکه بخشی از جسم تقسیم شود و بخش دیگرش که ریز می شود تقسیم نشود»

«معا»: یعنی این تقسیم ها با هم هستند اینطور نیست که تقسیمی در پی تقسیم دیگر بیاید که حکما قبول دارند.

نکته: تقسیم به دو صورت امکان دارد:

۱ ـ تقسیمی که آماده است. در اینصورت همه اقسام با هم هستند.

۲ ـ تقسیمی که ما باید انجام بدهیم، در اینصورت همه اقسام با هم نیستند زیرا با هر تقسیمی، اقسامی بدست می آید دوباره برای بدست آوردن اقسام بعدی باید تقسیم بعدی را اجرا کنید اما در ما نحن فیه اگر چه این جسم به ظاهر متصل است ولی در باطن به اقسامی تقسیم شده که همه آن اقسام، بالفعل اند یعنی در واقع اجزاء هستند و ما آن اجزاء را نمی بینیم.

ترجمه: جسم، بتمامه تقسیم می شود و با هم تقسیم می شود.

«و الآخر انه لا ینقسم قسمه الا ادت الی اجزاء هی ایضا تقبل القسمه و لا تقف»

ضمیر «انه» به جسم بر می گردد.

معنای دوم برای این عبارت این است که هر چقدر این جسم را تقسیم کنید به جزئی یا جسمی می رسید که آن هم قابل تقسیم است و این تقسیم، توقف پیدا نمی کند و همچنان اجزائی در پی اجزائی به وجود می آید که همه این اجزاء بالقوه موجود بودند و الان بالفعل می شوند به تدریج.

«فاما الاول فلیس ذلک بمسلم»

مصنف درباره معنای اول بحث می کند و آن را رد می کند اما معنای دوم مقبول خودش است.

ص: ۱۱۰۲

ترجمه: معنای اول، مسلّم نیست «اینکه گفته می شود ــ مسلّم نیست ــ به معنای این است که آن را رد می کنیم اما به چه دلیل رد می کنیم؟ چون معنای اول مستلزم وجود جزء لاـ یتجزی است زیرا ذیمقراطیس قائل است که اجسام دارای اجزاء بالفعل است پس معنای اول باعث می شود که جسم مشتمل بر اجزاء بالفعل باشد و ما در جای خودش گفتیم جزء لا یتجزی باطل است پس اینکه این جسم مشتمل بر اجزاء بالفعل باشد باطل است. چون اجزاء بالفعل، همان جزء لا یتجزی خواهد بود»

«و لا نقیضه الصادق هو ان الجسم ینتهی فی القسمه الی ما لا ینقسم»

اگر اشکال شود که خود این قضیه کاذب است اما نقیض آن حق است. مصنف می فرماید نقیضش آن چیزی که شما گفتید نمی باشد.

اگر خودش کاذب است حتما نقیضش صادق است «قید ــ الصادق ــ قیدی است که حتما باید بیاید چون ایشان اصل را باطل دانست و فرمود ــ لیس بمسلم ــ و اگر اصل باطل باشد حتما نقیضش باید صادق باشد چون ممکن نیست هر دو کاذب باشند زیرا رفع نقیضین می شود پس اگر یکی کاذب است دیگری باید صادق باشد.

ترجمه: نقیضی که با توجه به کاذب بودن اصل، باید صادق باشد، این نیست که جسم در قسمت، منتهی به «ما لا ینقسم» می شود که ذیمقراطیس هم همین را گفته بود.

توضیح: ذیمقراطیس می گوید «جسم تقسیم دارد اگر تقسیماتش را ادامه دهید به جایی می رسد که دیگر تقسیم نمی شود». عبارتِ «به جایی می رسد که دیگر تقسیم نمی شود» نقیض برای «ینقسم» نیست. نقیضِ «ینقسم» عبارت از «لا ینقسم» است. اما ذیمقراطیس نقیض را چیز دیگر گرفت و اینطور گفت «جسم در قسمت، منتهی می شود به جایی که دیگر تقسیم نمی شود».

ص: ۱۱۰۳

«بل نقیضه و اما انه لا ینقسم کله بالفعل معا»

در کتاب بعد از «نقیضه» نقطه گذاشته که باید پاک نشود.

«نقیضه» مبتدی است و «و اما انه ... معا» خبر است. اینکه قبل از «اما» واو آمده صحیح است چون وقتی اصل را ذکر می کنند وقتی پشتِ سرِ آن بخواهند نقیض را ذکر کنند به صورت عطف می آورند. می توانست بگوید «بل نقیضه لا ـ ینقسم» ولی تکرار کرده و گفته «بل نقیضه و اما انه ...»

«و هذا لایمنع ان یکون ینقسم انقساما بعد انقسام بلا نهایه»

این نقیض که واقعا نقیض اولی است با کلام حکما می سازد که می گویند اقسام جسم را به تدریج بدست می آوریم پس اگر آن اصل، صادق نبود بلکه کاذب بود اشکالی ندارد که گفته شود نقیض صادق است و باید هم گفته شود صادق است. ولی نقیض، با کلام حکما می سازد.

ترجمه: و این نقیض که شما گفتید منع نمی کند که جسم، منقسم شود انقسامی بعد از انقسام بلانهایه.

وقتی گفته می شود انقسام جسم، معاً «یعنی بالفعل» نیست مفادش این است که انقسام می تواند بالقوه باشد و توقف نکند و تا بی نهایت ادامه پیدا کند.

«ولیس ایضا اذا کان کل واحد من الانفصالات انفصالا ممکنا فالکل ممکن الوقوع»

«فالکل» خبر «لیس» است و «ایضا» به معنای این است که همانطور که شما اعلام کردید و نقیض نبود همچنین این معنایی که می آورید معنا برای نقیض واقعی نیست.

ص: ۱۱۰۴

مصنف می فرماید بر این مطلب اشکال نکنید که اگر اقسامِ بی نهایت، مُجاز باشد ممکن است همه این اقسامِ بی نهایت، بالفعل حاضر باشند و این، شدنی نیست پس حرف شما «ذیمقراطیسی ها» منتهی می شود به این کلامی که باطل است یعنی شما «ذیمقراطیسی ها» می گویید ممکن است جسم، منقسم شود انقساماً بعد انقسام بلا نهایه. جواب می دهند که ما حکم به امکان کردیم و گفتیم این، ممکن است ولی هر ممکنی لازم نیست موجود باشد. ماحکم کردیم که بی نهایت اجزاء برای این جسم ممکن است اما اینکه این بی نهایت اجزاء برای این جسم حاصل اند از کلام ما استفاده نشد. چون ما ادعای حصول اجسام نکردیم.

سپس مصنف مثال می زند و بیان می کند که ما حکم می کنیم به این عدد را می توان بی نهایت مرتبه مضاعف کرد مثلا ۲ را در ۲ ضرب کرد حاصل را در ۲ ضرب کرد و ادامه داد. اما آیا این بی نهایتی که جایز و ممکن است انجام شود آیا انجام شده است؟ یعنی آیا این مضاعف کردن های بی نهایت حاصل است؟ جواب می دهیم حاصل نیست. ما ادعا می کنیم این جسم را می تواند بی نهایت مرتبه تقسیم کرد ولی نمی خواهیم بگوییم این اقسام حاصل اند.

نکته: این مطلب، امکان ذاتی دارد اما امکان وقوعی هم دارد به شرطی که شرایطش فراهم باشد «یعنی یک انسانی داشته باشیم که بی نهایت عمر کند و هیچ کاری هم نداشته باشد و فقط عدد ۲ را مضاعف کند این کار، شدنی است و عقلا محال نیست اما واقع نمی شود.

ص: ۱۱۰۵

ترجمه: اینچنین نیست که اگر هر یک از انفصالات، انفصالِ ممکن باشد کلّ هم ممکن الوقوع باشد. «بله کلّ، ممکن الوقوع است با آن شرطی که بیان کردیم که انسانی پیدا شود و عمر بی نهایت کند پس در واقع می تواند گفت کل، ممکن الوقوع هم نیست. به عبارت دیگر اینچنین نیست که اگر کلّ افرادی را صادق دانستیم کلّ مجموعی را هم صادق بدانیم. یعنی اگر گفتیم هر یک از انفصالات، ممکن است نمی توان نتیجه گرفت که همه انفصالات هم ممکن اند.

«کما انه کل تضعیف عددی جائز علی العدد و لیس کل تضعیف عددی جائز ان یقع معا»

کما اینکه شأن این است که هر تضعیف عددی جایز است که بر عدد وارد شود ولی اینچنین نیست که اگر هر یک از تضعیف های عددی جایز است لازم نیست که هر یک از تضعیف های عددی با هم واقع شوند. اینکه اینها «معا» واقع شوند جایز نیست.

ادامه رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ــ ادامه رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لایتجزی

۲ ــ مناسبت مسافات و حرکات و از منه با یکدیگر

«بل الحق ان کل قسمه اردتها و کلواحد واحد من اصناف قسمه هی بلانهایه بالقوه یجوز ان تقع فی الجسم»(۱)

بحث در رد احتیاج ذیمقراطیس بود ذیمقراطیس در استدلالش ازمقدمه ای استفاده کرده بود که مصنف آن مقدمه را غیر مسلّم می دانست و نپذیرفت. مصنف دو گونه معنی کرد که یکی را باطل دانست و معنای دیگر را رد نکرد هر با قول حکما سازگار بود. سپس گفت حال که این مقدمه، مسلّم نیست کسی فکر نکند که نقیضش مسلّم است و نقیض را همانطور بگیرد که ذیمقراطیس گرفته است. ما قبول داریم اگر مقدمه ای باطل شد نقیضش حق است ولی نقیض، آن نبود که ذیمقراطیس گفت. سپس نقیض را گفت و بیان کرد این نقیض منافات با مبنای حکما ندارد و مطلب، تمام شد.

ص: ۱۱۰۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۲،س ۱۰، ط ذوی القربی..

بعد از اینکه این مطلب، تمام شد وارد بحث دیگری شد و گفت ما می گوییم درهر جسمی، انفصالات جایزند ولی نمی گوییم همه آن انفصالاتی که جایزند واقع هم هستند. همانطور که تضعیف عدد، هر نوع تضعیفی باشد اجازه می دهیم ولی نمی گوییم همه این انواع تضعیفات واقع شدند. این مطالب را در جلسه گذشته خواندیم. حال مصنف می خواهد حق را بیان کند و می فرماید: درست است که کلّ واحد از اصنافِ قسمت، درجسم جایزند. چون ذیمقراطیس از کلمه «کل» استفاده کرد مصنف هم در بیان حق از کلمه «کل» استفاده می کند ولی مطلوب خودش را نتیجه می گیرد. ایشان می فرماید هر قسمتی که

تو بخواهی در جسم وارد کنی جایز است. سپس کل واحد واحد من اصناف القسمه هم جایز است اما این جایزها به معنای این نیست که واقع هم هست. پس اجزاء جسم لازم نیست بالفعل باشد. فقط باید امکان حدوث اجزاء را داشته باشیم که داریم یعنی باید این جسم بتواند اجزائی پیدا کند و اما این توانستن آیا واقع هم شده که تمام اجزایی که ممکن است از درون این جسم بیرون بیاید آیا موجودند بالفعل یا خیر؟ این را نمی توان اثبات کرد. این، دلیل ندارد بلکه دلیل بر علیه آن است. پس کل اصناف تقسیمها را اجازه می دهیم.

همانطور که توجه می کنید کلمه «کل» که ذیمقراطیس به کار برد ماهم به کار بردیم ولی مطلب درست را گفتیم.

ص: ۱۱۰۷

توضیح عبارت

«بل الحق ان کل قسمه اردتها»

حق این است که هر قسمتی که اراده کنی «دقت شود که مصنف از لفظ _ کل _ استفاده می کند سپس می گوید «یجوز ان تقع، خبر ان است» جایز است که در جسم واقع شود.

«و کل واحد واحد من اصناف قسمه هی بلانهایه بالقوه یجوز ان تقع فی الجسم»

مصنف با این عبارت، تکرار می کند تا بفهماند مراد ما کل مجموعی نیست بلکه کل افرادی است. «هی بلانهایه بالقوه» خبر نیست بلکه صفت برای «قسمه» است.

ترجمه: هر یک یک از اصناف قسمت که این قسمتها، بلانهایه هستند ولی بلانهایه ای که بالقوه است. جایز است که در جسم واقع شود «ولی اینکه گفته می شود جایز است در جسم واقع شود به معنای این نیست که واقع هم هست تا نتیجه بگیرید اجزاء بالفعل در این جسم موجود است یا متناهی است چنانکه ذیمقراطیس می گوید یا غیر متناهی است چنانچه نظام می گوید.

«و لا یسلم ان الکل یقع البته»

قبول داریم که کل جایز است واقع شود اما قبول نداریم که واقع شده باشد یعنی قبول نداریم این تقسیمات بی نهایت انجام بشود چون تقسیمات بی نهایت اگر بخواهد انجام شود احتیاج است به اینکه افرادی بی نهایتی شروع به تقسیم کردن این جسم کنند. پس امکان وقوع است ولی واقع نشده است مثل اینکه عدد می تواند واقع شود ولی واقع نشده است. هر ممکن الوقوعی لازم نیست حتما واقع شود. مصنف می فرماید این، ممکن الوقوع است که به وسیله آن، بی نهایت آدم است، چون یک نفر انسان نمی تو اند بی نهایت تقسیم کند چون عمرش، کفاف نمی دهد. فرق است بین اینکه بگوییم ممکن الوقوع نیست و بین اینکه بگوییم ممکن الوقوع است ولی وسیله آن را نداریم. صرف اینکه ما وسیله نداریم این شیء را واقع کنیم مستحیل الوقوع نمی شود.

ص: ۱۱۰۸

مصنف می گوید تقسیم جسم به بی نهایت ممکن است ولی واقع نمی شود «اما نه خاطر اینکه محال است واقع شود بلکه به خاطر اینکه شرایطش نیست زیرا اولین شرط این است که بی نهایت آدم داشته باشیم که تقسیم کنند.

ترجمه: قبول نداریم که همه اقسامی که ممکن اند واقع هم بشوند البته.

«لانه یحتاج اول شیء الی ان یکون الذین یوقعون القسمه لا نهایه لهم بالفعل»

ضمیر «لانه» به «وقوع کل» بر می گردد و «الذین» اسم «یکون» است و «لانهایه لهم بالفعل» خبر است.

چرا قبول نداریم این کل واقع شود چون وقوع این کل به خیلی چیزها احتیاج دارد. به کمترین چیزی که احتیاج دارد تعداد بی نهایت انسان ها است.

ترجمه: به خاطر اینکه اولین احتیاجش به این است که اشخاصی که می خواهند قسمت را روی این جسم واقع کنند باید بی نهایت بالفعل باشند.

«و هذا مستحیل»

اینکه بی نهایت آدم در یک زمان داشته باشیم که بتوانند تقسیم بی نهایت را بر این جسم اجرا کنند و این جسم را صاحب اجزاء بی نهایت بالفعل قرار دهند محال است. اگر چه در طول زمان ممکن است بی نهایت آدم بیاید ولی در یک زمان، نمی شود بی نهایت آدم جمع شود و این جسم را تقسیم کند.

«و بالجمله فان هذا من جمله الخطأ الواقع لتشابه به لفظی الکل و کل واحد»

«هذا»: یعنی استدلالی که ذیمقراطیس کرده و نظریه ای که از این استدلال به وجود آورده.

ص: ۱۱۰۹

تا اینجا کلام ذیمقراطیس را رد کرد حال می خواهد توضیح دهد که چرا ذیمقراطیس به این اشتباه افتاده است؟ مصنف بیان می کند که گرفتار مغالطه شده و عامل این مغالطه اشتراک لفظی است که در کلمه «کل» وجود دارد «کل» هم می تواند کلّ مجموعی باشد هم می تواند کلّ افرادی باشد. ذیمقراطیس، حکم کرّ افرادی را آورده و نتیجه را در کلّ مجموعی گرفته است یعنی خلط کرده است زیرا این مطلب در کل افرادی صحیح است که گفته شود کلّ واحد واحد از این تقسیمات ممکن اند اما کل مجموعی که همه این اقسام در یک «آن» جمع بشوند ممکن نیست.

ذیمقراطیس اینطور فکر کرده که حال که می توانیم جسم را بی نهایت تقسیم کنیم پس اجزاء بی نهایت جسم هم همین الان واقع اند و این، اشتباه کل افرادی با کلّ مجموعی است. پس اشتراک لفظی لفظ «کل»، ذیمقراطیس را به اشتباه انداخته است.

ترجمه: این مطلب، از جمله ی خطا است اما خطایی که واقع شده به خاطر تشابه لفظی کلّ با کل واحد است. «چون تشابه دارند یکی را با دیگری خلط کرده»

«الکل به معنای کل مجموعی است و کل واحد به معنای کل افرادی است.»

«و سنبلغ فی ابطال وجود هذه الاجسام غیر المتجزئه اذا شرعنا فی الکلام الذی هو اشد تخصیصا»

مصنف می فرماید هنوز هم با ذیمقراطیس بحث داریم و بحث ما کامل نشده. صبر کنید وقتی بحث ما در کون وفساد شروع شد دوباره به سراغ ذیمقراطیس خواهیم آمد و در آنجا جای بهتری است برای بحث از جزء لاـ یتجزی و ما بحث از جزء لایتجزی را در آنجا مطرح می کنیم و کاملتر از اینجا بحث می کنیم.

ص: ۱۱۱۰

ترجمه: به زودی می رسیم و بحث می کنیم در ابطال وجود این اجسامی که تجزیه نمی شوند «اجسامی که هم متکلمین به آن معتقدند و هم ذمیقراطیس معتقد است ولی مصنف تعبیر به لفظ ـ اجسام ـ کرده و متکلمین قائل به اجسام نیستند بلکه ذیمقراطیسی ها قائل به اجسام هستند متلکمین آن اقسام غیر متجزی جسم را اجسام نمی دانند بلکه اقسام می دانند تعبیر مصنف به ـ اجسام ـ است یعنی در آینده با ذیمقراطیس بحث می کنیم» زمانی که شروع کردیم دربحثی که تخصیص و اختصاص آن بحث با جزء لا یتجزی بیشتر از این کلامی است که ما الان داریم بحث می کنیم. «بحث ما فعلا در حرکت است چون حرکت، مسافت داشت و مسافت هم قابل تجزیه بود ما در بحث جزء لاـ یتجزی وارد شدیم و الا اینجا خیلی مناسب با بحث جزء لا یتجزی نبود. مناسب با بحث جزء لا یتجزی در جایی است که در کون و فساد بحث می کنیم.

«و اما حجه مثبتی اجزاء بلا نهایه فانت تقدر مما فهمت علی حلها»

تا الان ما دو نظریه را رد کردیم که یکی نظریه جمهور متکلمین بود و یکی هم نظریه ذیمقراطیس بود. نظر سوم باقی مانده که نظر نظام است. نظام معتقد است که جسم مرکب از اجزاء نا متناهی است مصنف می فرماید وارد ردّ نظام نمی شویم زیرا از همین مباحثی که در ردّ این دو گروه ذکر کردیم ردّ گروه سوم که نظامی ها است روشن می شود.

ص: ۱۱۱۱

ترجمه: اما کسانی که اجزاء بلا نهایت را برای هر جسمی ثابت کردند، تو از آنچه که فهمیدی قدرت بر حلّ این حجت پیدا می کنی.

مصنف تعبیر به «حجه» کرد و این نشان می دهد که احترام به دلیل آنها گذاشته است اما در متکلمین تعبیر به شک است و در ذمیقراطیس تعبیر به احتجاج کرد.

«فصل فی مناسبات المسافات و الحرکات و الازمنه فی هذا الشان»

در فصل ششم دو مطلب داریم که در عنوان فصل هم این دو عنوان آمده است مصنف عنوان اول را کوتاه مطرح می کند و سپس وارد عنوان دوم می شود و در ضمن عنوان دوم، عنوان اول را می آورد ولی زیاد از آن بحث نمی کند.

عنوان اول: مساله ای که ما درباره آن بحث داشتیم مساله جزء لا یتجزی بود. در این مساله ما فقط مسافت را مطرح کردیم و وضع مسافت را ملاحظه کردیم و گفتیم که مسافت، تقسیم می شود ولی منقسم نیست یعنی اینطور نیست که اقسامِ بالفعل داشته باشد اگر چه تقسیم می شود. توضیحات این گذشت که احتیاج به تکرار ندارد.

اما حرکت و ازمنه هم با مسافت مناسبت دارند. حرکت در مسافت انجام می شود و زمان، مقدار حرکت است پس با هم مناسبت دارند. ما هر مناسبتی را نمی خواهیم در این فصل بحث کنیم مثلا همین طور که بیان کردیم مسافت، محل حرکت است و حرکت در مسافت انجام می شود و زمان، مقدار حرکت است اینها با یکدیگر ارتباط و مناسبت دارند اینطور نیست که از یکدیگر جدا باشند. ولی ما این مناسبت ها را بحث نمی کنیم مثلا بحث نمی کنیم زمان از کجا تولید می شود چون این را قبلا بحث کردیم و مرتبط به حرکت کردیم و حرکت را هم مرتبط به مسافت کردیم اینها بحث هایی بوده که قبلا کردیم. الان در یک مناسبت دیگری که بین مسافات و حرکات و ازمنه است می خواهیم بحث کنیم و آن مناسبتی است که با این بحثی که می کردیم «یعنی با جزء» ارتباط دارد. یعنی در مسافت جزء بالقوه و جزء بالفعل را می توانیم مطرح کنیم و مطرح هم کردیم. در حرکت هم می توانیم مطرح کنیم در زمان هم می توانیم مطرح کنیم پس این سه تا «مسافت، حرکت و زمان» در این بحث «وجود جزء بالفعل یا بالقوه» با یکدیگر مناسبت دارند. ما در این مناسبت می خواهیم بحث کنیم و به مناسبت های دیگر کاری نداریم یعنی می خواهیم ببینیم همانطور که مسافت، جزء لایتجزی نداشت آیا زمان و حرکت هم اینچنین هستند که جزءلا یتجزی ندارند؟ یعنی آیا تقسیم آنها تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا اینکه جزء لا یتجزی دارند و تقسیم آنها تا یک جا قطع می شود. حال اگر گفتیم جزء لا یتجزی ندارد و تقسیم قطع نمی شود و ادامه پیدا می کند سوال بعدی می شود که این اقسام بی نهایت آیا بالفعل اند یا بالقوه اند یعنی دو بحث در اینجا است:

۱ ـ آیا جزء لاـ یتجزی در حرکت و زمان داریم یا نداریم؟ این بحث در مسافات بود الان می خواهیم در حرکت و زمان مطرح کنیم. اگر کسی بگوید جزء لا یتجزی داریم معنایش این است که تقسیم اینها در یک جا متوقف می شود اما اگر کسی بگوید جزء لا یتجزی نداریم در این صورت تقسیم ادامه پیدا می کند آن وقت بحث دوم مطرح می شود.

۲ ـ سوال می کنیم وقتی جزء لاـ یتجزی نبود و اقسام می توانند بی نهایت باشند آیا این اقسامِ بی نهایت، بالفعل اند یا بالقوه اند؟ یعنی همان بحثی که در مسافت داشتیم در اینجا هم می آید.

مصنف تعبیر به «فی هذا الشأن» کرده که«شأن» به معنای «کار و امر» هر دو می آید و در اینجا به معنای «امر» است یعنی در این امر و مساله ای که داشتیم بحث می کردیم و این امر، قبول قسمت الی غیر النهایه یا مساله جزء است.

«و یتبین انه لیس لشیء منها اول جزء»

عنوان دوم: مسافت وحرکت و ازمنه آیا اوّل جزء دارند یا ندارند؟

ابتدا باید خود این عنوان روشن شود. در توضیح این عنوان اینطور گفته می شود: پیدا است که هر مسافتی اوّل دارد زیرا بُعد بی نهایت در جهان وجود ندارد. اگر بر روی ابعاد متناهی بخواهیم حرکت کنیم بالاخره از یک جایی شروع می کنیم پس روشن است که مسافت، اوّل دارد حرکت هم اوّل دارد زمانِ حرکت هم اول دارد بلکه حرکت فلک، اوّل ندارد زمانی که فلک می سازد اوّل ندارد ولی خیلی از زمان ها و حرکت ها و مسافت ها اوّل دارند. این مطلب روشن است و احتیاج به بحث ندارد.

ص: ۱۱۱۳

توجه کنید یک نکته مهمی در اینجا است و آن اینکه مصنف می خواهد بگوید آیا برای مسافت اولین جزئی که مسافت می باشد وجود دارد یا نه؟ مثلا مسافت را یک خط فرض کنید که اولین جزء این خط، نقطه می باشد ما دنبال اولین جزئی هستیم که خط باشد یعنی از سنخ خود مسافت باشد. آیا خط، اولین جزئی که خط باشد را دارد؟ آیا حرکت اولین جزئی حرکت باشد را دارد؟ آیا زمان اولین جزئی که «آن» نباشد بلکه زمان باشد را دارد؟

روشن است که چنین جزئی ندارد چون اگر اولین جزء را خط قرار بدهید دوباره این خط به خاطر خط بودن قابل قسمت است و وقتی قابل قسمت است اولین جزء نخواهد بود بلکه جزء این خط اولین جزء است و در این جزء که اگر خط باشد این بحثها ادامه پیدا می کند و خلف فرض لازم می آید زیرا شما می گویید این جزء از خط، اولین جزء است و در عین اینکه اولین جزء است دوباره آن را تقسیم می کنید. پس توجه می کنید که بحث به اینصورت مطرح میشود نمی خواهیم بگوییم مسافت، اولین جزء دارد مطلقا. چون ممکن است کسی بگوید مسافت، اولین جزء دارد و اولین جزئش نقطه است.

ما می خواهیم بگوییم مسافت، اولین جزئی که آن هم مسافت باشد آیا دارد یا ندارد؟ همینطور حرکت، اولین جزئی که آن هم حرکت باشد آیا دارد یا ندارد؟ همینطور زمان، اولین جزئی که آن هم زمان باشد آیا دارد یا ندارد؟ و الا ما برای زمان، اولین جزء قائل هستیم که «آن» می باشد و الان «آن» مورد بحث ما نیست بلکه آنچه الان مورد بحث می باشد اولین جزئی است که از سنخ خودش باشد. لذا فکر نکنید که در گذشته گفتیم «زمان اولین جزئی دارد که _ آن _ است و حرکت هم مبدأ و منتهی دارد» زیرا قبلا گفتیم مبدأ و منتهی از جنس حرکت نیستند یعنی حرکتی که می خواهد شروع شود از مبدأ شروع می شود ولی مبدأ، حرکت نیست. از جزء دوم به بعد حرکت واقع می شود حتی در حرکت توسطیه گفتیم که حرکت توسطیه بین المبدأ و المنتهی است.در حرکت قطعیه هم اجزاء بین مبدأ و منتهی طی می شود. یا در زمان گفتیم اولین جزئش «آن» است حال می خواهیم ببینیم زمان اولین جزئی که زمان باشد دارد یا ندارد همینطور مسافت اولین جزئی که خط باشد دارد یا ندارد؟ بیان کردیم که واضح است چنین جزئی ندارد یعنی اگر این خط را اولین جزء قرار می دهید آیا می توانید آن را تقسیم کنید یا نه؟ چون خط است می توان تقسیم کرد و وقتی تقسیم شد نمی تواند اولین جزء باشد بلکه قِسمی از آن، اولین جزء می شود. دوباره در قِسم آن بحث می کنیم که اگر خط است دوباره تقسیم می کنیم و هکذا ادامه پیدا می کند.

ترجمه: در این فصل روشن می شود برای هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اولین جزء از «جنس» خودشان ندارند.

نکته: چرا در ترجمه عبارت، قید «جنس» را آوردیم ولی مصنف نیاورد؟

اجزائی که برای مسافت پیدا می شود اجزاء مقداری است همینطور اجزائی که برای حرکت و ازمنه پیدا می شود اجزاء مقداری است. در اجزاء مقداری گفتند حقیقت جزء با حقیقت کل باید یکی باشد. وقتی می گوید خط جزء ندارد معنایش همین است که جزئی که خط باشد ندارد چون جزء به معنای جزء مقداری است و تعریف جزء مقداری این است که با کل یک حقیقت داشته باشد پس اگر جزءِ خط است باید با خود خط یک حقیقت داشته باشد لذا لازم نبود مصنف این قید را بیاورد چون می دانست جزئی که در اینجا مطرح است جزء مقداری است و ماده و صورت نیست که جزء خارجی باشد و جنس و فصل نیست که جزء جنسی باشد.

«فنقول الآن»

مصنف در ابتدا می فرماید اگر مسافت می تواند تا بی نهایت تقسیم شود اما تقسیمش بالقوه است «از لفظِ ــ می تواند ــ استفاده کردیم و این لفظ نشان می دهد که تقسیم، بالقوه است» همچنان حرکتی هم که بر روی مسافت واقع می شود می تواند تا بی نهایت تقسیم شود و تقسیمش بالقوه است زمان هم که مقدار حرکت است می تواند تا بی نهایت تقسیم شود و تقسیمش بالقوه است. پس این، احتیاج به بحث ندارد ولی در عین حال مصنف وارد بحث آن می شود و کوتاه بیان می کند. بیشتر توجه مصنف در این فصل به عنوان دوم است تا ثابت کند که مسافت و حرکت و ازمنه جزء اول ندارند.

ص: ۱۱۱۵

«انه اذا کانت المسافه تنقسم الی غیر النهایه بالقوه فکذلک یجب ان تنقسم الحرکه التی بمعنی القطع معها الی غیر النهایه بالقوه»

«بالقوه» می تواند قید «تنقسم» باشد و می تواند قید «غیر نهایه» باشد ولی اگر قید «تنقسم» باشد واضحتر و بهتر است.

ترجمه: همانطور که مسافت می توانـد به غیر نهایت تقسیـم شود و تقسیـمش بالقوه است حرکت هم باید قسـمت شود حرکتی که به معنـای قطع است «چـون قبلاـ گفـتیم حرکت بر دوقسم است الـف _ حرکت توسـطیه که عبـارت از کـون بین المبـدا و المنتهی است ب _ حرکت قطعیه که حرکتی است که مسافت را تـدریجا طی می کنـد. در حرکت توسـطیه از ابتدا که از مبدأ بیرون می آییم و تـا آخر که وارد مُنتهی می شـویم یـک حـالت ثـابت داریم و آن، کون بین المبـدأ والمنتهی است این حـالت ثابت را حرکت می نامیم با اینکه در واقع، حرکت نیست آن که حقیقتهً حرکت است و هیچ مجاز و تسامحی در آن بکار نرفته حرکت قطعیه است که در حرکت قطعیه مـا مسافت را تـدریجا طی می کنیم وقتی تـدریجا طی می کنیم خود تدریـج، حرکت می شود پس در واقع در حرکت قطعیه کلمه حرکت را به حقیقت بکار می بریم لـذا مصـنف می فرمایـد حرکت حقیقیه همان حرکت قطعیه است نه حرکت توسطیه»

نکته: آنچه که تقسیم می شود حرکت قطعیه است زیرا حرکت توسطیه به معنای «کون بین المبدا و المنتهی» است و این تقسیم نمی شود.

ص: ۱۱۱۶

«معها» ظرف برای «تنقسم» است و ضـمیر آن به مسافت بر می گردد یعنی واجب است که حرکت با مسافت تقسـیم شود «یعنی همراه با مسافت، این حرکت هم تقسیم شود»

«الی غیر النهایه» متعلق به «تنقسم» است.

«و لو کانت حرکه لاتتجزا لکانت مسافتها اما غیر متجزئه و هذا محال»

«کانت» تامه است و «حرکه» فاعل آن است.

از اینجا مصنف شروع به استدلال می کند و تا خط نهم قوله «و من الموجود» ادامه پیدا می کند.

استدلال اول: مصـنف می فرماید اگر ما یک حرکت لا تتجزا داشتیم «دقت کنید که مقصود مصنف این است که حرکت را تا بی نهایت تقسـیم کنـد پس برای حرکت، جزء لا یتجزی قائل نیست. حال آنچه که قائل نیست را مقـدمِ قضـیه شـرطیه قرار می دهد تا با قیاس خلف آن را رد کند لذا می گوید اگر حرکتی داشـته باشـیم که لا تتجزا باشد یعنی جزئی از حرکت را آوردیم و گفـتیم تجزیه نمی شـود» یـا مسـافتِ این حرکت «که لاـ تتجزا است» آیـا تجزیه می شود یـا نمی شود یعنی مسـافتش یـا مثل خودش لاـ تتجزا است یـا خود حرکت لاـتتجزا است ولی مسـافتش تتجزا است؟ اگر بگوییـد مسافتش لا تتجزا است می گوییم این مطلب را در چند فصل رد کردیم و ثابت کردیم در مسافت، جزء لا تتجزی نداریم الان بحث ما در حرکت و زمان است و لذا نمی توان گفت حرکتِ لا تتجزا بر مسافتِ لا تتجزا واقع می شود. زیرا مسافتِ لا تتجزا نداریم.

ص: ۱۱۱۷

فرض بعـدی این است که مسـافت تجزیه شود یعنی حرکتی که روی این مسافت واقع شـده لا تتجزا است ولی خود مسافتی که دز زیر این حرکت است تقسیم شود. مصنف می فرمایداین فرض هم باطل است.

نتیجه می گیریم هم اینکه حرکتِ لاـ تتجزا بر مسـافتِ لاـتتجزا باشـد باطـل است. و هم اینکه حرکت لاـ تتجزا بر مسافت تتجزا باشد باطل است پس باید چه کار کرد. چون امر مسافت دائر بین نقضـین شد که یا تتجزا است یا لا تتجزا است. پس مشـکل را باید چگونه قائل شد.

نمی توانیم مسـافت را دست بزنیم چون در مسافت همه احتمالات را گفتیم که باطل است پس بایـد به سـراغ حرکت برویم در حرکت گفـتیم لاـ تتجزا است لـذا یـک راه بیشتر بـاقی نمی مانـد و آن این است که حرکت تتجزا است معنـایش این است که حرکت می توانـد تجزیه شود بالقوه و هیـچ جا نمی رسـیم که حرکت لا تتجزا پیـدا کنیم و تقسـیم را متوقف کنیم اما چرا اگر حرکت روی مسافتِ تتجزا باشـد باطل است؟ این جزءکه به قول شـما تتجزا است را تجزیه می کنیم مثلا آن را نصف می کنیم چون بنـا شـد مسافت تقسـیم شود حرکت شـروع می شود. حرکت از مبـدأ مسافت تا جایی که مسافت تقسـیم شـده طولانی تر است از مبـدأ مسافت تا انتهای مسافت. یعنی حرکت را با مسافت مقایسه کنید حرکت از مبدأ مسافت تا انتهای مسافت می آید و مسافت، یک جزء است ولی تتجزی است و در نصف آن را تقسـیم کردیم. حال حرکت می خواهـد شـروع شود از ابتـدا که شروع می کنـد به نصف مسـافت می رسـد بعـدا به منتهـای مسافت می رسـد پس حرکتی که روی مسافت انجام می شود و از مبدأ تا محل قسمت انجام می گیرد کوتاهتر است از حرکتی که از مبدأ مسافت تا منتهای مسافت طول می کشد.

ص: ۱۱۱۸

پس اگر مسافت را لا تتجزا بگیرید باید حرکت که روی مسافت واقع می شود به این بیانی که گفتیم لا تتجزی شود . توضیح بیشتر دلیل در جلسه بعد بیان می شود.

آیا در حرکت و زمان جزء لایتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در حرکت و زمان جزء لایتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر.

«و لو کانت حرکه لاتتجزا لکانت مسافتها اما غیر متجزئه و هذا محال او متجزئه»(۱)

بحث در این داشتیم که آیا حرکت و زمان هم مانند مسافتند یا آنها با مسافت فرق دارند اگر در مسافت، جزء لایتجزی نداریم و تجزیه بالقوه ی مسافت را می توانیم تا بی نهایت ادامه دهیم آیا در حرکت و زمان هم جزء لایتجزی نداریم و تجزیه این دو را هم می توانیم تا بی نهایت ادامه دهیم یا نمی توانیم. در ابتدا اشاره کردیم اگر مسافت، قسمت می شود الی غیر النهایه و بالقوه، حرکت هم که روی مسافت انجام می گیرد باید قسمت شود الی غیر النهایه و بالقوه.

یعنی هر حکمی که برای مسافت است برای حرکت هم هست و در نتیجه چون زمان، مقدار حرکت است پس اگر حکمی برای حرکت است برای زمان هم هست. این سه «مسافت، حرکت و زمان» مثل هم هستند. این تبیین اوّلی بود که بمنزله مدعا بود و این را اگرچه می توان دلیل حساب کرد ولی ما آن را مدّعا لحاظ می کنیم و بر آن استدلال می کنیم. دلیل اول را در جلسه گذشته اشاره کردیم و الان دوباره بیان می کنیم.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۳،س۶، ط ذوی القربی.

دلیل اول: گروهی برای حرکت «مراد از حرکت، حرکت وسیع نیست بلکه حرکتی فرض کنید که جزء لایتجزی است»، جزء لایتجزی قائل شدند. ما گفتیم این جزء لایتجزی را از درون حرکت می گیریم و بیرون می آوریم سپس آن را روی مسافت قرار می دهیم یا مسافت، جزء لایتجزی است یا مسافت، جزئی است که یتجزی می باشد. اگر جزء لایتجزی باشد اشکال معمولی بر شما لازم نمی آید چون می گویند این جزءهای لایتجزایِ مسافت کنار هم چیده شده و جزء های لایتجزایِ حرکت هم روی این جزءهای مسافت عبور می کند. یعنی از این جهت که جزء لایتجزی بر روی جزء لایتجزی حرکت می کند مشکلی ندارد ولی مشکل این است که ما جزء لایتجزی مسافت را قبلا در فصول قبل باطل کردیم پس اصلا جزء لایتجزای مسافت نداریم که بخواهید حرکت را بر روی آن منطبق کنید.

فرض بعدی این بود که مسافت، جزء یتجزا باشد. حال این جزئی که تجزیه می شود را تجزیه می کنیم مثلا آن را به دو نصف تقسیم می کنیم سپس حرکت را روی این مسافت قرار می دهیم. این حرکت، کلّ این مسافت را طی می کند ولی قبل از اینکه کلّ را طی کند ابتدا نصف را طی می کند سپس نصف باقیمانده را تمام می کند چون قانون حرکت این است که به تدریج

طی کنـد. بنابراین وقتی آن حرکت را روی این مسافت قرار دادیـد که مسافت هم جزء یتجزی است و به دو نصف شـده است. این جزء را که نصف است طی می کنـد ولی قبل از اینکه کلِّ جزء را طی کنـد نصف آن را طی می کنـد بعـداً نصف باقی را طی می کند، پس این حرکت از مبدأ مسافت شـروع کرد و تا محل تقسـیم رسید. همین جا از آنها سؤال می کنیم که این، چه مقدار حرکت است؟ مقداری است که از ابتدای مسافت شروع کرده و به وسط مسافت که محل تقسیم است رسیده است. این، حرکت است سپس آن را رها می کنیم تا به انتهای مسافت برسد و وقتی به انتهای مسافت رسید آن جزء مسافت تمام می شود. پس حرکتی که این مسافت را طی می کند خودش به اندازه جزء لایتجزی است چنانچه طرف مقابل به ما می گوید.

ص: ۱۱۲۰

اینکه نصف آن مسافت را طی می کند بعدا تمام مسافت را طی می کند الان گویا دو حرکت وجود دارد:

۱ـ حرکت از مبدا تا نصف.

۲ـ حرکت از مبدأ تا آخر.

در اینجا دو حرکت نیست بلکه کانّه دو حرکت است اگر این دو حرکت با هم سنجیده شود یکی نصف دیگری است.

شما حرکت را جزء لایتجزی قرار دادید و الان آن را نصف کردید. در اینجا دو محذور لازم می آید:

۱ـ شما کمتر از جزء لایتجزی را قائل شدید در حالی که کمتر از جزء لایتجزی نداریم. اگر کمتر از جزء لایتجزی داشتیم آن جزء، لایتجزی نبود بلکه یتجزی می شد. پس در یک جا اشتباه کردید و اشتباه شما این است که از ابتدا حرکت را جزء لایتجزی فرض کردید اگر آن را جزء لایتجزی فرض نمی کردید این محذور پیش نمی آمد پس برای حرکت جزء لایتجزی نداریم همانطور که برای مسافت نداریم.

۲ـ خلف فرض است. شما گفتید حرکت، جزء لایتجزی است ولی الآن آن را نصف کردید و وقتی نصف کردید معلوم می شود این جزئی را که لایتجزی فرض کردید لایتجزی نبود بلکه یتجزی بود. یعنی هم لازم می آید به چیزی معتقد شوید که وجود خارجی ندارد «یعنی کمتر از جزء لایتجزی است» هم لازم می آید خلف فرض کرده باشید.

به عبارت خلاصه تر گفته می شود مسافت را تجزیه کرد و اگر تجزیه کنید نصف پیدا می کند و لذا حرکتی را که جزء لایتجزی است روی همین جزء مسافت عبور می دهید و وقتی که می خواهد عبور کند ابتدا نصف را عبور می کند بعدا نصف بقیه را عبور می کند یعنی حرکتی که از مبدأ تا محلِ قسمت شروع می شود کوتاهتر و اقل می شود از حرکتی که از مبدأ تا منتهی است و لازم می آید که اولا: اقل از جزء لایتجزی داشته باشیم و ثانیاً: حرکتی که لایتجزی بوده یتجزا شود.

ص: ۱۱۲۱

تا اینجا ثابت کرد که جزء لایتجزای حرکت نه مسافتی که جزء یتجزی می باشد دارد نه مسافتی که جزء لایتجزی باشد دارد و چون مسافت منحصر به این دو تا است لازم می آید که حرکت، مسافت نداشته باشد در حالی که حرکت نمی تواند بدون مسافت باشد پس نباید حرکت را جزء لا یتجزی قرار دهید. اگر جزء لا یتجزی گرفتید بدون مسافت می شود چون هر نوع مسافتی بخواهید برای آن قائل شوید مبتلی به محذور می شوید. برای اینکه به محذور مبتلی نشوید باید حرکت را جزء لایتجزی قرار ندهید.

توضیح عبارت

«و لو کانت حرکه لاتتجزا لکانت مسافتها اما غیر متجزئه و هذا محال او متجزئه»

«کانت» تامه است.یعنی اگر حرکتی جود داشته باشد که لاتتجزا است.

«مصنف می خواهد با قیاس خلف حرف خصم را رد کند در قیاس خلف همیشه آنچه که مقبول نیست مقدّم قرار می گیرد تا بعدا با بطلان تالی آنچه را که مقدّم قرار دادیم باطل شود. در اینجا هم مصنف می فرماید اگر حرکت لا تتجزا وجود داشته باشد یعنی مصنف حرکت لا تتجزا را قبول ندارد ولی همان چیزی را که قبول ندارد مقدم قرار داده است.

ترجمه: اگر حرکتی وجود داشته باشد که لاتتجزا است «و چون حرکت، بدون مسافت نخواهد بود» مسافتش یا غیر متجزا است یا متجزا است و محال است که مسافت، غیر متجزئه باشد «علت محال بودن به ادله ای است که در فصول قبل گذشت و ما در فصول قبل درباره مسافت بحث کردیم و ثابت کردیم که مسافت، جزء لایتجزی ندارد».

ص: ۱۱۲۲

«و لو كانت متجزئه لكانت من مبدئها الى موقع القسمه اقل من مبدئها الى منتهاها»

ضمیر «کانت» و «منتهاها» به مسافت برمی گردد. و ضمیر «لکانت» به حرکت برمی گردد. ضمیر «مبدئها» به مسافت برمی گردد نه به حرکت چون حرکت، موقع القسمه ندارد زیرا فرض کردیم حرکت، لایتجزی است و قسمت نمی شود. آنچه که قسمت شد مسافت بود.

ترجمه: اگر این مسافت، متجزئه باشد حرکت از مبدأ مسافت تا موقع قسمت «که ما فرض کردیم موقعِ قسمت، نصف است» اقل و کمتر می شود از حرکتی که از مسافت تا منتهای مسافت است.

«لو کانت متجزئه» مقدم است و «لکانت ... منتهاها» تالی است.

«و لا اقل من غير المتجزى»

این عبارت، بیان برای بطلان تالی است.

ترجمه: در حالی که کمتر از غیر المتجزی نداریم «به عبارت دیگر، چیزی کمتر از غیر متجزی وجود ندارد، شما الان حرکت را غیر متجزی فرض کردید و برای آن هم کمتر فرض کردید در حالی که ما کمتر از جزء لایتجزی، چیزی نداریم چطور حرکت را که جزء لایتجزی است برای آن کمتر و اقل درست کردید.

تا اینجا اشکال اول را بیان کرد و در این اشکال گفت که باید ملتزم به اقل از غیر المتجزی شوید در حالی که اقل از غیر المتجزی نداریم.

«و مع ذلك لكانت تلك الحركه جزء من الحركه التى استوفت المسافه»

این عبارت، اشکال دوم را بیان می کند که خلف فرض است.

«مع ذلک»: علاوه بر اینکه در کلام شما التزام به اقل من غیر المتجزی است خلف فرض هم هست.

ص: ۱۱۲۳

ترجمه: علاوه بر این، هر آینه آن حرکت «حرکتی که از مبدأ مسافت تا موقع قسمت رفته است» جزئی از حرکتی می شود که تمام مسافت را پُر کرده است. «یعنی حرکتی که از مبدأ مسافت تا منتهای مسافت رفته است» و این خلف فرض است چون معنای مذهب شما این است که حرکت، لایتجزی است و لا یتجزی یعنی جزء ندارد الان خلف فرض می کنید و برای حرکتی که لایتجزی است جزء قائل می شوید تا اینجا ثابت شد حرکت قسمت می شود. مصنف ادامه استدلال را رها کرده لذا وقتی به این بخش از استدلال رسیدیم باید این مطلب را به استدلال ضمیمه کنیم و بگوییم: پس با فرض جزء لایتجزای حرکت، نه این حرکت، مسافت متجزّی دارد و نه مسافتِ غیر متجزّی دارد و چون مسافت یا باید متجزّی باشد یا غیر متجزی باشد و از طرفی هیچکدام نیست پس باید گفت مسافت نیست لذا اینچنین حرکتی مسافت ندارد. شما یا باید قائل شوید که حرکتِ بی مسافت داریم یا باید قائل شوید که حرکت، جزء لایتجزی ندارد نمی توانید قائل شوید که حرکت، بدون مسافت است زیرا حرکت باید مسافت داشته باشد. پس باید قائل شوید که حرکت، جزء لایتجزی ندارد پس ثابت شد که حرکت، تا آخر تجزیه پذیر است و برای آن، جزء لایتجزی نیست. مصنف می فرماید بعد از اینکه معلوم شد حرکت، جزء لایتجزی ندارد چون زمان هم عدد حرکت است پس او هم باید جزء لایتجزی نداشته باشد.

ص: ۱۱۲۴

تا اینجا به برکت اینکه مسافت، جزء لایتجزی ندارد ثابت کردیم که حرکت، جزء لایتجزی ندارد حال به برکت اینکه حرکت، جزء لایتجزی ندارد ثابت می کند که زمان هم جزء لایتجزی ندارد.

«و اذا انقسمت الحرکه انقسم بإزائها الزمان»

اگر حرکت، قسمت شد و «به جزء لایتجزی، منتهی نشد» در مقابل حرکت، زمان هم قسمت خواهد شد.

«بازائها الزمان»: یعنی به هر قدری که حرکت را تجزیه کنی زمان هم تجزیه می شود اگر ۱۰ بار حرکت را تجزیه کنی زمان هم ۱۰ بار تجزیه می شود اگر ۱۰۰ بار حرکت را تجزیه کنی زمان هم ۱۰۰ تجزیه می شود.

«بل انما تنقسم الحرکه بسبب انقسام المسافه او الزمان»

در این بیانی که تا الان خوانده شد مصنف زمان را متوقف بر حرکت کرد و گفت چون حرکت، تقسیم می شود زمان هم تقسیم می شود حال می خواهد بالاتر برود و بگوید حرکت، تابع زمان است یعنی اگر حرکت، تقسیم شد معلوم می گردد که زمان به طریق اولی و قبل از حرکت تقسیم شده نمی گوییم زمان به تبع حرکت تقسیم می شود بلکه می گوییم اگر حرکت تقسیم شد زمان قبل از حرکت تقسیم شده چون حرکت، تابع زمان است.

ترجمه: چون مسافت و زمان تقسیم می شوند لذا حرکت تقسیم می شود.

توضیح: تقسیم حرکت به توسط تقسیم مسافت، مطلبی است که اگر بدیهی نباشد لااقل کالبدیهی است. چون حرکت روی مسافت عبور می کند و اگر مسافت، نصف شود ما حرکتمان را هم نصف می کنیم و می گوییم نصف راه را اول حرکت کردیم نصف دیگر را بعداً حرکت کردیم لذا حرکت، نصف می شود. اگر مسافت را ۱۰ قسمت کنید حرکت را هم ۱۰ قسمت می کنید پس تقسیم حرکت به تبع تقسیم مسافت است و این واضح است.

ص: ۱۱۲۵

اینکه تقسیم حرکت به تقسیم زمان می باشد به چه معنی است؟ این را با توجه به سرعت و بطور حرکت می توان حل کرد یعنی یک زمانی برای حرکت در نظر گرفته می شود حرکت اگر سریع باشد این زمان، کوتاهتر است حرکت اگر بطی باشد این زمان، طولانی تر است حال این را عکس کنید و بگویید: در زمان ِطولانی تر حرکتی که در مسافت واقع می شود مقداری دارد. در زمان کوتاهتر حرکتی که در آن مسافت واقع می شود مقدار کمتر دارد. یعنی مسافت ها را یکی قرار دهید. اگر زمان ها را مختلف قرار دهید حرکتها مختلف می شود پس اختلاف حرکت به اختلاف زمان شد همانطور که به اختلاف مسافت شد. به عبارت دیگر اگر مسافت را طولانی تر کردید حرکت، بیشتر می شود مثلا یک مسافت ۵ متری و یک مسافت ۱۰ متری داشته باشیم. حرکتی که در مسافت ۱۰ متری انجام می شود دو برابر حرکتی است که در مسافت ۵ متری انجام می شود. الان اختلاف حرکت، با اختلاف مسافت توجیه شد. گاهی اینچنین است که مسافت را واحد می کنید و زمان را مختلف می کنید مثلا مسافت واحدی داریم که متحرک اولی آن را در ۱۰ دقیقه طی کرده و متحرک دیگری در ۲۰ دقیقه طی کرده است. در اینجا اختلاف حرکت از ناحیه زمان می آید .

پس گاهی مسافت باعث اختلاف حرکت می شود و گاهی اختلاف زمان باعث اختلاف حرکت می شود. بنابراین حرکت در اختلافش وابسته به مسافت و زمان است یعنی حرکت، تابع زمان است نه اینکه زمان تابع حرکت باشد بنابراین اگر دیدیم حرکتی قسمت شد باید بدانیم زمان که اصل است به طریق اولی و قبل از تقسیم حرکت تقسیم شد. تا الان می گفت وقتی حرکت را تقسیم کردی زمان را تقسیم می کنی حال می گوید وقتی حرکت را تقسیم می کنی می فهمی زمان قبلا تقسیم شده چون زمان، اصل است و حرکت، فرع است.

ص: ۱۱۲۶

نکته: مصنف استدلال اول را در جایی تمام می کند که مناسبتی با سرعت و بطو پیدا شود سپس استدلال دوم را از سرعت و بطو شروع می کند. این، هنر عبارت آوردن است که استدلال دوم جایی شروع می کند که استدلال اول را به آنجا ختم کرد.

صفحه ۲۰۳ سطر ۹ قوله «و من الموجود»

دلیل دوم بر اینکه حرکت لایتجزی نداریم: یعنی حرکت، تجزیه می شود و این تجزیه به آخر نمی رسد یعنی به جزئی که قابل تجزیه نباشد نمی رسیم.

بیان دلیل دوم: ما می دانیم که حرکت سریع و حرکت بطیء داریم. از همین سرعت و بطوء استفاده می کنیم و ثابت می کنیم که مسافت تقسیم می شود و ثابت می کنیم که حرکت و زمان تقسیم می شود. یعنی با همین استدلال هر سه «مسافت و حرکت و زمان» را تقسیم می کنیم.

می گوییم حرکت سریع و حرکت بطیء در زمانهای مساوی اگر انجام شوند آن سریع، مسافت بیشتری را طی می کند و بطیء مسافت کمتری را طی می کند. حال مسافت را تجزیه می کنیم و می گوییم اگر زمان، واحد بود ولی حرکت مختلف بود به طوری که یکی سریعتر و یکی بطیء تر حرکت کرد آن که سریعتر حرکت کرد مسافت بیشتری را طی می کند و آن که بطی تر حرکت کرد مسافت کمتری را طی می کند. یعنی مسافت، کم و زیاد می شود. حال اگر به قول خصم مسافت، جزء لایتجزی شد «ما برای مسافت، جزء لایتجزی قائل نبودیم» دو متحرك را بر روی این جزء مسافتی که لایتجزی است به حرکت می اندازیم زمان هر دو را مساوی فرض می کنیم. یکی سریعتر می رود و به آخر جزء لایتجزی می رسد و یکی بطیء تر می رود به آخر جزء لایتجزی نمی رسد.

از اینجا معلوم می شود آن جزء لایتجزای مسافت، تقسیم شد به طوری که یک متحرک توانست تمام آن را طی کند و یک متحرک توانست بخشی از آن را طی کند. پس معلوم می شود آن جزء لا-یتجزی، تجزیه شده است که جزء آن را متحرکِ بطی و کل آن را متحرک سریع طی کرده است و کل و جزء برای مسافت درست کردیم با اینکه مسافت را جزء لا-یتجزی گرفتیم.

حال فرض کن زمان را تقسیم می کنیم حرکت، بطی و سریع است ولی مسافت، واحد است و آن را تجزیه نمی کنیم به این صورت می گوییم که حرکت سریع این جزء را زودتر طی می کند و حرکت بطی این جز را دیرتر طی می کند. فرض کنید حرکت سریع توانست در جزء لا-یتجزای زمان، این مسافت را طی کند اما حرکت بطیء در بخشی از این جزء لایتجزای می تواند این مسافت را طی کند پس زمان هم جزء پیدا کرده.

توجه کنید که در مسافت و زمان ابتدا اصل بحث را توضیح دادیم و کاری به جزء لایتجزی نداشتیم بعدا وارد جزء لایتجزی شدیم.

تا اینجا ثابت کردیم جزء لایتجزای مسافت نداریم و ثابت کردیم که جزء لایتجزای زمان نداریم سپس می فرماید «و حرکت هم تابع است» پس جزء لایتجزایِ حرکت هم نداریم.

توضیح عبارت

«و من الموجود حرکه سریعه و بطیئه»

از اشیائی که در عالم واقعیت وجود دارند و موجودند «یعنی چیزی که اعتباری نیست بلکه واقعی است عبارت از حرکت سریعه و حرکت بطیئه است «یعنی حرکت سریعه و حرکت بطیئه امر اعتباری نیستند بلکه امر واقعی اند که در خارج موجودند و از موجودات هستند».

ص: ۱۱۲۸

«و منها سنبین ان کل واحد من هذه ینقسم»

نسخه صحیح «و منهما» است. «هذه» یعنی مسافات و حرکات و ازمنه.

از طریق همین حرکت سریعه و بطیئه بیان می کنیم «در همین خطی که الان می خوانیم یعنی همان الان آن را بیان می کنیم» که هر یک از این سه، تقسیم می شوند «یعنی مسافات و حرکات و ازمنه تقسیم می شوند و جزء لایتجزی ندارند».

«فان المسافه التی تقطعها حرکه سریعه فی زمان مّا یلزم ان تکون البطیئه تقطع اقل منها فتنقسم المسافه»

آن مسافتی را که حرکت سریعه در یک زمان معین طی می کند لازم می آید که حرکت بطیئه طی کند اقل از آن مسافت را در همان زمان پس مسافت تقسیم می شود.

«و الحرکه السریعه تقطع ذلک الاقل فی زمان اقل فینقسم الزمان»

و حرکت سریعه طی می کند آن اقل را در زمان اقل «مصنف مسافت را تقسیم کرد و از تقسیم مسافت صرف نظر نکرد ولی ما در بیان خودمان از تقسیم مسافت صرف نظر کردیم» و حرکت بطیئه آن اقل را در زمان اکثر طی می کند حال اگر شما زمان را لایتجزی گرفتید برای این زمان که لایتجزی فرض کردید کلّ و اقل «یعنی جزء» درست می شود در این صورت این زمان که لایتجزی بود، یتجزی می شود.

«و الحرکه تتبع المسافه و الزمان فی الانقسام کما علمت»

ثابت کرد که مسافت، تقسیم می شود سپس ثابت کرد زمان تقسیم می شود سپس گفت اگر این دو تقسیم می شوند تابع این دو که حرکت است هم تقسیم می شود. در اینجا استدلال دوم تمام شد. از «لکن الحرکه» مطلب بعدی است

ص: ۱۱۲۹

ادامه بحث اینکه آیا درحرکت و زمان جزء لا یتجزی داریم؟ مناسبت مسافات وحرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا درحرکت و زمان جزء لا یتجزی داریم؟ مناسبت مسافات وحرکات و ازمنه با یکدیگر.

«لکن الحرکه یعرض لها ضرب من الانقسام لایطابقها الزمان»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: در دلیل دوم مصنف بیان کرد که حرکت یا سریع است یا بطیء است از طریق حرکت، شروع کرد و مسافت را تقسیم کرد از همین طریق هم، زمان را تقسیم کرد ولی بعداً که به خود حرکت رسید حرکت را تابع این دو قرار داد و گفت: حرکت هم مثل اینها تقسیم می شود. توجه کنید که در اینجا به ذهن شما این مطلب خطور نکند که آنچه که مقدماً شروع شد در پایان نتیجه گرفته شد. اگر ما حرکت را مقدماً تقسیم کردیم چرا به تبع بقیه، تقسیمش را نتیجه گرفتیم در حالی که او برای بقیه تقسیم درست کرد چگونه تقسیمِ خودش تابع آنها شد؟

جواب این است که توجه کنید مصنف از تقسیم حرکت شروع نکرد بلکه از سرعت و بطو حرکت شروع کرد و با سرعت و بطو حرکت، مسافت و زمان را تقسیم کرد ولی خود حرکت هنوز تقسیم نشده است سپس به تبع مسافت و زمان، حرکت را تقسیم کرد. یعنی مطلب را با تقسیم حرکت شروع نکرد بلکه با سرعت و بطو حرکت شروع کرد و گفت حرکت، سرعت و بطو دارد پس مسافت تقسیم می شود پس زمان تقسیم می شود پس خود حرکت تقسیم می شود. اگر گفته بود حرکت، تقسیم می شود پس مسافت تقسیم میشود پس زمان تقسیم می شود دیگر نمی توانست بگوید که پس حرکت تقسیم می شود چون تقسیم حرکت را مقدمه قرار داده بود. اما در اینجا این کار را نکرد و سرعت و بطو را مقدمه قرار داد و تقسیم حرکت را نتیجه قرار داد.

ص: ۱۱۳۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۳،س۱۲، ط ذوی القربی.

بحث امروز: بحث در این بود که همانطور که مسافت تقسیم می شود و جزء لا یتجزی برای مسافت نداریم و همچنین حرکت و زمان هم تقسیم می شوند لاـ الی نهایه. و ما جزء لاـ یتجزایی برای حرکت و زمان نداریم. این مطلب را به دو دلیل اثبات کردیم الان وارد مطلب دیگری می شویم. در انتهای دلیل دوم اینطور گفته شد که وقتی مسافت و زمان تقسیم شد حرکت به تبع این دو تقسیم می شود در دلیل اول هم گفته شد اگر مسافت، تقسیم شد حرکت و زمان تقسیم می شود. بالاخره بین این سه امر «یعنی مسافت، حرکت و زمان» ارتباط قائل شدیم یکی را که متجزی دیدیم بقیه را هم بالتبع متجزی کردیم. حال در دلیل اول، مسافت را متجزی کردیم و به تبع آن، حرکت و زمان را متجزی کردیم در دلیل دوم مسافت را متجزی کردیم بعداً زمان را متجزی کردیم و به تبع این دو زمان را متجزی کردیم. گویا به ذهن اینگونه می رسد که این سه با هم هستند مصنف مطلبی را شروع می کند که در آن مطلب، حرکت تقسیم می شود و زمان تقسیم نمی شود. این تبعیتی که از آن دو دلیل استفاده شد در اینجا تخریب می شود. پس روشن شد که چرا این مطلب را مصنف با عبارت «لکن» شروع می کند. چون از دو

دلیل قبل تبعیت فهمیده شد و فهمیده شد هر جا حرکت تقسیم شد زمان هم تقسیم می شود و بالعکس. مصنف می فرماید: لکن یک نوع تقسیمی برای حرکت داریم که آن تقسیم در زمان نیست. گاهی از طریق تقسیم متحرک، حرکت را تقسیم می کنیم تا الان مسافت، منشا تقسیم می شد و متحرک، مطرح نبود الان می خواهیم متحرک را منشاء تقسیم کنیم و از تقسیم متحرک، حرکت تقسیم شود ولی این تقسیم که حرکت را تقسیم می کند زمان را تقسیم نمی کند.

بیان مثال: یک سیبی داریم که فرض کنید سبز است و بعداً زرد و سپس سرخ شده است و مثلا حدود یکساعت طول کشیده است. متحرک، سیب است که در کیف خودش حرکت می کند حرکت، تبدّلِ این کیف است. ما سیب «یعنی متحرک» را به اجزایی تقسیم می کنیم مثلا فرض کنید این سیب را به ۱۰ جزء تقسیم می کنیم. هر جزء از سیب، یکساعت طول کشیده تا زرد شود. ۱۰ جزء از سیب، یکساعت طول کشیده تا زرد شود نه اینکه ۱۰ ساعت طول کشیده باشد تا زرد شود. یعنی تبدیل سبزی به زردی برای تمام اجزاء این سیب یکساعت طول کشیده است اما اجزاء تقسیم شدند ولی زمانِ تبدیل آنها تقسیم نشد. تبدلِ این جزء، یک جزء از تبدّلِ کلّ است. تبدّل آن جزء دیگر هم جزء دیگر از تبدّل کلّ است تبدّل آن جزء سوم هم جزء دیگر از تبدّل کل است. متحرک به ۱۰ جزء تقسیم شد. تبدّلش هم که همان حرکت است به ۱۰ جزء تقسیم شد «یعنی به ۱۰ تا تبدّل و تغیر تقسیم شد» اگر این ۱۰ تا تبدل را کنار هم بگذارید تغیّر کلّ می شود. اما زمان تقسیم نشد و زمان همان یکساعت است اینطور نیست که یکساعت برای این جزء باشد و یک ساعت برای آن جزء باشد و همه را جمع کنید تا ۱۰ ساعت شود اما می توان گفت که یک جزءِ تبدل برای این بود و جزء دیگر تبدل برای آن بود اگر ا ینها را جمع کنید کلِّ تبدّل حاصل می شود.

ممکن است گفته شود هر تبدلی که در یکساعت اتفاق افتاده ۶۰ دقیقه بود، ما الان این را لحاظ نمی کنیم. این تقسیم را قبول داریم بالاخره حرکتی که از سبزی به زردی شروع شده به تدریج می آمده. دقیقه اول یک ذره زرد شده دقیقه دوم یک ذره دیگر زرد شده تا ۶۰ دقیقه گذشته و به طور کامل زرد شده است. این، تقسیم حرکت و زمان است ما به این کاری نداریم ما می خواهیم بگوییم این یک جزء از ابتدای سبزی تا آخر زردی یکساعت طول کشیده و این یکساعت را یک جزء حرکت قرار می دهیم. برای جزء دوم از سیب هم که از سبزی به زردی رفته همان یکساعت طول کشیده نه اینکه یک ساعت دیگر طول کشیده باشد.

پس متغیر که سیب می باشد به ۱۰ متغیر تقسیم شد. با آمدن ۱۰ تا متغیر، ۱۰ تا تغیّر درست شد و تغیر همان حرکت است یعنی وقتی متغیر یا متحرک را به ۱۰ متحرک و متغیر تقسیم کردید ۱۰ تا حرکت و ۱۰ تا تبدل و تغیر پیدا کردید اما زمان، ۱۰ تا نمی شود همان یکساعت که برای تغیر این سیب از سبزی به زردی صرف شده بود و به عبارت دیگر برای تغیر ۱۰ قطعه سیب از سبزی به زردی صرف شده بود همان یکساعت کافی بود و بیش از این احتیاج نبود.

پس خلاصه این شد که یک سیب داریم که مثلا ۱۰ جزء دارد وقتی تغییر می کند ۱۰ تغیّر در آن اتفاق می افتد ولی همه تغیرها در یکساعت انجام می شوند. تقسیم به لحاظ متغیّر است که این تقسیم به لحاظ متغیّر در زمان واقع نمی شود. یعنی وقتی سیب را به ۱۰ جزء تقسیم کردید یکساعتی که صرف تبدل شده تقسیم نمی شود.

ص: ۱۱۳۳

یا مثل اینکه یک انسانی را تقسیم کنید زمانش تقسیم نمی شود. اینطور نیست که برای یک انسانی که ۲۰ سال دارد گفته شود دست او زمانش یکسال باشد پای او زمانش یکسال باشد یعنی ۲۰ قطعه برای انسان درست کنی که هر کدام یکسال زمانش باشد. این چنین کاری کسی نمی کند.

نکته: بحث ما در متحرک و حرکت و زمان است که می گوییم متحرک و حرکت تقسیم می شود ولی زمان تقسیم نمی شود.

نکته: مصنف می فرماید این مطلب در حرکت کیفی و کمّی اتفاق می افتد اما در حرکت مکانی اتفاق نمی افتد.

نکته: این مطالبی که توضیح دادیم، آخر کلام مصنف بود مصنف بحث را اینگونه شروع می کند و می گوید حرکت را به تبع متحرک می توان تقسیم کرد و این تقسیمی است که زمان با آن مطابقت نمی کند سپس می گوید شاید در مکان نتوان این حرف را زد و حرکت را به تبع متحرک تقسیم کرد. علت ان را بعداً توضیح می دهیم.

توضیح عبارت

«لکن الحرکه یعرض لها ضرب من الانقسام لایطابقها الزمان»

ضمیر «لا یطابقها» به حرکت بر می گردد.

توضیح دادیم که چرا تعبیر به «لکن» کرده است.

ترجمه: نوعی از انقسام بر حرکت عارض می شود که در این انقسام، حرکت را زمان، همراهی نمی کند و مطابقت نمی کند. یعنی اگر حرکت را متقسم کردید زمان همراه حرکت تقسیم نمی شود.

ص: ۱۱۳۴

«و ذلک هو انقسامها بانقسام المتحرک»

«ذلک»: یعنی آن نوع انقسامی که بر حرکت عارض می شود و به تعبش زمان، منقسم نمی شود. انقسام حرکت است به انقسام متحرک، «اگر متحرک را قسمت کردید حرکت هم قسمت می شود ولی زمان با اینکه مقدار حرکت است قسمت نمی شود.

«و یشبه ان یکون هذا بغیر الحرکه المکانیه اولی»

از اینجا استثنا را بیان می کند.

«هذا» یعنی انقسام حرکت به انقسام متحرک.

این انقسام حرکت به انقسام متحرک نسبت به حرکتی که مکانی نباشد اولی است اما نسبت به حرکت مکانی اولی نیست.

«اولی»: اُولی نیست یعنی خیلی سزاوار نیست درحالی که مصنف در حرکت مکانیه این انقسام را نفی می کند پس معنی ندارد که بگوید در حرکت غیر مکانی بهتر است زیرا مفهومش این است که در حرکت مکانی جا دارد ولی در حرکت غیر مکانی بهتر است در حالی که خود ایشان در حرکت مکانی این مساله را نفی می کند. از اینجا معلوم می شود که اُولی، اُولی تعیینی است نه تفضیلی. یعنی معیناً در غیر حرکت مکانی این مساله اُولی است.

ادامه بحث اینکه آیا درحرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا درحرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر.

ص: ۱۱۳۵

«و یشبه ان یکون هذا بغیر الحرکه المکانیه اولی»(۱)

بحث در این داشتیم که حرکت و زمان مثل مسافتند همانطور که مسافت قابل تجزیه است لا الی نهایه، حرکت و زمان هم قابل تجزیه اند لا الی نهایه. یعنی همانطور که ما در تقسیم مسافت به جزء لا یتجزی منتهی نمی شویم در تقسیم حرکت و زمان هم به جزء لا یتجزی منتهی نمی شویم. این بحث را با دو دلیل اثبات کردیم و به این مطلب رسیدیم که حرکت به نحوی تقسیم ی شود که در آن نحو، زمان مانند حرکت نیست و آن تقسیم را نمی پذیرد. حرکت را تقسیم می کنیم ولی زمان را نمی توان به آن نحوی که حرکت را تقسیم کردیم تقسیم کنیم. این نوع تقسیم، تقسیمی است که برای حرکت به خاطر تقسیم متحرک حاصل می شود یعنی متحرک را تقسیم می کنیم به تبع متحرک، حرکت تقسیم می شود این تقسیمی که به تبع تقسیم متحرک است در زمان اجرا نمی شود این مخصوص خود حرکت است پس متحرک را تقسیم می کنیم وبه تبعش حرکت تقسیم می شود و به تبعش زمان تقسیم نمی شود مصنف این تقسیم را «که تقسیم حرکت به تبع تقسیم متحرک است» در دو جا مطرح می کند:

۱ _ در حرکت مکانیه.

۲ _ درحرکتی که مکانی نباشد مثلا حرکی که در کیف باشد. در حرکت مکانیه می فرماید اینچنین تقسیمی «تقسیم حرکت به تبع تقسیم متحرک» راه ندارد. اما در حرکت غیر مکانی راه دارد ابتدا بیان می کند که این نوع تقسیم در حرکت مکانی راه ندارد چون این تقسیم را جلسه قبل توضیح دادیم الان احتیاج نیست که عبارت مصنف را جابجا کنیم لذا به همان ترتیبی که مصنف مطرح کرده ما بیان می کنیم. مصنف ابتدا استثنا را ذکر کرده ما هم ابتدا استثنا را ذکر می کنیم.

ص: ۱۱۳۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۳،س۱۳، ط ذوی القربی.

چون اصل تقسیم حرکت به تبع تقسیم متحرک را دیروز گفتیم و توضیح داده شد لذا اگر الان استثنا را مطرح کنیم شبهه ای نخواهد بود لذا اشکالی ندارد که به ترتیبی که مصنف وارد بحث شده وارد شویم یعنی ابتدا استثنا را مطرح کنیم.

مصنف می فرماید حرکت را به تبع متحرک می توانیم تقسیم کنیم اما به شرطی که حرکت، حرکت مکانی نباشد پس در حرکت مکانی نمی توانیم حرکت را به تبع حرکت متحرک تقسیم کنیم اما چرا نمی توانیم؟ تمام حرف یک کلمه است و آن این است که چون اجزاء متحرک مکانی داریم و اجزاء متحرک مکانی حرکت ندارند تا حرکتشان به تبع خودشان تقسیم شوند اصلا در حرکت مکانی اجزاء متحرک، حرکت ندارند یعنی متحرک، حرکت مکانی می کند ولی اجزائش حرکت مکانی ندارند تا به تبع حرکت مکانی آنها، تقسیم شود می خواهیم بگوییم سالبه به انتفاء موضوع است. زیرا اصلا حرکت اجزاء تصور نمی شود که شما حرکت را به تبع آن اجزاء تقسیم کنید. برای متحرک، اجزاء وجود دارد ولی این اجزاء حرکت نمی کنند بلکه خود متحرک، حرکت می کند وقتی اجزاء متحرک حرکت نکنند حرکت اجزاء را ندارید تا به تبع اجزاء، حرکت را تقسیم کنید پس حرکت مکانی متحرک به تقسیم متحرک، تقسیم نمی شود چون به تقسیم متحرک، اجزاء برای متحرک درست می شود و این اجزاء باید حرکت کنند تا حرکت به تبع آنها تقسیم شود ولی این اجزاء حرکت نمی کنند تا اینجا اصل استدلال مصنف بیان شد از اینجا توضیح استدلال را بیان می کنیم.

توضیح مطالب: اجزاء یک متحرک یا بالفعل اند یا بالقوه اند.

حکم اجزاء متحرک در صورتی که بالفعل باشند: فرض کنید انسانی حرکت می کند این انسان دست و پا و سر دارد که اینها اجزاء بالفعل برای انسان هستند. این متحرک «یعنی انسان» حرکت می کند می خواهیم ببینیم آیا اجزاء آن هم حرکت می کند یا نمی کند؟ مصنف می فرماید اجزاء بالفعل متحرک دو حالت دارند

حالت اول: به یکدیگر متصل باشند.

حالت دوم: به یکدیگر مجاور باشند.

فرق بین مجاورت و اتصال را در یک فصل از فصول گذشته خواندیم که در اتصال گفتیم دو شیء حد مشترک دارند یعنی یک سطح بین این جسم و آن جسم مشترک است به طوری که ابتدای یکی و انتهای دیگری به حساب می آید یا ابتدای هر دو یا انتهای هر دو به حساب می آید یعنی وابسته به هر دو است اما در مجاورت اینطور نیست. در مجاورت این جزء، سطح مخصوص به خودش را دارد آن جزء هم سطح مخصوص به خودش را دارد و این دو سطح به یکدیگر می چسبند و مجاورت پیدا می کنند صفحه مشترک بین آنها نیست و به یکدیگر تماس پیدا می کنند و تماس غیر از اتصال است اما در اتصال بین دو جزء یک صفحه مشترک می آید که اسم آن را فصل مشترک می گذاریم.

مصنف می فرماید اگر اجزاء بالفعلِ این متحرک، متصل بودند پیداست که اجزاء، حرکت نمی کنند بلکه کل، حرکت می کند. یعنی اگر حرکت به اجزاء نسبت داده شود بالعرض و المجاز است یعنی اسناد الی غیر ماهوله است حرکت در واقع برای بدن است و بدن حرکت می کند دست بر سر جای خودش بله به عَرَض بدن، دست هم حرکت می کند مثل جالس سفینه که به عَرَض حرکت سفینه، این جالس هم حرکت کرده و الا جالس سفینه در جای خودش نشسته و حرکتی ندارد.

ص: ۱۱۳۸

در مـا نحن فيه هم دست و پا در جای خودشان است حرکت برای بـدن است نه برای دست و پا. حرکت دست به این است که دست از این جـای بـدن جـدا شود و به جـای دیگر برود و این امر اتفـاق نمی افتـد لـذا جزء، حرکت نکرده. یعنی جزءِ متصـل حرکت نمی کند. آنچه حرکت می کند کل است و جزء بالعرض و المجاز حرکت می کند. پس در اجزاء متصله اصلاحرکت نیست.

اما اجزاء متماسه چگونه است؟ کل، حرکت می کنـد جزء هم حرکت می کنـد چون از یکدیگر جدا هسـتند اشـکال ندارد که حرکت را به آنها نسـبت بـدهی ولی جزء مماس آیا حرکت در مکان می کنـد یا حرکت در بعض مکان می کنـد؟ قبل از بیان جواب از این سوال باید ببینیم تعریف مکان چیست؟ مکان به نظر مصـنف، سـطحی است که اطراف این جزء را گرفته حال دو جزء را تصور کنیـد که به یکـدیگر مجـاورت و تماس دارنـد. آن سـطح مماس، قطعه ای از مکان این جزء است. بقیه ی مکانِ جزء، هـوایی است که این جزء را احـاطه کرده است پس مکـان این جزء، فقـط هوا نیست بلکه هوا به علاوه آن بخش ممـاس است وقتی کل دارد حرکت می کند اجزاء هم دارند حرکت می کنند. اجزاء، هوا را می شـکافند و جابجا می شوند بخشـی از این مکانشان را که هوا است ترک می کننـد و به بخش دیگر مکان وارد می شوند پس مکان را عوض می کنند و لذا حرکت مکـانی دارنـد امـا همه مکـان را عـوض نمی کننـد. آن سـطحی که هم جوار بـا جزء دیگر است عوض نمی شود زیرا در وقت حرکتِ متحرک، این اجزاء از یکـدیگر نمی پاشـند، اجزاء همانطور که مماس هسـتن مماس خواهنـد بود پس بخشـی از مکان این جزء تغییر نمی کنـد و لـو بخش هـای دیگر این مکـان یعنی هـوا تغییر می کنـد. پس در واقع این جزء حرکت نکرده چون حرکت به معنای تبـدیل مکان است نه اینکه حرکت به معنای تبدیل جزء مکان باشد. پس این شـیء متصل یا مماس هیچکدام حرکت نمی کنند.

ص: ۱۱۳۹

حکم اجزاء متحرک در صورتی که بالقوه باشند: نتیجه در صورت قبل این شد که جزء بالفعل «چه مماس باشد چه متصل باشد» حرکت نکرد. جزء بالقوه به طریق اولی حرکت نمی کند چون جزء بالقوه اصلا وجود ندارد باید آن شیء را تقسیم کنید تا این جزء درست شود. پس جزء بالقوه حرکت نمی کند و وقتی حرکت نکرد حرکت مخصوص جزء را نداریم که با تقسیم جزء، آن حرکت را تقسیم کنیم یعنی نمی توانید بگویید که متحرک را به اجزایی تقسیم می کنیم. حرکت متحرک هم به اجزایی تقسیم می شود. چون اگر بخواهید حرکت متحرک را به اجزایی تقسیم کنید باید هر جزئی از این حرکت برای جزئی از متحرک ثابت شود. زیرا شما نمی خواهید برای جزء، حرکت مستقل درست کنید و حرکت مستقل را تقسیم کنید.

شما می گویید: وقتی این متحرک که کل است را تقسیم می کنیم با این تقسیم، حرکت تقسیم می شود یعنی هر جزئی از حرکت در مقابل جزئی از این متحرک قرار می گیرد چون تقسیم به این صورت است که حرکت کل را تقسیم می کنیم «نه اینکه حرکت خود جزء را تقسیم کنیم» در اینصورت کل دارای اجزایی می شود وحرکتش هم دارای اجزایی می شود به این نحوه که هر جزئی از اجزاء حرکت، ارتباط به جزئی از متحرک داده می شود مثلا فرض کنید متحرک، ۱۰ جزء دارد حرکتش را تقسیم بر ۱۰ می کنیم و هر کدام از این اقسامِ حرکت را به جزئی از متحرک اسناد می دهیم. در اینصورت جزءِ متحرک اصلا حرکت نکرده است چگونه جزء آن حرکت کل را به این نسبت می دهید. اصلا نمی توان حرکتی را به این جزء نسبت داد نه حرکت کل را و نه قِسمی از حرکت کل را می توان به این جزء نسبت داد مگر این که خود جزء، به طور مستقل حرکت کند که گفتیم جزء، مستقلا حرکت نمی کند.

ص: ۱۱۴۰

نکته: تقسیم حرکت به تقسیم متحرک واقع می شود به چه معنی است؟

یعنی متحرک را مثلاـ به ۱۰ جزء تقسیم می کنید حرکت نیم ساعتی این متحرک را هم به ۱۰ جزء تقسیم می کنید آن وقت می گویید هر جزئی از آن حرکت برای جزئی از این متحرک است به این معنی که اگر نیم ساعت حرکت کرده ۱۰ تا جزء داشته و هر جزئی ۳ دقیقه حرکت کرده است این ۱۰ تا ۳ دقیقه را که جمع کنید حرکت کل می شود. کل را به ۱۰ قسمت تقسیم می کنید حرکت کل را که ۳۰ دقیقه بوده به ۱۰ قسمت تقسیم می کنید هر قسمی از حرت در مقابل قسمی از متحرک قرار می گیرد یعنی ۳ دقیقه از حرکت برای این جزء است و ۳ دقیقه از حرکت برای آن جزء است و مجموع اجزاء ۳۰ دقیقه حرکت کردند. در حالی که این مطلب را شما انکار می کنید یعنی قبول نمی کنید که گفته شود یک متحرکی ۳۰ دقیقه حرکت کرده و این متحرک به ۱۰ جزء بالفعل تقسیم شده است آیا می توان گفت هر جزئی ۳ دقیقه حرکت کرده در نتیجه مجموع آن کل، ۳۰ دقیقه حرکت کرده . این بحث در جایی بود که اجزاء بالفعل باشند. در اجزاء بالفعل گفتیم حرکت نمی کنند در اجزاء بالقوه به طریق اولی حرکت نمی کنند.

خلاصه: اجزاء متحرک مکانی، حرکت ندارند تا کلّ حرکت متحرک را تقسیم کنید و هر قسمی را به جزئی اسناد دهید لذا نمی توان گفت حرکت متحرک مکانی را به تبع اجزاء متحرک، تقسیم می کنیم بله حرکت به تبع متحرک تقسیم می شود.

ص: ۱۱۴۱

نکته: چون مصنف می گوید زمان در اینجا تقسیم نمی شود ولو حرکت تقسیم می شود خوب است که مثال به نیم ساعت نزنیم بلکه مثال به ۳۰ متر بزنیم. زیرا بحث ما در این است که اگر حرکت را تقسیم کردید زمان تقسیم نمی شود پس باید مثال به جایی زده شود که زمان مطرح نشود. ما مثال به جایی زدیم که حرکت کل را در ۳۰ دقیقه فرض کنید و آن ۳۰ دقیقه را تقسیم کنید که خارج از بحث بود لذا مثال را به این صورت بگوییم بهتر است که این حرکت را ۳۰ متر کنید سپس آن ۳۰ متر را به ۱۰ جزء تقسیم کنید که هر جزء ۳ متر می شود و بگوییم هر جزئی از این متحرک، ۳ متر را طی کرده است و مجموعشان ۳۰ متر را طی کردند. واضح است که این، باطل است.

توضیح عبارت

«و یشبه ان یکون هذا بغیر الحرکه المکانیه اولی»

«هذا»: یعنی انقسام الحرکه بانقسام المتحرک

ترجمه: این انقسام حرکت به انقسام متحرک در غیر حرکت مکانی سزاوارتر است. «بیان کردیم که این«اولی» اولی تعیینه است یعنی معیناً در غیر مکانی حاصل می شود و در حرکت مکانی حاصل نمی شود».

«فان اجزاء المتحرکه الحرکه المکانیه لا یخلو اما ان تکون اجزاء حاصله بالفعل او اجزاء بالقوه»

«الحرکه المکانیه» مفعول مطلق برای «المتحرکه» است.

چرا در حرکت مکانی اینچنین تبعیتی نیست؟ به خاطر اینکه اجزاء متحرکی که حرکتش مکانی است این اجزاء خالی نیستند از اینکه یا اجزائی هستند که حاصلِ بالفعل اند یا اجزائی هستند که حاصلِ بالقوه اند و ما فعلا بحث در اجزائی می کنیم که حاصل بالفعل باشند و بحث از اجزائی که بالقوه باشند در سطر ۱۷ صفحه ۲۰۳ می آید.

ص: ۱۱۴۲

«فان كانت اجزاء حاصله بالفعل فلايخلو اما ان يكون اجتماعها على سبيل تماس او اتصال»

اجتماع اجزا يا به نحو تماس است يا به نحو اتصال است.

«و كيف كانت»

اجتماعشان به هر نحوی باشد چه به نحو تماس چه به نحو اتصال باشد.

«فان كل واحد منها لا يفارق مكانه»

هر يک از اين اجزاء از مکانش مفارقت نمی کنند. وقتی گفته شود اين اجزاء از مکانش مفارقت نمی کنند يعنی حرکت مکانی نمی کنند در نتيجه نمی توان حرکت کلّ را برای اين اجزاء ثبت کرد و نمی توان گفت قسمتی از حرکت کلّ برای اين جزء است و قسمتی ديگر از حرکت کلّ برای اين جزء است.

«لانها ان كانت متصله فلا مكان لها بالفعل»

چرا اجزاء حرکت نمی کنند؟ چون اين اجزاء اگر متصل باشند اصلا امکان ندارند که بخواهند تغيير مکان بدهند زيرا اگر متصل باشند يک مکان را اشغال کردند. «ما بيان کرديم که حرکت آنها، حرکت کل نيست ولی مصنف از ريشه حرف می زند و می فرمايد اصلا مکان ندارند تا بخواهند حرکت مکانی کنند. اما به چه دليل مکان ندارند؟ چون مکان برای کلّ آنها است» اگر بخواهيم دقيق تر بيان کنيم به اينصورت گفته می شود که دست خودمان را ملاحظه می کنيم که مکانش کجا می باشد؟ چون دست، متصل به بدن است آن قسمت بازو که به دست چسبيده نمی توان برای آن مکان تهيه کرد اگر بتوانی برای دست، مکان درست کنيد برای آن بخش از دست که متصل است نمی توان مکان درست کرد. پس برای کلّ اين جزء نمی توان مکان درست کرد. بخشی از اين جزء مکان دارد ولی اين که بخشی از اين جزء مکان دارد کافی نيست خود اين جزء را اگر ملاحظه کنيد مکان ندارد چون سطح مماس ندارد زيرا مکان، سطح مماس است نه سطح متصل. دست ما هم سطح متصل دارد ولی سطح مماس ندارد اما بقيه دست من مماس با هوا است پس سطح مماس دارد که همان سطح هوا است اما آن بخشی که به بدن متصل است سطح مماس ندارد بلکه سطح متصل دارد. مکان هم سطح متصل نيست بلکه سطح مماس است پس بخشی از اين دست بلکه خود دست مکان ندارد.

ص: ۱۱۴۳

ترجمه: اگر این اجزاء متصل باشند بالفعل مکان ندارند.

«و ان کانت مماسه فلها مکان لکنها تفارق من مکانها سطحا هو جزء مکان الکل»

اگر آن اجزاء مماس باشند دارای مکان هستند ولی از مکان خودشان منتقل نمی شوند چون آن قسمتی که مماس با جزء دیگر است جابجا نمی شود بر فرض در هوا این جزء جابجا شود ولی در آن قسمت مماس با جزء دیگر جابجا نمی شود قهراً مکان را عوض نمی کند بلکه بخشی از مکان را عوض می کند. این، حرکت مکانی نیست زیرا حرکت مکانی این است که اصل مکان خودش را عوض کند وبه مکان دیگر برود نه اینکه جزء مکان را عوض کند.

اگر این اجزاء مماس باشند برای این اجزاء مکان است «چون سطح مماس دارند» لکن این اجزاء از مکانش، سطحی را که هوا است مفارقت می کند که ابتدا جزء مکانِ کلِ جزء را عوض می کند مراد از «کلّ»، «کلِّ جزء است نه کلّ». اما مکان کل جزء را عوض نمی کند. زیرا وقتی که کل حرکت می کند این جزء هم هوا را می شکافد و می رود. پس این سطح قسمتی از مکان خودش را که هوا است جابجا می کند اما قسمت دیگر را که سطح آن جزء دیگر است نمی تواند جابجا کند. پس کلّ مکان خودش را عوض نمی کند بلکه جزئی از مکان خودش را عوض می کند در حالی که حرکت مکانی جزء به این است که کلّ مِکان خودش را عوض کند. مراد از لفظ «کل» در اینجا «کلّ متحرک» نیست. بلکه کلّ مکان همین جزء است.

ص: ۱۱۴۴

ترجمه: اگر این اجزاء مماس باشند برای این اجزاء مکان است لکن اجزاء، فقط سطحی را مفارقت از مکان خودشان می کنند که آن سطح، جزئی از مکان ِکلّ هر جزء است.

«فلا تفارق مکانها فلا تتحرک»

ضمیر «فلا تفارق» به اجزا بر می گردد.

مکانی را که احاطه به خودش پیدا کرده مفارقت نمی کند.

ترجمه: پس این جزء از مکانش مفارقت نمی کند سپس حرکت نمی کنند.

تا اینجا مصنف فرمود اگر متصل باشد جزء، اصلا مکان ندارد تا بخواهد حرکت مکانی باشد. اگر مماس باشد مکان دارد ولی حرکت مکانی نمی کند علی ای حال، اجزاء حرکت مکانی نمی کنند و وقتی اجزاء حرکت مکانی نگرفتند نمی توان حرکت کل را تقسیم کرد و هر قسمی را به جزئی نسبت داد.

«و ان کانت الاجزاء بالقوه فبُعد الحرکه عنها اظهر»

تا اینجا در صورتی بود که اجزاء را بالفعل بگیرید اما اگر اجزاء، بالقوه باشند اسناد حرکت به اجزاء بالقوه بعید تر از اسناد حرکت اجزاء، بالفعل است پس به طریق اولی اجازه اسناد حرکت به اجزاء بالقوه نخواهیم داشت.

ترجمه: اگر اجزاء بالقوه باشد دور بودن حرکت از این اجزاء اظهر است و اسناد حرکت به اینها باطل تر است. اگر نتوانیم به اجزاء بالفعل، حرکت را نسبت دهیم به خاطر اینکه حرکت از اجزاء بالفعل دور است.

«فکیف تنسب الیها اجزاء حرکه بالفعل»

حرکتی بالفعل انجام شده و اجزائی هم بالفعل دارد.

ص: ۱۱۴۵

«بالفعل» می تواند قید حرکت باشد و می تواند قید اجزاء باشد هر دو صحیح است. اجزائی برای حرکت، بالفعل درست کردید و می خواهید اینها را نسبت به اجزایی که بالقوه اند بدهید. یا به اجزایی که بالفعل اند ولی حرکت نمی کنند. این اسناد صحیح نیست.

ترجمه: چگونه به این اجزاء متحرک «که در فرض ما بالقوه اند» اجزاء حرکتی که بالفعل است نسبت داده می شود.

آن اجزاء اگر بالفعل بودند نمی توانی اجزاء حرکت بالفعل را به آنها نسبت دهی به بیانی که گفتیم حال که بالقوه اند به طریق اولی نمی توان اجزاء بالفعل حرکت را به آنها نسبت داد.

ادامه بحث اینکه آیا درحرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا درحرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر.

«و اما فی سائر الحرکات فان کان لها اجزاء بالفعل مح ان یقال ان جزء التغیر تغیر الجزء»(۱)

بحث در این داشتیم که می توا نیم حرکت را به تبع متحرک تقسیم کنیم سپس استثنا کردیم و گفتیم در حرکت مکانی تقسیم حرکت به تبع متحرک، دشوار است و انجام نمی شود الان می خواهیم بگوییم در سایر حرکات می توانیم به تبع متحرک، حرکت را تقسیم کنیم مثال به کیف می زنیم و می گوییم جسمی را ملاحظه می کنیم که از رنگی به رنگ دیگر منتقل می شود یعنی حرکت می کند. فرض می کنیم این جسم دارای اجزاء بالفعل باشد سپس این اجزاء حرکت می کنند و در رنگ تغییر می کنند با تغییر اینها کل هم تغییر می کند یعنی کلّ این اجزاء را اگر جمع کنید کلِّ آن جسم می شود. کلّ تغیّر هایی را هم که برای اجزاء هستند اگر جمع کنیم تغیّر الجسم می شود هر قسمتی از این تغیر را که برای جسم است می توانید به جزء جسم اسناد دهید یعنی حرکت یا تغیری را که این جسم انجام داده به تبع اجزاء خود جسم می توانید تجزیه کنید مثلا فرض کنید یک سیب می خواهد از رنگ سبز به رنگ زرد منتقل شود تمام اجزائش اینچنین است. ما معتقدیم که اجزائش بالقوه اند اما اگر کسی اجزاء را بالفعل دید مثلا برای این سیب، ۱۰ جزء قائل شد این ۱۰ جزء از سبزی به سمت زردی می روند یعنی تغییر می کنند خود سیب هم از سبزی به سمت زردی می رود یعنی تغییر می کند. آن تغییر کلی که برای سیب اتفاق افتاده است حرکت سیب است. خود سیب وقتی به ۱۰ قسم تقسیم شد می توانیم آن حرکت و تغیر را هم به ۱۰ قسم تقسیم کنیم و هر قسمی را در مقابل جزئی قرار بدهیم و بگوییم این اجزاء را وقتی جمع کنیم مجموع متحرک درست می شود. تغیّر های جزء را هم اگر جمع کنیم تغیر الکل درست می شود. این مطالب را در جلسه قبل و دو جلسه قبل توضیح دادیم. این مطلب را هم اشاره کردیم که زمان در این تقسیم مطرح نمی شود یعنی ما حرکت را به تبع تقسیم متحرک، تقسیم می کنیم اما زمان حرکت، تقسیم نمی شود. اینطور نیست که هر جزئی از زمان را بتوانیم به جزئی از متحرک نسبت دهیم بلکه همه این یکساعت هم برای این جزء است هم برای آن جزء است یعنی هر جزئی را که ملاحظه کنید یکساعت طول کشیده تا از این رنگ به رنگ دیگر منتقل شده است نه اینکه ۱۰ تا جزء هر کدامشان ۶ دقیقه طول بکشد و این ۱۰ جزء با هم ۶۰ دقیقه طول بکشد. اگر اینطور بود زمان هم تقسیم می شد ولی زمان تقسیم نمی شود. نمی توانیم زمان را تقسیم کنیم و هر قسمی را زمانِ

تغییر جزئی قرار بدهیم یعنی هر کدام از این اجزاء در آن یکساعت تغییر رنگ دادند نه اینکه هر کدام از این اجزاء در جزئی از یکساعت، تغییر داده باشند تا بتوانیم زمان را به تبع متحرک تقسیم کنیم بلکه فقط حرکت به تبع متحرک تقسیم می شود. این تمام مطالبی است که مصنف فرموده. اشاره کردیم که مصنف، همانطور که اجزاء متحرک را جمع می کند و کلّ متحرک، درست می شود تغیرها را هم جمع می کند و تغیّر کلی درست می شود و این تغیر کلی اگر درست شود هر قسمی از آن در مقابل جزئی از متحرک واقع می شود یعنی گفته می شود این تغیّر برای آن جزء است و آن تغیر هم برای آن جزء دیگر است و تغیرها را که جمع کنید مجموعه را باید بر مجموعه اطلاق کنید. عبارت مصنف این است که وقتی تغیر ها را جمع کردید این مجموعه تغیر ها را بر چه چیزی حمل می کنید؟ بر جزء نمی توانید حمل کنید اما بر اجزاء می توانید حمل کنید. بر کل هم می تو انید حمل کنید. سپس می فرماید اگربخواهید بر اجزاء حمل کنید به دو صورت می تو انید حمل کنید:

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۴،س۱، ط ذوی القربی.

۱ _ جزء ٌجزءً را ملاحظه کنید.

۲ _ همه اجزاء را با هم ملاحظه کنید.

اگر جزء ٌجزءً را ملاحظه کنید معنایش این است که مجموع تغیر برای هر جزء است. و این صحیح نیست پس باید بر اجزاء که جمع هستند مجموع تغیر را حمل کنید چون وقتی اجزاء جمع هستند همان کلّ خواهند بود و لذا موضوع این مجموعه تغیر، کلّ خواهد بود ولی موضوع برای هر تک تک از این اجزاء که مجموعه را درست کردند اجزاء متحرک است یعنی هر کدام از این اجزاءِ تغیر را بر جزئی از متحرک حمل می کنید و مجموع این تغیر ها را بر جزء نمی توانید حمل کنید باید بر اجزاء وقتی که جمع شدند «یعنی بر کل» حمل کنید. پس کل متحرک دارای کل این تغیر است و اجزاء متغیر هر یک، دارای جزئی از این تغیر هستند.

نکته: اگر اجزاء متحرک را بالفعل بگیرید توضیحش همین است که بیان کردیم اما اگر اجزاء متحرک را بالقوه بگیرید اشکالی ندارد چون اگر اجزاء متحرک را بالقوه بگیرید اجزاء حرکت هم بالقوه می شود ما می گوییم حرکت، به تبع متحرک تقسیم می شود اگر تقسیم متحرک، بالفعل است حرکتی که به تبع متحرک است تقسیمش بالفعل می شود اگر تقسیم متحرک بالقوه است حرکتی که تبع متحرک است تقتسیمش بالقوه می شود.

توضیح عبارت

«و اما فی سائر الحرکات فان کان لها اجزاء بالفعل صح ان یقال ان جزء التغیر تغیر الجزء»

این تبعیت حرکت برای متحرک در حرکت مکانی پذیرفته نشد. اما در سائر حرکات را با این عبارت بیان می کند.

نسخه های خطی را نگاه کردم در همه آنها عبارت «اما فی سائر الحرکات» دارد و در هیچکدام «فی سائر المتحرکات» ندارد. بنابراین ناچاریم ضمیر «لها» را به «حرکات» بر گردانیم به اعتبار متحرکات. یعنی در ضمیر «لها» باید استخدام قائل شویم. در خط بعد می فرماید «و ان کان لها اجزاء بالقوه» ضمیر «لها» در این عبارت آیا به حرکات بر می گردد یا به متحرکات بر می گردد؟ به متحرکات بر می گردد دلیلش هم این است که «ان کان للمتحرکات اجزاء بالقوه فللحرکه ایضا اجزاء بالقوه». ضمیر «لها» را به حرکات نمی توان برگرداند و الا عبارت اینطور می شود «و ان کان للحرکات اجزاء بالقوه فللحرکه ایضا اجزاء بالقوه که عبارت غلط می شود. لذا ضمیر «لها» در این عبارت «و ان کان لها اجزاء بالقوه» به متحرکات بر می گردد پس ضمیر «لها» در عبارت «فان لها اجزاء بالفعل» هم به متحرکات باید بر گرد ولی در نسخه خطی عبارت «اما فی سائر الحرکات» آمده لذا باید در ضمیر، استخدام قائل شد یعنی ضمیر «لها» را به حرکات بر گردانیم به اعتبار متحرکات یعنی اینگونه بگوییم: اما در سائر حرکات، اگر متحرکات اجزاء بالفعل دارند حکمشان به این صورت است و اگر متحرکات اجزاء بالقوه دارند حکمشان به آن صورت است در اینصورت، عبارت روان می شود.

ص: ۱۱۴۸

ترجمه: اما در سائر حرکات اگر برای آن متحرکات اجزاء بالفعل وجود داشته باشد صحیح است گفته شود جزء تغیر، تغیر جزء است.

«جزء التغیر تغیر الجزء»: یعنی تغیر را تجزیه کنید هر جزئی از این تغیر در مقابل جزئی از متغیر قرار می گیرد پس جزء این تغیر، تغیر همان جزء متغیر می شود جزئی که متغیر است تغیرش، جزئی از مجموعه تغیر است پس جزء تغیر، تغیر است برای جزء این متغیر، شما یک تغیر «تغیر به معنای حرکت است» را توجه کنید و آن را تجزیه کنید جزئی از این تغیر را نسبت به جزئی از متغیر می دهید پس جزء تغیر، تغیرِ جزء است یعنی تغیر برای جزء است این تعبیری که مصنف کرده و نگفته «تغیر جزء، جزء تغیر است» بلکه بر عکس گفته و فرموده «جزء تغیر، تغیر جزء است» نشان می دهد که ضمیر «لها» را به خود حرکت برگردانده و استخدام قائل نشده است یعنی اگر حرکات و تغیر اجزاء دارد هر جزئی از تغیر در برابر جزئی از متغیر است. یعنی می گوید اگر اجزاء برای تغیر داریم هر جزئی از این اجزاء تغیر در برابر جزئی از متغیر است یعنی جزء تغیر، تغیر جزء است ولی از نظر محتوا باید استخدام باشد.

«فی سائر الحرکات»: مراد، غیر از حرکت مکانی است که در خطوط قبل استثنا کردیم.

ترجمه: غیر از حرکت مکانی بقیه اجزاء اگر اجزاء بالفعل دارند صحیح است که گفته شود هر جزئی از این حرکت، حرکت مخصوص برای جزئی از این متحرک است «سپس این حرکتهای مخصوص را جمع کنید اصل حرکت بدست می آید بدون اینکه اضافه بیاورد چون زمان آنها فرقی نمی کند»

ص: ۱۱۴۹

«و ان کان لها اجزاء بالقوه فللحرکه ایضا اجزاء بالقوه»

اگر برای متحرکات اجزاء بالقوه باشد حرکت هم اجزاء بالقوه دارد اما به چه صورت اجزاء بالقوه دارد؟ یا عبارت «لو فصلت» بیان می کند.

«لو فصلت لکان بازاء کل جزء من المتغیر تغیر یخصه هو جزء تغیر الکل»

این عبارت تفسیر عبارت قبل است یعنی اگر این حرکت را جدا کنید و تجزیه و تقسیم کنید در ازاء هر جزئی از متغیر و متحرک، تغیری دارید که مخصوص خود همین جزء است.

بالاخره این جزء هم داشته تغییر می کرده اگر تغییر نمی کرد رنگ کل این جسم عوض نمی شود این جزء هم دارد تغییر می کند اگر تغییر نمی کرد این بخش از جسم به همان رنگ قبل باقی می ماند و بقیه اش تغییر می کرد در حالی که ما می بینیم این هم عوض شده پس معلوم می شود که جزء جزء دارند عوض می شوند و همین جزء جزء ها که عوض شدند کل را عوض می کنند پس در این تغیر کلی که شما دارید اگر تجزه اش کنید در مقابل هر جزئی، جزئی از این تغییر قرار می گیرد چون بالاخره تغیر برای اجزاء حاصل شده است و نمی توانید تغیر را برای اجزاء نفی کنید وقتی تغیر برای اجزاء حاصل شده باید تغییرِ مخصوصِ اجزاء را به خودش نسبت بدهید و این تغییرات را جمع کنید تا تغیر کل درست شود.

ص: ۱۱۵۰

و ان کـان لهـا اجزاء بـالقوه: اگر برای متحرکـات اجزاء بالقوه باشـد برای حرکت همچنین اجزاء بالقوه است به این صورت که اگر این حرکت جـدا شود در ازاء هر جزئی از آن متحرک، تغیر و تحرکی مخصوص همـان جزء است که آن تغیر مخصوص، جزء تغیر کـلّ است «امـا به چه علت جزء تغیّر کـل است؟ به تعـبیر مصـنف این می شود که چون این تغیر و آن تغیر و آن تغیر دیگر را جمع کردیم و کلّ تغیر به وجود آمد»

«فان من هذا التغیر الذی فی هذه الجزء و من ذلک التغیر الذی فی ذلک الجزء ما یحصل مجموع تغیر الکل»

«من هذا التغیر» و «من ذلک التغیر» متعلق به «یحصل» است.

«ما» در «یحصل» زائده است و ابن سینا در این گونه موارد «ما» زائده می آ ورد.

از این تغیری که در این جزء اول است و از آن تغیری که در جزء دیگر است «از این تغیر هـای مخصـوص اجزاء» مجمـوع تغیر حاصل می شود. «یعنی از تغیرهای خاصی که هر کدام مخصوصِ جزئی هستند وقتی جمع شوند مجموعِ درست می شود یعنی کلّ تغیر درست می شود»

«اذ تلک الجمله المجتمعه جمله تغیر»

مراد از «الجمله» مجموع تغیرات «و حرکات» است نه مجموع متغیرات.

وقتی مجموعه تغیرهـا را آوردیـد این مجموعه بایـد بر چیزی حمـل شود. بر جزء جزء حمـل نمی شود. بر اجزاء که همـان کل هسـتند حمل می شود پس کلّ، تغییر کرده است یعنی این تغیّرات در آخر که مجموع شدنـد بر کل حمل می شوند نه بر جزء. بله اگر یکی یکی حساب کنی بر جزء حمل می شوند ولی وقتی آنها را جمع کردی بر کل حمل می شوند.

ص: ۱۱۵۱

ترجمه: این مجموعه تغیرات که با هم جمع شدند مجموعه یک تغیّرند.

«و جمله التغیر تغیر»

مجموعه تغیرهای کوچک هم یک تغییر جمعی است. یعنی همانطور که آن جزء جزء، تغیر بودند این مجموعه ای که از آن تغیرات جزئی به وجود آمده آن هم تغیر است.

تا اینجا روشن شد که تغیری هست که اسم آن را تغیر کل می گذاریم. این تغیری که اسمش کل است روی چه چیز می خواهد حمل شود؟ روی جزء جزء حمل نمی شود پس باید روی اجزاء حمل شود لذا کلّ متحرک، کل تغیر را گرفت. جزء متغیر، جزء تغیر را گرفت حال وقتی تغیرها را جمع کردیم نتوانستیم آن را بر جزء حمل کنیم لذا بر کل حمل کردیم و کلّ متحرک، کلّ حرکت را گرفت. و جزء متحرک، جزء حرکت را گرفت.

«و کل تغیر فهو لشیء»

هر تغیری بالاخره یک موضوعی دارد و برای یک شیئی است که آن شیء، موضوع تغیر می شود.

«و لا شی یحمل هذه التغیرات الا الکل و الاجزاء»

نسخه صحیح «هذه التغیرات علیه الا الکل» است. و ضمیر آن به شی بر می گردد.

ترجمه: چیزی نداریم که این تغیرات مجموعی را حمل بر آن کنیم مگر کل و اجزاء «یعنی موضوع این تغیری که ما اسمش را کل می گذاریم یا کلّ متحرک است یا اجزاء متحرک است و فرض دیگری نداریم. اجزاء به معنای جزء جزء مراد است نه اینکه اجزاء به معنای مجموعه مراد باشد چون اجزاء به معنای مجموعه همان کل است.

ص: ۱۱۵۲

«و لیس لجزء جزء»

نیست مجموع تغیرات برای جزء جزء «یعنی جزء جزء نمی تواند مجموع تغیرات را داشته باشد چون نمی توان بر یک جزء مجموع تغیرات را حمل کرد هر جزئی تغیّر مخصوص خودش را قبول می کند نه تغیرات دیگر را. این مجموعه تغیرات یک بخش آن برای این جزء است و بقیه تغیرات برای اجزای دیگر است و نمی توان بر این جزء حمل کرد.

«فهو للکل»

این مجموعه تغیرات برای کل است. تا اینجا ثابت شد که کلِّ متحرک، کلّ ِمتغیر را واجد شد و جزء متحرک هم جزء متغیر را واجد شد پس حرکت و تغیّر به تقسیم متحرک، تقسیم شد. اگر متحرک را بالقوه تقسیم کنید حرکت هم بالقوه تقسیم می شود اگر متحرک را بالفعل تقسیم کنید حرکت هم بالفعل تقسیم می شود سپس حرکت، تابع متحرک شد البته حرکتی که حرکت مکانی نیست.

«و لما کان کل حرکه»

این عبارت باید سر خط نوشته شود. در عنوان فصل دو مطلب داشتیم:

مطلب اول در مناسبات مسافات و حرکات و ازمنه بود که بحث آن تمام شد.

مطلب دوم این بود که هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارد از عبارت «و لما کان» وارد مطلب دوم می شود.

هیچ یک از مسافات وحرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هیچ یک از مسافات وحرکات و ازمنه اول جزء ندارند.

ص: ۱۱۵۳

«و لما کان کل حرکه و کل تغیر فهو فی زمان ینقسم الی غیر النهایه»(۱)

بحث در دومین عنوان از عنوان فصل است یعنی در این بحث می خواهیم شروع کنیم که آیا مسافت، اوّل دارد یا ندارد؟ حرکت آیا اوّل دارد یا ندارد؟ زمان آیا اول دارد یا ندارد؟

نکته مهم: وقتی وارد فصل ششم شدیم این مطلب را تذکر دادیم و گفتیم مطلب مهمی است که منظور ما از اول حرکت، چیزی است که حرکت باشد و اوّل باشد همینطور منظور ما از اول زمان چیزی است که زمان باشد و اوّل باشد همینطور منظور اول مسافت چیزی است که مسافت باشد و اوّل باشد.

ما برای حرکت، اوّل قائل هستیم که مبـدأ باشد. آخر هم قائل هستیم که منتها باشد این دو «که اسـمشان را طرف می گذاریم» را حرکت نمی گـوییم زیرا مبـدأ حرکت، حرکت نیست منتهـای حرکت هم حرکت نیست. وسـط مبـدا و منتهـا را حرکت می گـوییم بـا اینکه اوّل دارد بـاز هم می خواهیم نفی اوّل کنیم پس آن که می خواهیم آن را نفی کنیم اوّلی است که می خواهد حرکت باشـد و اوّل هم باشـد. یـا مثلاـ در زمـان گفته می شود طرف زمان، «آن» است و «آن» را اول زمان می دانیم ولی خود «آن» زمان نیست پس اوّلی که زمان باشد برای زمان نداریم اما اوّلی که «آن» باشد برای زمان داریم.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۴،س۵، ط ذوی القربی.

به چه دلیل چنین اوّلی برای زمان و حرکت و مسافت نداریم:

بیان دلیل: چون خلف لازم می آید. فرض کنید قسمتی از حرکت را جدا می کنیم و می گویید این بخش از حرکت، حرکت است. سپس مسافت را تقسیم می کنیم بالاخره مسافت، تقسیم خواهد شد چون قبلا گفتیم جزء لا یتجزی نداریم و هر چقدر مسافت، را تقسیم کنید باز هم قابل تقسیم شدن هست.

پس مسافت را تقسیم می کنیم. حرکت روی این مسافت واقع می شود وقتی حرکت بر روی مسافت واقع شد و مسافت، تقسیم شد حرکت هم بالتبع تقسیم می شود وقتی ما می خواهیم مسافت را طی کنیم نصف مسافت را زودتر از کل آن طی می کنیم هم زمان تقسیم می شود که زودتر طی می شود هم حرکت تقسیم می شود یعنی حرکت کمتری برای ابتدا تا نصف صرف می شود تا برای ابتدا تا منتها یعنی حرکتی که برای ابتدا تا نصف مسافت است کمتر است از حرکتی که برای ابتدا تا منتها است.

این حرکتی که اوّل حرکت قراردادیم روی مسافت گذاشتیم و مسافت. تقسیم شد در نتیجه این حرکت تقسیم شد. دوباره همین حرکتی را که ما اوّل قرار دادیم دو جزء پیدا کرد یک جزء آن، اوّل شد و یک جزئش ثانی شد پس آنچه که ما فرض کردیم اول باشد اول نیست معلوم می شود چیز دیگر اوّل است دوباره درباره آن چیزی را که اوّل قراردادیم بحث می کنیم و می گوییم مسافت آن تقسیم می شود خودش هم تقسیم می شود دوباره اوّلِ دیگری از درون این اوّل بیرون می آید و هکذا. چون تقسیم به نهایت نمی رسد در نتیجه اوّل پیدا کردن هم به نهایت نمی رسد. پس نمی توان اوّل پیدا کرد مگر اوّلی که تسماحا اوّل باشد و آن مورد بحث ما نیست زیرا ما نیاز به اوّل حقیقی داریم.

ص: ۱۱۵۵

توضیح عبارت

«و لما کان کل حرکه و کل تغیر فهو فی زمان ینقسم الی غیر النهایه»

«فمحال» جواب برای «لمّا» است که در خط بعدی می آید.

«ینقسم» صفت برای «زمان» است و جواب برای «لما» نیست.

ترجمه: چون هر حرکت و هر تغیری در زمان واقع می شود زمانی که این صفت دارد که تا غیر نهایت تقسیم می شود «و بالتبع حرکت هم تا غیر نهایت تقسیم می شود»

«فمحال ان یکون للحرکه شیء هو اول ما یحرکه المتحرک»

هر حرکتی در زمان واقع می شود و هر زمانی، قسمتش بی نهایت است پس قسمت حرکت هم به تبع زمان، بی نهایت است. در اینصورت هر چقدر حرکت را تقسیم کنید اوّل پیدا نمی شود چون اوّل در جایی است که تقسیم، متوقف می شود و تقسیم هرگز متوقف نمی شود پس هیچ وقت اوّل بدست نمی آید.

«ما یحرکه المتحرک»: در نسخه کتاب، «یحرکه» آمده اما نسخه خطی «یتحرکه» دارد که بهتر است معنای عبارت این است: اوّل چیزی که متحرک، حرکت می کند یعنی اوّل بخش حرکت نداریم.

در یک نسخه خطی «یحرکه» داشته و آن را تبدیل به «یتحرکه» کرده است. و ظاهراً همان «یتحرکه» صحیح ا ست چون بحث در اجزاء محرِّک نیست بلکه بحث در اجزاء حرکت است.

«و ذلک لا نه ان کان حرکه هی اول حرکه فانها لا محاله فی مسافه»

تا اینجا مدعا را بیان کرد از اینجا استدلال می کند.

ص: ۱۱۵۶

«ذلک» اینکه می گوییم محال است اوّلِ حرکت داشته باشیم.

ترجمه: اگر حرکتی داشته باشیم که اوّل حرکت به حساب بیاید این اوّل حرکت لا محاله در مسافتی خواهد بود فرق نمی کند که حرکت چه اوّل حرکت باشد چه حرکت طولانی باشد نیاز به مسافت دارد پس اوّل حرکت لا محاله در مسافتی واقع می شود.

«و تلک المسافه منقسمه بالقوه»

مسافت هم قسمت می شود چنانکه در جای خودش ثابت شد که برای مسافت، جزء لا یتجزی نداریم یعنی هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم جای تقسیم کردن هست.

«و اذا قسمت کان احد جزئیها متقدما و الآخر متاخرا فکان الحرکه فی الجزء الاول هو اول حرکه و قد جعل هذا اول حرکه»

همین چیزی که بالقوه است اگر بالفعل تقسیم شد حتی با فرض هم تقسیم کردیم یکی از دو جزء مسافت، مقدم می شود و جزء دیگرش موخر می شود.همین مسافتی که به قول خودمان، اوّلِ حرکت را روی آن قرار داده بودیم تقسیم به دو قسم شد که یکی اوّل و دیگری دوم شد. حرکتی هم که روی این مسافت است به تبع دو قسم می شود و وقتی دو قسم شد یک قسم آن، اول می شود و قسم دیگر، آخر می شود و لازم می آید همان چیزی را که ما اوّل فرض کردیم اوّل داشته باشد نه اینکه خودش اوّل باشد.

ترجمه: اگر این مسافت تقسیم شود یکی از دو جزء این مسافت متقدم می شود و جزء دیگر متاخر می شود در اینصورت حرکت در جزء اول مسافت، اوّل حرکت است در حالی که آن قبلی، حرکت اول قرار داده شد« همان چیزی که روی کل مسافت قرار داده بودیم را حرکت اول گرفته بودیم حال وقتی این مسافت تقسیم شد جزئی از همین، حرکت اول شد و خود این، حرکت اول نشد»

«هذا خلف»

این خلف است و خلف، باطل است پس باید گفت از ابتدا آن چیزی را که اوّل فرض کردید اوّل نبود.

نکته: با این بیان که ثابت شد مبدأ ندارد ثابت می شود منتهایی هم که حرکت باشد ندارد بله منتهایی که طرف باشد دارد همانطور ابتدایی که طرف باشد دارد.

صفحه ۲۰۴ سطر ۹ قوله «بل الاول»

تا اینجا مصنف ادعا را گفت و اثبات هم کرد. ادعایش این بود که ما برای حرکت، اوّل نداریم ضمنا معلوم شد برای مسافت هم اوّل نداریم معلوم شد برای زمان هم اوّل نداریم.استدلال هم کرد و تمام شد. حال مصنف با «بلِ» ترقی نه اضراب، مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می کند. چون می خواهد معنای مختلف «اوّل» را بیاورد و طبق هر کدام از این معانی بحث کند تا ببیند حرکت، اوّل دارد یا ندارد. سه معنی برای اوّل می آورد در هر سه معنی بحث می کند که آیا اوّلِ حرکت وجود دارد یا ندارد؟ ابتدا هر سه معنی را می گوید بعداً حکم آنها را می گوید.

معنای لفظ «اول»:

معنای اول: اول به معنایطَرَف باشد. یعنی طرف شیء اوّل شیء باشد.

در ابتدایی که وارد بحث شدیم گفتیم این معنی اصلا مورد بحث ما نیست. مصنف هم در وقت بیان حکم معنای اول می گوید این معنی، اصلا حرکت نیست.

همانطور که زمان، اوّل به معنای طرف دارد و طرفش عبارت از «آن» است همانطور مسافت، اول به معنای طرف دارد و طرفش عبارت از نقطه است همچنین حرکت هم اوّل به معنای طرف دارد و طرفش عبارت از مبدا الحرکه است.

معنای دوم: حرکتی از مبدأ شروع شده و وارد مسیر خودش شده. حرکت، وجود دارد از اینجا حرکت را قطع می کنیم همان جایی که قطع کردیم ابتدای قطعه بعدی و انتهای قطعه قبلی است. در اینجا حرکت، وجود دارد ابتدای قطعه بعدی را اوّل می گوییم. در اینجا نمی توان گفت اوّلی است که حرکت نیست زیرا اوّلی است که حرکت هم هست. آیا می توان این مورد را حرکتِ اوّل حساب کرد یا نه؟ حکمش بعداً می آورد.

توضیح عبارت

«بل الاول فی الحرکه و فی التغیر انما یفهم علی احد وجوه ثلاثه»

مصنف در ابتدا بحث در سطر۵ فرمود «لما کان کل حرکه و کل تغیر» در اینجا هم می فرماید «بل الاول فی الحرکه و فی التغیر» آیا این دو با هم فرق دارند که ایشان مقیّد است بعد از حرکت، تغیّر را بیاورد؟ ظاهرا باید فرق کنند و گاهی انسان فکر می کند این دو عطف تفسیر باشد که هر جا تغیر است حرکت هم هست ولی در واقع تغیر اعم است و با حرکت، یکی نیست لذا تغیّر را قید می آوریم و می گوییم تغیر دفعی و تغیر تدریجی. اما برای حرکت، قید نمی آوریم و نمی گوییم حرکت دفعی و حرکت تدریجی چون حرکت دفعی غلط است.

حرکت همیشه تدریجی است. اما برای تغیر دفعی آیا اوّل وجود دارد یا ندارد؟

واضح است که تغیر دفعی و جود ندارد چون اگر دفعی است نمی تواند اوّل داشته باشد ولی اشکال ندارد که مورد بحث قرار داده شود تغیر دفعی همان کون و فساد است این مطلب هم شاید بتوان گفت که حرکت را منصرف به حرکت مکانی کنیم و تغیر را عام بگیریم چون اینطور در عرف رایج شده که وقتی حرکت می گویند ذهن، منصرف به حرکت مکانی می شود مصنف برای اینکه این انصراف انجام می شود و مراد ایشان فقط حرکت مکانی نیست تغیّر را بدنبالش ذکر می کند تا جبران ایشان فقط حرکت مکانی نیست تغیّر را بدنبالش ذکر می کند تا جبران آن انصراف شود یعنی معلوم شود که هر نوع حرکتی منظورش است چه حرکت مکانی چه حرکت غیر مکانی. ولی ظاهراً ابن سینا خودش را بدهکار این انصراف ذهن نمی داند که چون ذهن، منصرف به چیزی می شود کاری کند که این انصراف را جبران کرد.

ص: ۱۱۵۹

«احدهما الاول بمعنی الطرف هو الذی یوافق اول المسافه و طرفها»

در دو نسخه خطی واو دارد و به این صورت آمده «و هو الذی».

واو در «وطرفها» عاطفه و برای تفسیر است.

این طرفی که ما در حرکت می گوییم منطبق بر اول مسافت و طرف مسافت است.

«و اول الزمان المطابق لتلک الحرکه و طرفه»

«اول الزمان» عطف بر «اول المسافه» است.

«المطابق لتک الحرکه» معنای «الزمان» است. یعنی زمانی که مطابق با این حرکت و ظرف این حرکت است به طوری که تمام اجزاء این حرکت بر اجزاء آن زمان منطبق می شود. در هر دو جا «چه جایی که مسافت را گفت و چه جایی که زمان را گفت» بر اوّل، لفظ «طرف» را عطف گرفت به عطف تفسیری، تا بفهماند که مراد از اول در اینجا همان طرف است. و در حرکت هم مراد از اول، طرف حرکت است.

«فهذا اول»

این، اولین اطلاق اوّل است.

یا اینطور معنی شود که این همان اوّل است که مورد بحث ما است.

«و اول معنی آخر»

نسخه صحیح «و اول بمعنی آخر» است و در سطر ۱۰ هم آمده بود «احدها الاول بمعنی الطرف» که لفظ «باء» آمده.

«و هو انه اذا عرض للحرکه تقسیم بالفعل او بالفرض کان الجزء المتقدم اول اجزاء الحرکه التی بالفعل»

اگر حرکت، شروع شد یعنی از مبدأ بیرون آمد و هنوز هم منتها نرسیده بلکه در بین مبدأ و منتها تقسیمی عارض شد چه بالفعل تقسیم شد چه بالفرض تقسیم شد یعنی حرکتی انجام می شد و ما آن را قطع کردیم الان انتهایی برای حرکت قبل درست شد و ابتدایی برای حرکت بعد درست می شود. اوّلِ حرکت برای بعدی یعنی اولین قسمت از حرکت که پشت آن، یک حرکت متصله دارد انجام می شود را اول حرکت می گوییم که شیء متحرک، در حین حرکت بوده ما آن را قطع کردیم. این قسمتی که الان هست مبدأ حرکت نیست بلکه دنباله حرکت قبلی است ولی نسبت به بعدی، اوّل است.

ص: ۱۱۶۰

کـان الجزء المتقـدم: جزء متقـدم از همان قسـمت دوّمی که حرکت، ادامه پیـدا می کنـد اوّل اجزاء حرکتی است که این اجزاء بالفعل اند یا حرکت، بالفعل است.

«اگر بالفعـل قیـد برای خود حرکت باشـد بهتر است چون مـا اجزاء را بالفعـل نکردیم اجـازه دادیم بالفعل باشـد و اجازه دادیم بالفرض باشد.

«و قد یظن ان للحرکه اول علی وجه آخر»

مصـنف گفت «احدها» ولی «ثانیها» را نیاورد الان هم تعبیر به «ثالثها» نمی کند بلکه می گوید «و قد یظن». البته در بعضی نسخ بعد از «علی وجه آخر» لفظ «ثالث» دارد.

معنـای سوم: بعضـی از اشـیاء مثـل آب را تقسـیم می کننـد مثلا این آب درون یک کاسه است و آن را تقسـیم به دو لیوان می کنند دو لیوان را تقسـیم به دو استکان می کنند. استکان را به دو فنجان تقسیم می کنند و فنجان را تقسیم به دو قاشق می کنند همینطور تقسـیم را ادامه می دهند ولی بر همه اینها آب صدق می کند. به یک جا رسیده می شود که تقسیم می کنیم و به آن آب گفته نمی شود ممکن است گفته شود به این نَم می گویند و آب اطلاق نمی شود. پس تقسیم به جایی می رسد که دیگر صورت نوعیه شـیء بر آن اطلاـق نمی شود همچنین در نـار هم اینطور است. تنهـا هیئتی که برای آن بـاقی می مانـد هیئتِ کمّ است و به خـاطر اینکه هیئت کمّ بـاقی مانـده بـاز هم اجازه تقسـیم می دهیـد با اینکه صورت نوعیه را از دست داده علتش این است که هیئت کمّ تمام نشده است در جایی که هیئت ها منتفی می شوند و فقط هیئت کمّ باقی است به آن اول می گوییم

فرق معنای دوم و معنای سوم: در معنای دوم واقعا جایی که حرکت می خواهد شروع شود هم حرکت بود و هم اول بود بعدا به این بحث می رسیم که مصنف اول بودن را قبول می کند چون هم حرکت است هم اول است و لا-یتجزی هم هست. مثل خطی که شخصی روی خط راه می رود و وسط خط را بُریدیم. این خط، مسافت بوده است آن قسمتی که الان قطع شده از آن به بعد هنوز هم مسافت است. ولی نقطه است و لا-یتجزی است. با اینکه مبدأ نیست، لا-یتجزی است پس اوّلی است که لایتجزی است. چون تقسیم نمی شود آن خُلفی که قبلا گفتیم لازم نمی آید. نمی توانید این اول را تقسیم کنید و بگویید از این اَوَّل یکُ اَوَّلی درآمد پس هم اول است و هم حرکت است. مصنف بیان می کند که این، اَوَّلِ فرضی است نه واقعی و اول فرضی به درد ما نمی خورد. اما در معنای سوم به جایی می رسیم که دیگر صورت نوعیه آب صدق نمی کند ولی هیئت کمّ و اندازه وجود دارد و دیگر نمی توانیم تقسیم کنیم به معنایی که آب تقسیم شد بلکه به معنای اینکه جسمی بود می توان تقسیم کرد .

حال حرکت را اگر بخواهیم تقسیم کنیم به جایی می رسیم که اگر بخواهید آن را تقسیم کنید دیگر حرکت نیست اگر چه قابل تقسیم است چون هیئت کمّ دارد. ولی دیگر حرکت نیست اگر بیشتر از این مقدار تقسیم کنید از حرکت می افتد و صورت نوعیه حرکت را از دست می دهد. به این اصغر الحرکات گفته می شود. آیا می توان این اصغر الحرکات را اول نامید؟ می فرماید می توان نامید ولی باید ببینیم که این را داریم یا نداریم و چه جوابی داده می شود.

بیان معنای اوّل در عبارت «هیـچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اوّل جزء ندارنـد» / مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای اوّل در عبارت «هیـچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اوّل جزء ندارنـد» / مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند.

«و قد یظن ان للحرکه اول علی وجه آخر»(۱)

بحث در این داشتیم که آیا حرکت و مسافت و زمان، اوّل از سنخ خودشان دارنـد یا ندارنـد؟ ابتـدا گفتیم که نمی توانیم برای اینها اوّل قائل شویم و الا خلف لازم می آید سپس خواستیم این مطلب را توضیـح بیشتر بدهیم گفتیم «اوّل» سه معنی دارد. دو معنای آن را مطرح کردیم به معنای سوم رسیدیم.

بیان معنای اول و دوم: در جلسه قبل بیان شد.

بیان معنای سوم: ما هر شیئی را که جسم یا جسـمانی باشد می توانیم به تقسـیم بی نهایت، تقسـیم کنیم یعنی تقسیم آن را دامه بـدهیم و این تقسـیم به آخر نرسـد اما ممکن است تقسـیم به جایی برسد که اگر چه تقسـیم جایز باشد ولی اطلاق آن صورت نوعیه یا هیئتی که داشت جایز نباشد یعنی به جایی برسـیم که کمیت شـیء و اندازه شیء تمام نشده باشد به همین جهت اجازه ادامه تقسـیم وجود داشـته باشـد اما آن هیئات و صوری که قبلا صدق می کردند الان صدق نکنند و اطلاق نشوند مثلا آب را تقسـیم می کنیم تـا به یک ذره می رسـد به آن ذره هم آب گفته می شود اما اگر از این مقـدار کوچکتر کنیـد آب گفته نمی شود در چنین حـالتی گفته می شود کوچکـترین جزئی که می توانـد آب باشـد این است. البته از این کوچکتر هم می شود اما کوچکترین جزئی که می تواند آب باشد این است.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۴،س۱۳، ط ذوی القربی.

مسـافت هم شایـد اینطور باشـد یعنی تقسیم شود. شایـد برسـد به جزئی که اگر آن را کوچکتر کردیم مسـافت نباشـد یعنی به جزئی برسد که گفته می شود مسافت است ولی اگر آن را کوچکتر کردیم اسم مسافت نمی توان روی آن گذاشت.

حرکت هم اینطور است و می تواند تقسیم شود و به یک ذره ریزی از حرکت می رسیم که می بینیم هنوز اسم حرکت بر آن صدق می کند اگر از آن ریزتر کنید اسم حرکت به آن گفته نمی شود. این را اصـطلاحا اصغر الحرکات می گوییم این، قابل تقسیم است چون اندازه دارد ولی نام آن، حرکت نیست بعضی خواستند اصغر الحرکات را اوّلِ در حرکت قرار بدهند.

اصـغر الحرکـاتِ مفرده به معنـای این است که ابتـدا و انتهـا داشـته باشـد که چنین اصـغر الحرکـات مفرده داریم اما آیا بالفعل

موجود است یا بالقوه موجود است؟

مصنف می فرماید اصغر الحرکات بالفعل موجود است اما جدا شده از سایر حرکات نیست بلکه جدایی آن، بالقوه است. اما اوّل بودنش چگونه است؟ اصغر الحرکات چه وقتی اوّل است؟ اگر وسطِ حرکت باشد اسم آن را اول نمی گذاریم این باید در جایی از حرکت قرار بگیرد که پشت سر آن، مجموعه حرکت بیاید در اینصورت می توانیم اسم آن را اول بگذاریم. پس اول بودن اصغر الحرکات، بالفرض می شود ولی خودش، بالفعل موجود است اگر چه آن را جدا نکردیم. حال فکر کن که آن را جدا کردید سوال این است که آیا قابل انقسام است یا نیست؟ گفتیم کمّ «یعنی مقدار» را از آن اصغر الحرکات نگرفتیم اما اسم حرکت را از آن گرفتیم در اینصورت که کمّ «یعنی مقدار» دارد پس قابل تقسیم است و تقسیم آن، بالقوه است بالقوه ای که هرگز به فعلیت نمی آید چون ما نمی توانیم آن را تقسیم کنیم زیرا اگر تقسیم کنیم حرکت نیست.

ص: ۱۱۶۴

تا اینجا چند مطلب روشن شد.

۱ ـ اصغر الحرکات، وجود بالفعل دارد.

۲ ـ در همه اوقات نمی توان به اصغر الحرکات، اوّل گفت. وقتی می توان به آن اوّل گفت که حرکت متصله بعد از آن و اقع شود تا بتوان گفت این، اوّلِ حرکت متصله است. اما آیا می توان این اصغر الحرکات را که اسم حرکت روی آن است تقسیم کرد؟ می فرماید می توان تقسیم کرد یعنی بالقوه، قابل تقسیم است ولی این تقسیم هیچ وقت به فعلیت نمی رسد. تقسیمی که این جزء را قسمت کند و آن را مفرد کند «مراد از مفرد این است که آن را صاحب ابتدا و انتها کند» و در عین حال، حرکت باشد به فعلیت نمی رسد.

با توجه به این مطالبی که بیان شد می توان برای حرکت، اوّل به معنای اصغر الحرکات درست کرد. حال باید بحث کرد که آیا می توان اسم آن را اوّل گذاشت یا نه؟

نکته: بحث ما این نیست که عقل اجازه ندهد. بلکه بحث در این است که صدق نمی کند. یعنی اگر به عرف بگویی می گوید این شیءِ ریز آب نیست حال اگر عقل به آن آب بگوید مهم نیست. بحث ما اگر چه بحث عقلی است ولی الان می خواهیم اصغر الحرکات را پیدا کنیم و بگوییم اگر عرف بر این امتداد، حرکت را صدق داد. بر جزء آن هم صدق داد به جزئی می رسیم که آخرین صدق حرکت بر او است. اگر از آن کوچکتر کردید عرف، صدقِ حرکت نمی دهد ما اسم آن را اصغر الحرکات می گذاریم نه اینکه عقلا این، حرکت نیست یعنی اصغر امتدادی که در عرف، حرکت نامیده می شود به آن اوّل می گوییم. کاری به این نداریم که دقت عقلی یا تسامح عرفی چه می گوید. برای ما این مهم است که می خواهیم چیزی را نامگذاری کنیم؟ و آن چیز به امری است که با صدق عرفی پیدا می شود نه با دقت عقلی. اسم آن را اول می گذاریم. آیا چنین چیزی وجود دارد یا ندارد؟ پس به اینصورت گفته می شود که عرف می گوید در این جا آب، صدق نمی کند آیا می توان اسم گذاری کرد؟ آیا عقل، مانع نمی گذاری می شود که به آن، اطلاقِ اوّل شود یا نه؟

نکته: مراد از آب در اینجا جسم بسیط است و به علوم روز مراجعه نکنید که آب را مُرکَّب می دانند. اگر امروزه آب را مرکب می دانند شما بحث را روی اکسیژن ببر. امروزه می گویند اکسیژن بسیط است. شما اکسیژن را تقسیم کن به یک جا می رسید که اسم آن اکسیژن است اگر بیشتر از آن تقسیم کردید می گویند اکسیژن نیست. در قدیم می گفتند آب، بسیط است مثال به آب می زدند امروزه می گویند اکسیژن، بسیط است مثال به اکسیژن می زنند. اکسیژن را وقتی تقسیم می کنید به یک جایی می رسید که صدق اکسیژن می کند اگر یک مقدار بیشتر تقسیم کنید دیگر صدق نمی کند در آنجا، اصغر اجزاء اکسیژن است.

توضیح عبارت

«و قد یظن ان للحرکه اول علی وجه آخر»

گمان شده که برای حرکت، اوّلی است بر وجه دیگر. در بعضی نسخ کلمه «ثالثا» هم آمده یعنی «علی وجه آخر ثالثا» آمده است.

«و هو انه قد قال بعضهم ان هذه الاجسام و ان کانت تنقسم الی ما لا نهایه له فی القوه»

وجه سوم توضیحش این است که بعضی اینچنین گفتند که بعضی از اجسام «یعنی اجسامی که در مرأی و منظر ما در این جهان هستند» ولو قسمت بی نهایت بالقوه دارند«فی القوه، قید برای _ تنقسم _ است نه برای _ ما لا نهایه له _»

«فلیست تنقسم حافظه لصورها و هیئاتها غیر هیته الکم»

ص: ۱۱۶۶

«فلیست» به معنـای «لکن لیست» است چون قبل از آن، «ان» وصـلیه آمـده بود لـذا فاء که بعـد از «ان» وصـلیه می آیـد به معنای لکن است.

این اجسـام و لـو قسـمت آنهـا بـالقوه، بی نهـایت است ولی اینطـور نیست که هر چه قسـمتش کنیـد هنـوز آن صورت و هیئت خودش را حفـظ کنـد بلکه به یکٔ جا می رسـد که صورت و هیئت خودش را از دست می دهـد تنها چیزی که باقی می ما ند هیئت کمّ است که تا آخر ادامه دارد.

نکتـه: ایـن کـمّ چـون عرض اسـت بایـد بر روی چیزی قرار بگیرد آن چیز، جسـم اسـت ولی نمی تـوان اسـم آن را جسمِ کـذا گذاشت. صورت نوعیه را از دست می دهد و لو جسـمیت را که امتداد جوهری می باشد از دست ندهد. یعنی صورت جسمیه را از دست نمی دهد تا اجزاء، غیر جسم شوند.

ترجمه: این اجسام قسـمت نمی شوند در حالی که حافظ صور نوعیه خودشان یا هیئات عرضـیه خودشان باشـند جزء هیئت کمّ «فقط همین یکی را حفظ می کند و این یکی از بین نمی رود.»

«فان الجسم یبلغ حدا لا یصح لو انقسم بعده ان یکون ماءا و هواءا و نارا»

«لو انقسم بعده»: به حدی می رسیم که اگر بعداً آن را تقسیم کنیم دیگر آب نیست. یعنی آخرین مصداق آب است.

ترجمه: جسم به حدی می رسد که صـحیح نیست اگر بعد از آن حد تقسیم کنی ماء یا هوا یا نار باشد. «صورت نوعیه را حفظ نمی کند»

ص: ۱۱۶۷

«قالوا او متحرکا او مسافه»

تـا اینجـا مثـال به آب و هوا و نـار زد اما مثال مناسب بحث ما چه می باشـد؟ با این عبارت بیان می کنـد که «متحرکا او مسافه» عطف بر «ماءا و هواءا» است یعنی جسم به حدی می رسد که اگر بعد از آن قسمتش کنید متحرک یا مسافت نامیده نمی شود. آخرین مرحله ای است که مسافت گفته می شود.

«فاذا کان للمسافه من حیث هی مسافه حد عندهم لا تتعداه فی الصغر کان للحرکه حد فی الموجود اصغر الحرکات»

نکته: مصنف تعبیر به «عندهم» کرد نه «عند العقل» لذا به عقل کاری ندارد.

برای مسافت به حیث مسافت بودن حـدی نزد عرف داشـته باشـد که نتوانـد از این کوچکتر شود و هنوز هم مسافت باشـد. «در صِغَر از این تجاوز نکنـد و این، آخرین حدِّ صِـِغَر باشد» برای حرکت هم چنین حدّ کوچکی خواهیم داشت. «مصـنف، حرکت را از طریق مسافت درست می کنـد یعنی اگر در مسافت، حـدی داشتیـد که توانستیـد به آن حد، مسافت بگویید و آن را ریزتر کردیـد نتوانیـد بگوییـد مسافت است. به تعبیر مصـنف که تعبیر بسـیار خوبی است می گویـد در مسافت به لحاظ صـغر، حدی داشتیـد که نتوانستیـد از آن حـد، تجـاوزش بدهیـد اگر از آن حـد تجـاوز می دادیـد مسافت نبود. آن آخرین حـد مسافت که حرکت روی آن واقع می شود اصغر الحرکات است.

«فلا توجد حرکه مفرده اصغر منه»

حرکتی که مفرد باشـد کمـتر از این نیست. مفرد به معنـای این است که ابتـدا و انتهـا داشـته باشـد. حرکتی کمتر از این وجود نـدارد اما در یک حرکتِ متصل، کوچکتر از این حرکت داریـد و اگر مفرد کنیـد، حرکت صدق نمی کند مثلا یک ذره یک میلیمـتری را جـدا کنیـد آخرین قسم حرکت است اگر نیم میلیمتر شود حرکت نخواهـد بود امـا در صورتی که حرکتِ متصـل باشـد نیم میلیمتر هم حرکت است. در حرکت متصل به نیم میلیمتر هم حرکتگفته می شود ولی اگر مفرد باشد به یک میلیمتر، حرکـت گفتـه می شـود امـا به نیم میلیمـتر، حرکت گفته نمی شـود. حـال آن یـک میلیمـتر را که مفرد و جـدا می کنیم اصـغر الحرکات می نامیم. تا وقتی که داخل حرکت است اصـغر الحرکات نیست از ان اصـغر هم وجود دارد وقتی که آن را جدا می کنیم و برای آن ابتدا و انتهای مستقل درست می کنیم آخرین حرکت است اگر آن را کوچک کنید حرکت نخواهد بود.

ص: ۱۱۶۸

نکته: مصنف تعبیر به این می کند که «حرکتِ مفرده ی اصغر از آن نداریم» و نفرمود «حرکتی اصغر از آن نداریم»..

«و ان کان قد یجوز ان یتوهم ما هو اصغر من ذلک و هو نصفها او جزء منها»

می توان آن را تقسیم کرد ولی دیگر حرکت نیست.

می توان توهم کرد اصغر از آن است ولی اسم آنها را حرکت نمی گذاریم بله اقسام حرکت، نصف حرکت یا جزء حرکت گفته می شود ولی اسم حرکت گفته نمی شود.

«اذ کان ذلک یتجزأ فی نفسه بالقوه لکن ذلک التجزؤ لا یخرج الی الفعل بته خروجا عن معی الافراد و الفصل و سنتلکم فی هذا بعد»

لکن این تجزی هرگز به فعلیت خارج نمی شود به وصف ا فراد.

ادامه بیان معنای سوم «اول» و احکام هر سه معنای «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان معنای سوم «اول» و احکام هر سه معنای «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند.

«فان کان کذلک فالمتحرک یکون له فی حرکته اول حرکه و ذالک فی القوه»(۱)

بحث در این داشتیم که آیا برای حرکت، اَوَّلی داریم یا نداریم. گفتیم برای حرکت سه معنی است:

معنای اول و دوم: در هر جلسه قبل بیان شد.

معنای سوم: مسافت را تقسیم می کنیم و به جای می رسیم که اگر دوباره تقسیم کنیم اطلاق مسافت نمی شود این آخرین تقسیمی بود که به ما اجازه اطلاق مسافت را می داد اگر تقسیم بعدی را بیاوریم دیگر نمی توان اطلاق مسافت کرد یعنی اینقدر کوچک می شود که به آن اطلاق مسافت نمی شود. به تبع مسافت حرکت هم تقسیم می شود. و به حرکتی می رسیم که روی همین آخرین جزء مسافت انجام می گیرد و این حرکت را اصغر الحرکات می گوییم اما چرا اصغر می گوییم؟ چون اگر آن را تقسیم کنیم. دیگر به آن حرکت نمی گوییم و این، اصغر الحرکات است اصغر الحرکات را اینگونه تعریف می کنیم: حرکتی است که کوچکتر از آن یافت نمی شود ولو توهم می شود یعنی می توان در ذهن همین اصغر را تقسیم کرد ولی در خارج اگر تقسیم کنید از حرکت بودن می افتد پس وجود خارجی ندارد ولی دهن می تواند تقسیم آن را توهم کند. اما چرا ذهن می تواند توهم کند؟ چون جزء لایتجزی نداریم حتی حرکت را هم هر چقدر کوچک کنید دوباره قابل تقسیم است ولی در خارج قِسمی کوچکتر از این نداریم که اسم آن حرکت باشد.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۴،س۱۸، ط ذوی القربی.

این توضیح اصغر الحرکات بود. آیا اصغر الحرکات در این حرکت وسیع، بالفعل موجود است یا بالقوه موجود است؟ در اینجا دو بحث وجود دارد:

۱_ اصغر الحرکات وجودش بالقوه است یا بالفعل است؟

۲_ اصغر الحرکات اوّلیتش بالقوه است یا بالفعل است.

چون ما برای اصغر الحرکات هم وجود قائل هستیم هم وصف اَوّلیت قائل هستیم. ما اوّل را معنی می کنیم و الان به سومین معنا رسیده است پس وصف اولیت به اصغر الحرکات می دهیم. البته در بحث دوم ابتدا اینطور می گوییم که آیا می توان به اصغر الحرکات اوّل اطلاق کرد یا نه؟ شاید اصغر الحرکات از اجزاء وسطی باشد و وقتی از اجزاء وسطی باشد اوّل به آن اطلاق نمی شود. اینها سوالاتی است که جوابشان در کلام مصنف می آید ولی ما بر طبق کلام مصنف وارد بحث نشدیم عبارت مصنف این است که وقتی متحرکی، به حرکت متصله، حرکت می کند که می توان این حرکت متصله را به اقسام و اجزاء تقسیم کرد. وقتی حرکت می کند در حرکتش اَوّلی پیدا می کنیم که بالقوه است و آن اول، همان اصغر الحرکات است پس ما در این حرکت متصل اَوّلی داریم که اسمش اصغر الحرکات است.

تا اینجا معنای سوم و قسم سوم تمام می شود سپس مصنف وارد بحث در احکام این سه معنی می شود.

توضیح عبارت

«فان کان کذلک»

اگر چنین وصفی اتفاق بیفتد که ما حرکت را تقسیم کنیم و به جایی برسد که اگر بخواهد تقسیم ادامه پیدا کند. اسم حرکت صدق نکند. «البته گفتیم که در واقع حرکت را تقسیم نمی کنیم بلکه مسافت را تقسیم می کنیم. و به تبع مسافت، حرکت هم تقسیم می شود مسافت را به جایی می رسانیم که اگر آن را تقسیم کنید صدق مسافت نمی کند. در اینصورت حرکت هم تقسیم می شود تا به جایی که دیگر صدق حرکت نمی کند. آن، اصغر اجزاء مسافت است و این هم اصغر اجزاء حرکت است.

ص: ۱۱۷۰

«فالمتحرك یکون له فی حرکته اول حرکه»

«فی حرکته» یعنی «فی حرکته المتصله».

متحرك در آن حرکت متصله ای که دارد برایش اَوّلُ حرکه است

«و ذلک فی القوه»

وجود این اصغر الحرکات بالقوه است یا می توان گفت اولیت آن بالقوه است عبارت کتاب با هر دو ساز گاری دارد.

برای حرکتِ متصل، اول حرکت وجود دارد و این اول حرکت در قوه است مصنف مطلب را در اینجا به صورت کامل توضیح نمی دهد که مرادش آیا این است که اولیت بالقوه است. وقتی می خواهد جواب دهد اینجا را روشن می کند.

«و هو ما یساوی الحرکه التی هی اصغر الحرکات»

ضمیر «هو» به «اول حرکه» برمی گردد.

این اول حرکت، چیزی «حرکتی» است که مساوی با حرکتی است که آن حرکت، اصغر الحرکات است.

چرا تعبیر به این نکرد که «این، اصغر الحرکات است» بلکه گفت «مساوی با اصغر الحرکات است»؟ علتش این است که قبلا عنوان را اینطور قرار داد که اَوّلُ حرکه است و تعبیر به اصغر نکرد. این اَوّلُ حرکه مساوی با اصغر الحرکات است پس اصغر الحرکات صفت اولیت را می گیرد. ایشان می گوید ما قبول داریم شیئی که حرکت می کند در حرکت متصلش، اَوّلُ حرکه را دارد. آن اوّل حرکه از نظر مقدار مساوی با اصغر الحرکات است پس در جمله قبل فقط اَوّلُ حرکه بودن را ثابت کرد اما در این جمله اصغر الحرکه بودن را هم ثابت می کند و مجموعه دو جمله نتیجه اش این می شود که حرکتی داریم که اصغر الحرکات است و ما آن را اول می نامیم پس ما اوّل به معنای سوم داریم.

پس مصـنف در جمله اول می فرمایـد در حرکت متصـله، اول حرکه داریم و در جمله دوم می فرماید این اول حرکه مساوی با اصغر الحرکات است پس اصغر الحرکات دو وصف دارند:

۱ــ اصغر بودن.

۲ــ اول بودن.

بنـابراین اوّل به معنـای سوم وجود دارد همـانطور که اوّل به معنـای دوم و اول هم داشتیم تا اینجا سه معنا برای کلمه «اول» بیان کرد حال از عبارت «فاول الحرکه» در صـفحه ۲۰۵ سـطر اول که باید سـرخط نوشته شود شروع در بیان احکام این سه معنا می کند.

«فاول الحرکه بمعنی الطرف لیس بحرکه فلایکون لا شی بمعنی ذلک الاول اول ما یحرک»

معنای اول لفظ «اول»: «اول» به معنای طرف الحرکه بود. و طرف هم به معنای ابتدا الحرکه است.

بیان حکم معنای اول: قبلا گفتیم طرف شـیء از سنخ شیء نیست طرفِ خط، نقطه است و نقطه، خط نیست. طرفِ سطح، خط است و خط، سطح نیست طرفِ جسم، سطح است و سطح، جسم نیست طرفِ زمان، «آن» است و «آن»، زمان نیست در ما نحن فیه هم طرف حرکت حرکت نیست مـا الاـن دنبـال اول حرکه هستیم نه اینکه دنبـال اوّل باشـیم. بر مبـدأ حرکت، صـدق اول و صـدق مبـدا می کنـد ولی حرکت نیست ما نیاز به اول نداریم بلکه اول حرکه را می خواهیم پس نمی توانید بگویید که طرف حرکت اوّل حرکه است نمی توان گفت برای حرکت اوّل داریم و آن اوّل همان طرف و ابتدای آن است زیرا طرفِ آن، اصلا حرکت نیست تا متصف به اول بودن شود.

ص: ۱۱۷۲

ترجمه: اوّل حرکتی به معنای طرف حرکت است اصلا حرکت نیست «چون طرف شیء سنخ شیء نیست» پس برای شیء به معنای این اوّل «که گفتیم عبارت از طرف است» اولُ ما تحرک نداریم.

نسخه خطی «اول ما تحرک» است در سطر دوم هم «اول ما تحرک» است

«و اما بالوجه الثانی فیکون له اول ما یحرک لکن اولیته وضیعه عرضیه لا حقیقه»

معنای دوم لفظ «اول»: حرکت متصله ای را تقسیم می کنیم. از جایی این حرکت متصله را قطع می کنیم که حرکت است در مبدأ و منتهاء، حرکت وجود ندارد اما در بین مبدا و منتها حرکت وجود دارد همان جایی که حرکت است را تقسیم می کنیم قسمت قبل را ندیده می گیریم و از این لحظه به بعد را حساب می کنیم این قسمتی که بریده شده است را اگر حساب کنی اوّل است مثلا فرض کنید ما در ثُلث مسیر، این حرکت را قطع می کنیم دو ثلث دیگر باقی مانده است. اینجا صدق حرکت می کند و الان هم اول است. چون ما قبل آن را بُریدم و بقیه را ندیده گرفتیم. از این لحظه به بعد را حساب می کنیم و می گوییم این ذره ای که اول حرکت قرار گرفته را اول حرکه می گوییم و در ادامه ی حرکت، استمرار همین اول حرکت است پس اول حرکه داریم و اشکال قبلی وارد نمی شود و نمی توان گفت در اینجا حرکت وجود ندارد.

بیان حکم معنای دوم: این اوّل را نداریم چون از ابتدا که وارد بحث شدیم ادعای ما این بود که اوّل حرکه نداریم. این را ثابت کردیم سپس گفتیم تفصیلا ثابت کنیم و وقتی خواستیم تفصیلا ثابت کنیم. سه معنای برای «اول» بیان کردیم که الان باید در هر سه معنا بگویم «اوّل» نداریم حال به معنای دوم رسیدیم و می خواهیم بگویم اوّل نداریم جهتش این است که این اوّلی که شما آن را تصویر کردید وجود فرضی دارد نه خارجی. این یک قرار داد است و حقیقت نیست. شما در نزد خودتان اینگونه قرار دادید که این، اول باشد ما دنبال این هستیم که حرکت، اوّل در خارج دارد یا ندارد؟ شما می گویید وجود دارد به دلیل اینکه می توان فرض کرد پس معنای دوم نمی تواند مطلوب ما را تامین کند.

ص: ۱۱۷۳

ترجمـه: امـا به وجه دوم که می گویـد اول حرکت از همـان جـایی است که قطع کردیم می گـویم بله برای متحرک «یعنی ما تحرک»، اوّل است ولی اولیت آن اول، وضـعی و قرار دادی و جعلی است. عرضـی است یعنی اسناد اولیت به آن اسناد ما هوله نیست بلکه اسناد الی غیر ماهوله است. و ما دنبال چیزی هستیم که اولیتش حقیقی باشد نه وضعی و عرضی.

صفحه ۲۵ سطر قوله «و اما الوجه الثالث»

معنای سوم لفظ «اول»: اول به معنای اصغر الحرکات باشد.

حکم معنـای سوم: این معنـا، امکـان دارد که بالفعـل یـافت شود ولی آیـا اوّل است و وجودش را قبول داریم؟ چون گفـتیم در مورد اصغر الحرکات باید دو مطلب داشته باشیم:

۱ــ موجود است.

۲ــ اوّل است.

وجـودش را قبـول داریـم امـا اولیتش را از کجـا می گوییـد؟ در صـورتی می توانیـد اوّلیـت درسـت کنیـد که بگوییـد حرکت مجموعی و متصل که داریم تقسیم شده است. این اول الحرکه یا اصغر الحرکات، بعضِ آن است و بقیه هم دنباله آن هستند و بایـد این دو مطلب اثبـات شود یعنی اول ثـابت کرد اصـغر الحرکات، بعض است دوما ثابت شود که حرکتهای بعـدی اسـتمرار همین حرکت است اما این کار را نمی توانیـد بکنیـد تنها کاری که می توانید بکنید این است که بگویید اصـغر الحرکات را با فرض درست کردید ابتدا که حرکت، متصل بود و ما فرض خودمان را به این حرکت تعلق نداده بودیم آن اصغر الحرکات در این حرکت متصله وجود بالقوه داشت الان که فرض خودمان را تغییر دادیم اصغر الحرکات را با فرض خودمان تعیین کردیم و به آن وجود بالفعـل دادیم ولی وجود بالفعل که عامل وجودش فرض بود. اما آیا می توان اولیت آن را هم ثابت کرد؟ اولیتش به این است که جـدا شود و به دنبال بقیه حرکات اسـتمرار پیدا کنند. مراد از «جدا شدن» این است که ابتدا و انتها داشـته باشد. که قبلا می گفتیم مفرد باشد اگر به ما بعد وصل باشد مفرد نیست چون اگر چه ابتدا دارد ولی انتها ندارد.

نمی توان این کار را کرد چون این تبعیض وجدایی که حاصل می شود به فرض می باشد و اول بودن در خارج لازم است ما الان قبول کردیم که وجود اصغر الحرکات بالفعل است چون فرض آمد و آن را بالفعل کرد. قبل از اینکه فرض بیاید وجود آن اصغر الحرکات بالقوه بود. اما در صورتی اول است که ما بعد، استمرار او باشد، نمی توان به اینصورت گفت که این، اول است و بقیه استمرار او هستند. می گویند این، بالفعل نیست بلکه بالقوه است یعنی بالقوه، اول است نه بالفعل و این برای ما کافی نیست چون به دنبال اولی می گردیم که اول الحرکات بالفعل باشد نه بالقوه. پس نمی توان این جزء را اول الحرکات بدانیم چون اگر چه وجودش بالفعل است اما اَوّلیتش بالفعل نیست. و ما دنبال جزئی هستیم که هم وجود بالفعل داشته باشد. و هم اولیت داشته باشد شما الان ثابت کردید اصغر الحرکات در خارج در فرض ما موجود است و به صورت جدا موجود است ولی این جزء در صورتی اوّل می شود که ما بعد، استمرار او به حساب آید در حالی که ما بعد استمرار او به حساب نمی آید. از ابتدا که او هست تا آخر، حرکت است نمی گویند این اول حرکت است و بقیه، استمرار آن اول است پس اولیت برای این جزء «اصغر الحرکات» ثابت نیست مگر اینکه بگویید اولیت را هم فرض می کنیم. یعنی فرض شود که ما بعد، استمرار این است یعنی هم وجودش را با فرض بالفعل کردید هم اولیتش را با فرض بالفعل کردید مصنف فرماید در مورد این بعدا صحبت می کنیم و الان آن را مسکوت می گذاریم توجه کردید در این بحثی که کردیم معلوم شد وجود اصغر الحرکات را بالفعل می گیریم اما اولیتش بالقوه است مگر کسی اولیتش را هم بالفعل کند که بحث بعد است

توضحیح عبارت

« و اما الوجه الثالث فهو و ان صح ان الحرکه شیئا هو اصغر حرکه یمکن ان یوجد»

درست است که بگوییم حرکت، کوچکترین جزئی دارد که ممکن است یافت شود وقتی حرکت را تقسیم می کنید تا بی نهایت می خواهید ادامه دهید در اینصورت آخرین جزء در را پیدا نمی کنید چون به بی نهایت نمی رسید ولی این اصغر الحرکات که درباره ی آن بحث می کنیم که لازم ندارد تقسیم بی نهایت را زیرا به یک جا می رسیم که گفته می شود این اصغر الحرکات است و اگر تقسیم شود حرکت نخواهد بود به این چنین جایی می توان رسید پس این اصغر الحرکه را ممکن است موجود کنیم اما آن اصغر الحرکه که در بی نهایت قرار دارد را نمی توانیم بدست بیاوریم.

«فانما یصح علی انها حرکه بنفسها مفرده ابتداء و انتهاء بالفعل»

نسخه صحیح «بابتدا» است که «باء» افتاده است.

«فاء» در «فانها» چون بعد از «ان» وصلیه واقع شده به معنای «لکن» است معنای عبارت این می شود: و لو صحیح است که برای حرکت، ممکن است اصغرحرکه یافت می شود «یعنی این اصغر الحرکات، وصف اول را که موجود بودن است دارا است اما وصف دوم که اول بودن است را ندارد البته وصف اول بودن را بالقوه دارد مگر اینکه فرض کنید تا اول بودن برایش بالفعل شود که این فرض را در جلسه بعد بیان می کند» حرکتی است که خودش مفرد است «مراد از مفرد این است که جدای از ماقبل و مابعد باشد لذا در ادامه کلمه مفرد را تفسیر می کند» به اینکه ابتدا بالفعل و انتهاء بالفعل داشته باشد.

ص: ۱۱۷۶

«لا ان تکون هی اول جمله حرکه ذلک الاول بعضها و قد استمرت الجمله بعده»

تا اینجا صحیح است که حرکت مفرده را داریم اما با این عبارت بیان می کند که اول بودنش بالفعل نیست بلکه بالقوه است. ترجمه نه اینکه این اصغر الحرکات اول مجموعه حرکات باشد که آن اول، بعض این مجموعه باشد و این مجموعه از آن اول استمرار پیدا کرده باشد «یعنی اینطور نیست که اصغر الحرکات را اول قرار داده باشیم و ما بعد آن را استمرار این اصغر الحرکات قرار بدهیم بله بالقوه اینگونه است اما بالفعل اینگونه نیست مگر اول بونش را هم فرض کنید.

«فان هذا التبعیض الذی کلامنا فیه هو بالفرض و تلک الوحده غیر المنقسمه للحرکه لیست بحسب الفرض بل بحسب الوجود.»

تبعیضی که ما می کنیم بالفرض است «اینکه حرکت را تقسیم می کنیم با فرض است» و آن وحدت غیرمنقسم که برای حرکت ثابت است «مرادش از وحدت، اصغر الحرکات است» به حسب فرض نیست بلکه به حسب وجود است یعنی در خارج چنین اصغری داریم.

آن تبعیض که کلام ما در آن است بالفرض است یعنی اینکه ما آن را تقسیم کنیم که بعض آن، همان اول بشود و بقیه آن، استمرار اول شود این تبعیض، بالعرض است پس اولیت آن بالقوه است ولی این وحدت غیرمنقسم که همان حرکت مفرد نامیده می شود به حسب فرض نیست بلکه به حسب وجود است.

«اللّهم الا ان یقول قائل ان قدر تلک الحرکه مستحق فی جمله کل حرکه ان یفرض اولا»

ص: ۱۱۷۷

«تلک الحرکه» یعنی حرکتی که لا اصغر منه باشد. جا دارد که در مجموعه هر حرکت متصل، اول بودنش را فرض کرد. همین اصغر الحرکات که وجودش را با فرض بالفعل کردیم اولیت آن را هم می توان با فرض اول کرد.

«اذ کان لا حرکه اصغر منها فی الوجود الا بالفرض»

چون اصغر از آن نداریم پس می توان به عنوان اول فرض کرد کانه حرکت از این مقدار جزء شروع می شود پس این، اول است

اگر اولیت را بافرض درست کنید کلام را در این بحث متوقف می کنیم و ادامه نمی دهیم تا اینکه وضع این مذهب اخیر را واضح کنیم. وضعی که می گوید وجود اصغر الحرکات را با فرض بالفعل کردی اول بودنش را هم با فرض بالفعل کن که هم موجود بالفعل هم اول بالفعل شود ایشان می فرماید ما کلام را در اینجا متوقف می کنیم تا از وضع این مذهبی که توضیحش دادیم پرده بر داریم و این مطلب را درست کنیم که آیا حق است یا باطل است

ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند.

«و اما الاول فی الحرکه الذی یکون بتقسیمنا ایا ها موازیا لقسمه المسافه»(۱)

بحث در این بود که آیا حرکت، اول دارد یا ندارد. ابتدا گفتیم که اول ندارد به دلیل اینکه هر چه را که اولِ حرکت فرض کنید چون قابل انقسام است به اجزاء ریزتر تقسیم می شود که می توان آن اجزاء ریزتر را اول قرار داد و دوباره می توان آن اجزاء ریز را به اجزاء ریزتر تقسیم کرد و یکی از آن اجزاء ریزتر را اول قرار داد یعنی هر کدام را که اوّل فرض کنید با ادامه تقسیم، معلوم می شود که اوّل نیست. بالاخره اوّل قرار دادن جزئی از اجزاء حرکت باعث خلف فرض می شود.

۱- (۱)الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۵،س۹، ط ذوی القربی.

سپس وارد تحقیق مطلب شدیم و ادعا کردیم لفظ «اول» سه معنا دارد سه معنا را توضیح دادیم و احکامشان را گفتیم.

«اول» به معنای طرف را گفتیم که می تواند اول باشد ولی حرکت نیست فرض حرکت نباشد نمی توان گفت. اولِ حرکت است. در معنای دوم گفتیم هم حرکت هست هم می تواند اوّل باشد ولی یک امر فرضی است نه واقعی در حالی که ما بدنبال جزئی هستیم که ابتدا و انتها داشته باشد که ابتدای بالفعل و انتهای بالفعل باشد یعنی فرضی نباشد و واقعا تعیین شده باشد. در معنای سوم که اول به معنای اصغر الحرکات بود بحث کردیم و گفتیم اصغر الحرکات در حرکت متصله، بالقوه موجود است و

وقتی آن را فرض می کنیم بالفعل می شود و با همین فرض، ابتـدا و انتها برای آن درست می شود و ما می توانیم آن را جدای از حرکت متصـل قرار بـدهیم ولی اول بودنش بـالقوه است مگر اینکه کسـی اول بودن هم برایش فرض کنـد که هم با فرض، وجودش را درست کنـد هم بـا فرض، اول بودنش را درس کنـد این را گفـتیم «فیقف الکلاـم» یعنی کلاـم را فعلاـ متوقف می کنیم و درباره آن بحث نمی کنیم تا بعداً وضع این مذهب را روشن کنیم که آیا مذهب حق است یا باطل است؟

حال می فرماید اشـکال دیگری بر اوّل به معنای اصغر الحرکات داریم. البته مصنف به صورت اشکال دیگر بیان نمی کند ولی وقـتی توضـیح داده می شـود معلـوم می شود که می توان آن را اشـکال دیگر قرار داد و این اشـکال دیگری که وارد می شود همان اشکالی است که قبل از ورود در بحث تفصیلی آن را وارد کردیم و الان توضیحش دادیم.

ص: ۱۱۷۹

خلاصه اشکال این بود که هر چه را که اوّل فرض کنی خلف فرض لازم می آید و می بینی که اوّل، چیز دیگری است و آنچه که فرض کردی اول است اول نیست.

یادتان هست که ما می گفتیم حرکت را اگر تقسیم کنید به جزئی می رسیم که اگر بخواهیم این جز را هم تقسیم کنیم از حرکت بودن می افتد این جزئی که نمی توان آن را تقسیم کرد و بر حرکت بودنش تحفظ کرد را گفتیم اصغر الحرکات است و همان جا اشاره کردیم که این، اگر چه نمی شود با تحفظِ حرکت آن را تقسیم کرد ولی می توان تقسیم کرد.

اگر مقید به صدق اسم حرکت نباشیم قابل تقسیم هست چون بالاخره جزء است و هر جزئی قابل تقسیم است این هم قابل تقسیم است و آن را تقسیم می کنیم ولو بر حرکت بودنش تحفظ نمی کنیم ولی بالاخره آن را تقسیم می کنیم.

وقتی تقسیم کردیم دیگر نمی تواند اول جزء باشد. چون وقتی تجزیه می شود از درون همین اول جزء، اول جزء دیگر بدست می آید که آن، اوّل جزء می شود حال اسم آن، حرکت نیست ولی اول جزء هست فقط یک راه دارید و آن این است که اصغر الحرکات را جزء قرار ندهید بلکه طرف قرار دهید. بین جزء و طرف فرق است اگر طرف قرار بدهید تقسیم نمی شود اما اگر جزء قرار دهید از باب اینکه جزء لا یتجزی نداریم تقسیم می شود. اگر توانستید اصغرالحرکات را طرف قرار بدهید می توان گفت اول است و نمی توان آن را تقسیم کرد تا از درون آن اوّل دیگری بدست آورد. این قابل تقسیم نیست.

ص: ۱۱۸۰

طرف قرار دادن یعنی از جنس خود حرکت نیست. به آن، اصغر الحرکات هم می گوییم در عین حال، طرف هم قرار می دهیم و وقتی طرف قرار داده شد اصلا حرکت نیست تا چه رسد که اصغر الحرکات باشد. این امکان ندارد ولی اگر اصغر الحرکات را طرف قرار دادیم مطلوب ثابت می شود چون این اصغر الحرکات، اول می شود و اَوّلی است که تقسیم نمی شود تا از درون آن، اوّل دیگری بدست بیاید و ما کشف کنیم «ما فرضناه اولا لیس باول». این مشکل در این صورت وجود ندارد اما مشکل دیگر این است که اولا اصغر الحرکات را چگونه طرف قرار می دهید؟ ثانیا اگر آن را طرف قرار دادید آن را از حرکت بودن می اندازید چطور اسم آن را اصغر الحرکات می گذارید. در هر صورت اگر جزء و اصغر الحرکات باشد باشد نمی تواند اوّل باشد چون جزء، تجزیه می شود و اگر تجزیه فکی نشود تجزیه وهمی و فرضی می شود. و وقتی تجزیه شد اولیتش محفوظ نمی ماند و گفته می شود که آن، اول نیست آنچه که ما الان با تجزیه بدست آوردیم اوّل می شود.

این اشکالی بود که مصنف حدود یک صفحه آن را بیان می کند البته نظم کلام مصنف به این صورت که بیان کردیم نیست بلکه فقط خواستیم با اصل مطلب آشنا شوید.

اما الان می خواهیم این اشکال را به همان روشی که مصنف فرموده بیان کنیم «اوّل» به معنای اصغر الحرکات «به معنای سوم» بحث آن گذشت حال اَوّلی را مطرح می کنیم که با تقسیم مسافت بدست بیاید چه اصغر الحرکات باشد چه نباشد و چون بحث ما در اصغر الحرکات است مطلب را درباره اصغر الحرکات مطرح می کنیم ولی در این بحثی که می کنیم احتیاج به اصغر الحرکات نداریم.

ص: ۱۱۸۱

مصنف می فرماید ما مسافت را تقسیم می کنیم و تقسیم مسافت، متناهی نمی شود هر چقدر تقسیم کنیم باز هم جای تقسیم دارد. حرکت به تبع مسافت، تقسیم می شود بنابراین تقسیم حرکت هم تناهی ندارد یعنی هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم تقسیم می شود چون حرکت به تبع مسافت، تقسیم می شود هر حکمی که در تقسیم مسافت داشتید در تقسیم حرکت هم پیدا می کنید. سپس می فرماید مقداری بدست می آید که این مقدار، دارای ابتدا و انتها است بنابراین یک مقدار مفرد است چون مفرد را قبلاـ اینطور معنا کردیم که دارای ابتدای بالفعل و انتهای بالفعل باشد. به اینصورت آن را از متصل جدا کردیم چون قبلا این بخش، در متصل بود و مفرد نبود اما بعد از اینکه برای آن ابتدا و انتها درست کردیم «چه فرضا چه فکّا» مفرد حاصل شد. حال که مفرد شد آن را اول فرض می کنیم و می گوییم این، اوّل باشد. آیا امکان دارد یا ندارد؟

مصنف می فرماید امکان ندارد چون اینطور نیست که با فرض کردنِ ابتدا و انتهای بالفعل برای این جزء، آن را از قابلیت تقسیم بیندازید بلکه هنوز قابل تقسیم است پس می توان آن را تقسیم کرد و به چیزی رسید که او را اول فرض کرد در اینصورت آنچه که اول فرض کرده بودید از دست می رود و اوّلِ دیگری پیدا می شود. دوباره آن اوّلِ دیگر، جزئی است که قابل انقسام است می توانید آن را تقسیم کنید تا به اوّل دیگر برسید غیر از همین که الان آن را بدست آورید و هکذا هر چقدر تقسیم کنید و اوّل بدست بیاورید آن اوّل را نمی توانی بگویی اوّل است دوباره می توانی آن را تقسیم کنی و اوّل جدیدی بدست بیاورید. قسمت کردن هیچ وقت متوقف نمی شود پس هیچ وقت به اوّلی که اوّل باشد و از اوّل بودن نیفتد نمی رسید.

ص: ۱۱۸۲

این توضیح کلام مصنف بود در جایی که مقدار را فرض می کرد وقتی که مقدار را فرض کرد و حکمش را بیان کرد می فرماید حرکت هم اینگونه است که محاذی مقدار است پس حکم مقدار را پیدا می کند. اگر نتوانستید در مقدار، اوّل بدست بیاورید در حرکت هم به همین بیان نمی توانید اوّل بدست بیاورید در حرکت نمی رسید به حدّی که نتوان آن انقسامی که گفتیم اجرا کرد بلکه به هر حدی که برسید دوباره می توان آن انقسامی که شما را به واحد و اوّل می رساند انجام بدهی. در اینصورت در درون این حرکت، که اوّل قرار دادید حرکت دیگر یافت می شود و همینطور ادامه پیدا می کند.

توضیح عبارت

«و اما الاول فی الحرکه الذی یکون بتقسیمنا ایاها موازیا لقسمه المسافه التی لا تقف عند حد فی القسمه»

نسخه صحیح این است که لفظ «فلا» باید اضافه شود یعنی گفته شود «لا تقف عند حد فی القسمه فلا».

«الذی» صفت برای «اول» است. «یکون» تامه است. ضمیر «ایاها» به «حرکت» بر می گردد. «التی لا تقف» صفت برای «المسافه» است «فی القسمه» متعلق به «لا تقف» است اگر «فی القسمه» نبود «التی لا تقف» را صفت برای قسمه المسافه می گرفتیم اما چون کلمه فی القسمه آمده التی لا تقف. نمی توان صفت برای «قسمه المسافه» می گرفتیم اما چون کلمه «فی القسمه» آمده «التی لا تقف» را نمی توان صفت برای «قسمه المسافه» گرفت چون تکرار لازم می آید. «فلا» جواب برای «امّا» است که باید به متن کتاب اضافه شود و به معنای «فلا یکون اول و لایکون مفرد» است یعنی آن اوّلی که در حرکت تصورش می کنید اوّل نیست، مفرد نیست.

ص: ۱۱۸۳

بیان کردیم که بحث مصنف اگر چه در اصغر الحرکات هست و بعدا به آن اشاره می کند. ولی منحصر به اصغر الحرکات نیست بلکه جزئی که جزء حرکت متصله باشد مورد بحثش است چه اصغر الحرکات باشد چه نباشد. اما چون بحث قبلا در اصغر الحرکات بودن الان هم می تواند این بحث را مرتبط به اصغر الحرکات کرد ولی درعین حال یک بحث عام و مطلق است و ما هم تا جاهایی اطلاق این بحث را حفظ می کنیم و آن را بر اصغر الحرکات تطبیق نمی کنیم در آ خر بحث، آن را مرتبط به اصغر الحرکات می کنیم.

ترجمه: اما اولِ در حرکت، اوّلی که تحقق پیدا می کند به این طریق که ما حرکت را تقسیم کنیم به همان وزانی که داریم مسافت را تقسیم می کنیم حرکتی را هم که روی این مسافت واقع می شود تقسیم کنیم مسافتی که قسمتش، متوقف نمی شود هر چقدر قسمت کنی دوباره می توان آن را قسمت کرد. چنین اوّلی که در حرکت، تصورش می کنید اوّل و مفرد نیست «چون اگرآن را تقسیم کنید از درونش، اوّل بدست می آید».

«فانه لا یکون مقدار ذو ابتداء و انتهاء غیر منقسم الی ما یصح ان یفرض اولا»

«مقدار» اسم «لا یکون» و «غیر منقسم» خبر آن است.

چرا اوّل، نخواهد بود؟ مقداری که صاحب ابتدا و انتهای بالفعل باشد یعنی مقدار مستقل باشد که به صورت مفرد باشد ودر مقدار متصل گم نشده باشد. بیان کردیم که دارای ابتدای بودن و انتها بودن تفسیر اوّل و مفرد است یعنی جزئی را می توان در حرکت یا مسافت، مفرد قرار داد که برایش ابتدای بالفعل یا انتهای بالفعل قائل شد و الا اگر ابتدا و انتها قرار ندهید این جزء در بقیه اجزاء گُم است و همان حرکت متصل است که از این جزء هم عبور می کند. اگر بخواهید آن را مفرد کنید باید برای آن اول و آخر درست کنید. پس عبارت «ذو ابتداء و انتهاء» صفت برای مقدار است و می خواهد مقدار را به عنوان مقدار مفرد یا اولین مقدار معرفی کند.

ص: ۱۱۸۴

ترجمه: نـداریم چنین مقـداری را که نتوانـد منقسم شـود به قِسـمی که صـحیح باشـد این قسم، اوّل فرض شـود «بلکه منقسم به قِسمی می شود که آن قسم را اوّل قرار می دهیم و می فهمیم آن مقداری که اوّل قرار داده بودیم اوّل نبود»

پس معنـای عبـارت به عبـارت دیگر این می شود: مقـداری نـداریم که منقسم نشود به جزئی که صـحیح باشـد آن جزء را اوّل فرض کنیم. بلکه هر مقداری که داشته باشیم چنین جزئی که صحیح باشد آن جزء را اوّل فرض کنیم از آن در می آید. وقتی چنین جزئی از آن در آ مد آن جزء را اوّل می گوییم.

نکته: «لاـ یکون» را می توان تـامه گرفت و «مقـدار» فاعـل آن شود و «غیر منقسم» صـفت «مقـدار» شود. شایـد طبق این احتمال راحت تر معنی شود و معنای عبارت به این صورت می شود: مقداری که صـحیح نباشد تقسیم به اجزاء کنیم وجود ندارد «همه مقادیر قابل تقسـیم به اجزاء هستند حتی آن مقداری که شما آن را اوّل فرض کردید قابل تقسیم است و وقتی قابل تقسیم است جزئی بـدست می آیـد که «یصـح ان یکون اولا» بر آن صادق است. و لازم می آید آنچه که اوّل قرار داده بودید از اول بودن می افتد و خلف فرض لازم می آید.

«و كذلك ما يحاذى المقدار فى ذلك»

تا اینجا مقدار را بیان کرد از اینجا محاذی مقدار را بیان می کند که مراد، حرکت است.

«کذلک»: یعنی مثل مقدار است.

ترجمه: اینچنین است محاذی مقدار هم در اینکه نمی باشد محاذی مقداری که منقسم نشود به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم. «یعنی همان طور که مقدار نمی تواند غیر منقسم باشد به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم، «ما یحاذی المقدار» هم نمی تواند غیر منقسم باشد به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم. یعنی در این مطلب مقدار و «ما یحاذی المقدار» یکسان است یعنی همانطور که مقدار را می توانید تقسیم کنید و از درونش، اول بدست بیاورید «مایحاذی المقدار» را هم می توا نید تقسیم کنید و از درونش، اول بدست بیاورید. که لازم می آید «مافرضناه اولا» از اول بودن بیفتد.

«فهو ایضا لایقف عند حد یکون له ابتداء و انتها»

این عبارت، توضیح «کذلک» است. ضمیر «هو» به «ما یحاذی المقدار» که عبارت از حرکت است بر می گردد. «ایضا» یعنی مثل خود مقدار.

ترجمه: «ما یحاذی المقدار»، مثل خود مقدار توقف نمی کند نزد حدی که برای آن حد، ابتدا و انتها است «یعنی برای آن، حد مفرد است» بلکه باز هم تقسیم می شود.

«و لا ینقسم هذا النمو من الانقسام»

نسخه صحیح «هذا النحو» است که مراد از «هذا النحو» را در خط قبل بیان کرد که عبارت است از «الی ما یصح ان یفرض اولا»

این عبارت عطف بر «یکون» است.

ص: ۱۱۸۶

ترجمه: این «ما یحاذی الحرکه» این نحوه از انقسام را منقسم نشود بلکه باید این انقسام را بپذیرد و اگر بپذیرد اوّلِ جدید درست می شود و آنچه که آن را اول فرض کردید از دست می رود.

نکته: بحث ما در حرکت قطعه است نه توسطیه لذا مصنف در صفحه ۲۰۳ سطر ۵ فرمود «فکذلک یجب ان تنقسم الحرکه التی بمعنی القطع»

«فاذا کان کذلک کانت الحرکه المتصله لا یجوز ان یوجد فیها ما هو اصغر حرکه علی النحو الذی یوجد فی المتصل»

از اینجا از کلامی که به طور مطلق مطرح کرده بود منتقل به اصغر الحرکات می شود. تا اینجا مطالبی که بیان شد به طور مطلق بیان شد و کاری به اصغر الحرکات نداشت اما از اینجا می خواهد وارد اصغر الحرکات شود و مطلق را تطبیق بر ما نحن فیه کند.

بیان مطلب این است که اگر اصغر الحرکات را جزء بگیری باز هم قابل تقسیم خواهد بود. اگر آن را طرف قرار بدهید قابل تقسیم نیست ولی این، حرکت نیست تا چه رسد به اصغر الحرکات بودن. اما اگر اصغر الحرکات را جزء قرار بدهید جزء، قابل تقسیم است اگر چه بعد از تقسیم، عنوان حرکت بر آن صدق نمی کند ولی بالاخره عنوان اوّل بر آن صدق می کند. این اصغر الحرکات را که اوّل قرار دادی اگر تجویز کنی از درونش یک اصغر الحرکات دیگر بیرون می آید در اینصورت آن اصغر الحرکات به عنوان اصغر الحرکات باقی نمی ماند یعنی «ما فرضناه اولاً صار غیر اول» یعنی همان اشکالی که بیان کردیم، در اصغر الحرکات هم بیان می کنیم ولی عنوان حرکت را از دست می دهیم و این برای ما مهم نیست.

ص: ۱۱۸۷

اگر درباره حرکت، این مطلبی که گفتیم صحیح است، نمی توان در آن حرکتِ متصل، ما هو اصغر حرکه را پیدا کنید به آن نحوی که در متصل جزء پیدا می کنید نه طرف. اگر اصغر الحرکات را به عنوان جزء گرفتید اصغر الحرکات نیست بله اگر به عنوان طرف بگیرد اصغر الحرکات است ولی طرف، حرکت نیست تا به آن اصغر الحرکات گفته شود.

مصنف بالاتر از این مطلب بیان می کند و می فرماید اصلا اصغر الحرکات پیدا نمی کنید نه اینکه اصغر الحرکات داشته باشیم ولی اول نباشد. حرف مصنف این است که اگر اصغر الحرکات جزء هست وقتی آن را تقسیم کنیم باز هم اصغر الحرکات است بله اگر طرف بود اصلا حرکت نبود بعد از تقسیم هم حرکت نخواهد بود ولی الآن که جزء است از ابتدا، اصغر الحرکات نیست چون می توان آن را تقسیم کرد و از درونش اصغر الحرکات را بیرون آورد.

«علی النحو الذی یوجد جزءا فی المتصل»: این عبارت می خواهد بگوید اگر اصغر الحرکات را طرف قرار دادید و طرف را حرکت، حساب کردید اصغر الحرکات می توان گفت اما ما اصغر الحرکات را طرف قرار نمی دهیم بلکه به عنوان جزء انتخاب می کنیم اگر به عنوان جزء انتخاب کردیم نمی توانیم تقسیم نکنیم بلکه باید تقسیم کنیم و اگر تقسییم کردیم باز هم حرکت است و اصغرالحرکاتی را که فرض کردید، اصغر الحرکات نیست یک اصغر الحرکات دیگری از درون آن در آمد.

ص: ۱۱۸۸

«و ذلک»

مراد از ذلک «لا یجوز ان یجد فیها ما هو اصغر حرکه» است.

«ان الجزء فی المتصل انما یفرض بالفعل بتعیین الحدود علی احد الوجوه المذکوره»

چه وقتی می توانیم جزئی را در حرکت متصله، مفرد کنیم یعنی به عنوان جزء قرار بدهیم. وقتی با فرض یا با یکی از وجوهی که گفتیم برای بخشی از این حرکت متصله ابتدا و انتها درست کنید. اگر ابتدا و انتها درست کردید می توانید بگویید جزئی را از این متصل، متعین کردم و بیرون آوردم. در اینصورت وجوهی که برای تعیّن ابتدا و انتها مشخص کردیم چند مورد بود فکّی بود که می توانستی این جزء از حرکت را بِبُری یا این جزء از مسافت و مقدار را بشکنی یا قطع کنی. راه دیگر این بود که از طریق رنگ و عوارض جدا کنید مثلا مبدأ را به رنگی و منتها را به رنگی دیگر کرد وسط را هم به رنگ دیگر کنید که اینها از یکدیگر به واسطه عرض جدا هستند. حالت دیگر این بود که با فرض اینکار را بکنید.

بالاخره برای تعیین حدودِ یک جزء که در حرکت متصله غرق است برای تعیین حدودِ جزء، راههای مختلفی دارد. ایشان می فرماید با یکی از این راهها می توان جزء را از درون حرکت متصل بیرون بیاورید ولی فکر نکن این جزئی که بدست آوردی قابل انقسام نیست بلکه باز هم قابل انقسام است.

ترجمه: و این مطلب که جایز نیست یافت شود ما هو اصغر حرکه بیانش این است که این جزء در یک حرکت متصل، بالفعل می شود با تعیین حدودش یعنی باید برای آن حد و مبدا و منتها درست کنی اما چگونه تعیین حدود کنیم؟ به یکی از وجوهی که ذکر شد که یا به فرض یا عرض یا به فکّ است. «در عرض لازم نبود از رنگ استفاده شود بلکه از اضافه هم می توان استفاده کرد و گفت این طرف مقابل فلان چیز است و آن طرف مقابل فلان چیز است.»

«و لیس لتعین الحدود وقوف البته فی الاحتمال»

برای این جزء حدی درست کردیم که ابتدا و انتها است ولی سوال این است که آیا این، آخرین حد است یا باز هم می توان حد دیگری در درون این درست کرد؟

می فرماید این حدِ تعیین شده یا تعیینِ حد در یک جا متوقف نمی شود. می توان دوباره همین حدی که تعیین کردید تقسیم کنید. پس اصغر الحرکات را هر کار می کنی تمام نمی شود و دوباره اصغر از آن پیدا می شود.

ترجمه: حدود، متوقف نمی شوند هر چقدر که حد را کوچکتر کنید به آخر نمی رسید دوباره می توان حد را کوچکتر کرد.

مصنف با این عبارت بیان می کند که در احتمال، حد به آخر نمی رسد ولو در فکّ و تفریق به آخر برسد ولی به جایی می رسید که نمی توان متفرق و جدا کرد ولی با احتمال و فرض می توان ادامه داد.

ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه، اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه، اول جزء ندارند.

«و ذلک ان الجزء فی المتصل انما یفرض بالفعل بتعیین الحدود علی احد الوجوه المذکوره»(۱)

بحث در این داشتیم که حرکت، اوّل ندارد. سه معنا برای «اول» گفتیم و هر سه را از حرکت نفی کردیم. درمعنای سوم گفته بودیم اصغرالحرکات را اول قرار می دهیم ولی این را هم رد کردیم و گفتیم که اصغر الحرکات نداریم. بحثی که از دیروز شروع شده بود این بود که اصغر الحرکات نداریم. مطلب را به صورت کلی بیان کردیم سپس منتقل به اصغرالحرکات شدیم تا ثابت کنیم که اصغر الحرکات نداریم.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۵،س۱۲، ط ذوی القربی.

بیان مطلب به صورت کلی: اگر ما مسافت را تقسیم کردیم و به تبع آن، حرکت تقسیم شد و جزئی را به عنوان اولین جزء برای حرکت مشخص کردیم آن جزء دوباره قابل تقسیم است و لازم می آید با تقسیم او، اوّلِ دیگری پیدا شود و معلوم گردد آنچه که اول فرض کردیم اول نبوده است. سپس به بحث اصغر الحرکات رسیدند.

بیان مطلب در اصغر الحرکات: اصغر الحرکات را هم به همین بیان می توان تقسیم کرد که معلوم می شود آنچه فرض کردیم اصغر الحرکات بوده اصغر الحرکات نبوده است.

اگر طرفِ حرکت را اصغر الحرکات قرار دایـد قبـول داریم که تقسیم نمی شود چون طرف، قابـل انقسـام نیست ولی طرف، اصـلا حرکت نیست که بتوان به آن اصـغر الحرکـات اطلاـق کرد و اگر جزء را اصـغر الحرکـات قرار دادیـد این جزء، حرکت است ولی همین جزء که به آن اصـغر الحرکات گفتیـد باز هم قابل تجزیه است. چون اگر جزء باشد با توجه به اینکه ما جزء لا یتجزی نداریم باید آن را تجزیه کنیم. تجزیه به حسب احتمال «احتمال یعنی تحمل»، متوقف نمی شود و تجزیه می شود. اما به حسب تفریـق و تقطیعِ بالفعـل ممکن است تجزیه نشود اینکه به حسب احتمـال، تجزیه می شود یعنی این جزء تحمـل تجزیه را دارد و لو ما نتوانیم آن را تجزیه کنیم اما به حسب تقطیع و تفریق تجزیه نمی شود چون اینقـدر ریز است که امکان جدا کردن برای ما وجود نـدارد پس تجزیه در یک زمانی متوقف می شود ولی این، توقفِ تجزیه نیست بلکه توقفِ تفریق و تقطیع است؛ امـا به حسب احتمال «یعنی به حسب اینکه جزء، تحمل تجزیه دارد» تجزیه هیـچ وقت متوقف نمی شود چون این تحمّل، لا الی نهایه هست. پس اینچنین تجزیه ای هم لا الی نهایه است.

ص: ۱۱۹۱

در اصغر الحرکات چون جزء قرار داده شده همین حرف زده می شود و گفته می شود تقطیعش ممکن نیست اما به حسب احتمال قابلیت تقسیم را دارد.

مصنف بحثش به صورت مطلق بود و در همین قسمت اخیر که شروع بحث امروز ما است باز هم بحثش مطلق است و به اصغرالحرکات کاری ندارد بلکه به جزء کار دارد و آن جزء می خواهد اصغر الحرکات باشد یا نباشد. یعنی مطلب به این صورت بیان می شود که اگر جزءِ حرکت متصل را بدست آوردید می توانید به حسب احتمال آن را تجزیه کنید. چون این مطلب را به صورت کلی بیان می کند. در آخر بحث، این نکته را اشاره می کند که فرقی بین این جزء و آن جزء نیست بنابراین اگر جزء، اصغر الحرکات باشد حکم همان جزء های دیگر را دارد.

مصنف به اینجا که می رسد بیان می کند اول برای حرکت نداریم مگر اول را طرف قرار دهیم. طرف هم حرکت نیست تا آن را اولِ حرکت قرار داد نتیجه این می شود که اولِ حرکت در حرکت متصل وجود ندارد.

اما اگر کسی حرکت ها را قطعه قطعه کند یعنی طرف حرکت را بگیرد و تکرار کند و بگوید حرکت، از چیدن این طرف ها کنار یکدیگر درست شده است در اینصورت نمی توان تقسیم کرد چون هر جزئی از این حرکت، طرف است مثل اینکه یک خط را از نقاط درست کنید.

ص: ۱۱۹۲

سوال این است که آیا می توان حرکت را از تشافع اطراف حرکت، کنار یکدیگر درست کرد؟

جواب این است که نمی توان درست کرد. اینگونه حرکتی که از منفصلات درست شود اوّل دارد ولی چنین حرکتی وجود ندارد آنچه وجود دارد حرکت متصل است.

با این توضیحات روشن شد قید «متصله» که در جلسه قبل آمده احترازی است زیرا احتراز از حرکتی است که از کنار هم چیدن اطراف درست می شود. این حرکت، اوّل دارد ولی اصلا به آن حرکت گفته نمی شود.

نکته: این یک صورتی بود که فرض کردیم و گفتیم حرکتی را بدست می آوریم که از ترکیب اطراف درست شود اما راه دیگری هم وجود دارد و آن این است که حرکتهای کوتاه را متتالی کنیم «حرکت متتالی یعنی حرکتی که ابتدا و انتهاء دارد» سپس در ابتدای حرکات متتالی چیزی را که قابل انقسام نباشد قرار بدهیم در اینصورت، اوّل پیدا می شود و غیر قابل انقسام است و به آن اصغر الحرکات و اول الحرکات گفته می شود ولی آیا این صورت وجود دارد یا نه؟ در این صورت حرکات متتالیه پیدا می شود که سکون بین آنها فاصله شده که ابتدای آن اصغر الحرکات قرار داده شود. در اینصورت می توان گفت این حرکاتی که د اریم ابتداء و اوّل دارد که اصغر الحرکات است ولی این گونه تصویر کردن از بحث ما فاصله پیدا کرده است چون بحث ما در حرکات نیست بلکه در حرکت است یعنی آیا حرکت، اوّل دارد یا ندارد نه اینکه این حرکاتی که شما کنار هم قرار دادید اوّل دارد یا ندارد؟ چون معلوم است این حرکاتی که شما کنار هم قرار دادید اوّل دارد. یعنی می توان گفت هر قدمی که در یک مسافت بر داشته می شود همراه با این قدم سکون است در اینجا حرکات وجود دارد که از این قدم ها بوجود آمده است. و این حرکات دارای اوّل هستند زیرا قدم اول که اصغر الحرکات نیست اوّل الحرکات است.

لزومی ندارد که حتما الصغر الحرکات را در اوّل قرار بدهیم چون بحث در اصغر الحرکات بود مصنف فرمود اصغر الحرکات را قرار بده. در اینصورت اصغرالحرکات، اوّل می شود ولی در اینجا در واقع، حرکات وجود دارند و می خواهید برای حرکات خودتان، اول درست کنید این، اشکال ندارد ولی آیا خود قدم اول، اوّل حرکت دارد؟ می گوییم اوّل حرکت ندارد.

خلاصه بحث: اگر حرکت متصل داشته باشید درون آن، اصغر الحرکات و اوّل وجود ندارد اما اگر حرکات را متتالی قرار بدهید اگر از اطراف تشکیل شده باشند غلط است زیرا حرکت، درست نمی شود. اگر بخواهید حرکتهایی بیاورید و بین آنها سکون قرار ندهید این، همان حرکت متصل است و حرکات نیست. اما اگر بخواهید حرکاتی درست کنید که تخلل سکنات باشد اگر اوّلِ آن را چه بخواهید اصغر الحرکات قرار بدهید چه نخواهید قرار دهید، اول الحرکات را داریم. اول الحرکات هم می تواند اصغر الحرکات باشد و این هم مورد بحث ما نیست چون حرکات است نه حرکت. زیرا بحث ما در یک حرکت متصله است که اوّل دارد یا ندارد.

نکته: گفته شده بود این مباحث «اینکه اول نداریم» در حرکت توسطیه است یا حرکت قطعیه است؟

عبارت مصنف در صفحه ۲۰۳ سطر ۵ بیان شد که دلالت بر حرکت قطعیه می کند و کاری به حرکت توسطیه ندارد. اینکه حرکت توسطیه اول دارد یا ندارد جزء بحث ما نیست. آنچه ما بحث می کنیم در حرکت قطعیه است. بعضی از شاگردان اشکال کردند که حرکت قطعیه اصلا حرکت نیست زیرا امر ذهنی است. وقتی مراجعه کردیم دیدیم مصنف معتقد است که حرکت قطعیه در خارج موجود است همانطور که حرکت توسطیه در خارج موجود است ولی پیوستگی که در حرکت قطعیه هست ذهنی و لحاظی است اما در خارج، قدم های منقطع برداشته می شود که این قدم، اول و آخر دارد و قدم دوم هم اول و آخر دارد. این قدم های منفصل در ذهن ما متصل می شوند و ما اسم آن را حرکت می گذاریم و الا در خارج، قطعات داریم و قطعات، حرکت نیستند. چون حرکت عبارتست از امر واحد مستمر تدریجی. و این قدم ها واحد مستمر تدریجی نیستند بلکه متعددند که بدنبال هم می آیند. در ذهن ما این قدم ها واحد حساب می شوند یعنی از ابتدا تا آخر را یک امر وا حد می گیریم و می گوییم این امر واحد، مستمر و متدرج است.

اجزاء، در خارجی موجودند ولی مرکبّ، در ذهن است و اجزاء خارجی، حرکت نیستند این مرکّب، حرکت است در ذهن ساخته می شود پس ترکیب برای ذهن است نه اینکه خود حرکت در ذهن باشد. بلکه در خارج اتفاق می افتد اما پیوستگی آن در ذهن است. پس به این معنا که پیوستگی در ذهن است این حرکت در خارج وجود ندارد اما به معنای اینکه قدم ها در خارج است حرکت قطعیه در خارج وجود دارد.

توضیح عبارت

«و ذلک ان الجزء فی المتصل انما یفرض بالفعل بتعیین الحدود علی احد الوجوه المذکوره»

«ذلک»: یعنی اینکه می گوییم اصغر الحرکات نداریم بلکه اصغر الحرکات هم تقسیم می شود.

ترجمه: اینکه می گوییم اصغر الحرکات نداریم بلکه اصغر الحرکات هم تقسیم می شود به این جهت است که جزء اگر در حرکتِ متصل باشد و طرف نباشد می توانید جزء را بالفعل کنید اگر حدود این جزء را تعیین کنید به یکی از وجوهی که ذکر شد «یا با تقطیع یا باعرض یا با فرض»

«و لیس لتعیین الحدود و قوف البته فی الاحتمال»

شما وقتی می خواهید تعیین حد کنید دوباره آن محدودی که حدش را تعیین کردید می توان دوباره تعیین حد جدید کرد و آن را کوچکتر کرد و حد جدیدی درست کرد. وقتی آن که حد جدید درست شد دوباره می توان حد جدید کوچکتر برای آن درست کرد و هکذا ادامه دارد یعنی این تعیین حدود، متوقف نمی شود هر چه حدود کوچکتری تعیین کنید دوباره حق دارید حدود کوچکتری از آن تعیین کنید.

ص: ۱۱۹۵

ترجمه: تعیین حدود، توقف نمی کند البته به حسب احتمال.

«انما الوقوف عسی ان یکون للتفریق و التقطیع بالفعل»

در جایی که تفریق و تقطیع می کنید حد را با تقطیع و تفریقِ بالفعل بدست می آورید که در آنجا وقوف حاصل می شود یعنی به جایی می رسید که دیگر نمی توان حد جدید به وسیله تفریق و تقطیع درست کرد. اما می توان حد جدید به وسیله فرض یا عَرَض درست کرد.

ترجمه: حد در اینجا توقف می شود ولی توقفش از جهت تفریق و تقطیع بالفعل است.

«و حینئذ لا یکون متصلا البته»

در این هنگام این اجزاء، متصل نخواهد بود چون آنها را بالفعل، تفریق کردید یعنی برای آن ابتدا و انتهاءِ بالفعل درست کردید و لذا یک حرکت متصل درست نمی شود.

«و یشبه ان یکون هذا التفریق و التقطیع یتناهی الی حدود لایمکن تفریقها و تقطیعها»

به نظر می رسد که تفریق و تقطیع در یک جایی تمام شود یعنی به حدودی برسد که نتوان آن حدود را تفریق و تقطیع کرد.

«و ان امکن فرض قسمه فیها بتعیین الحدود»

اما در همان وقتی که نمی توان این حدود را تفریق و تقطیع کرد می توان این حدود را به نحو دیگر تقسیم کرد مثلا از ناحیه فرض یا عَرَض تقسیم کرد.

ترجمه: «در این حدود«ی که دیگر نمی توان تقسیم کرد» می توان قسمت را فرض کرد اما به تعیین حدود «اما نه اینکه تعیین از ناحیه تقطیع و تفریق باشد که امکانش تمام شده بلکه تعیین حدود از ناحیه دیگر باشد».

ص: ۱۱۹۶

تـا اینجا معلوم شـد که تجزیه متصل به لحاظ تقطیع پایان می پـذیرد ولی به لحاظ فرض پایان نمی پـذیرد. پس اگر متصـلی را بخواهیم تعیین حـدود و یا تجزیه کنیم این تجزیه اگر به حسب تقطیع نباشـد پایان ندارد. اگر در این جزء پایان ندارد در اجزاء دیگر هم که اسم آن را اصغرالحرکات می گذارید پایان ندارد. زیرا فرقی بین این جزء و اجزاء دیگر وجود ندارد.

«فتجزئه المتصل الذی یقع لا علی وجه التفریق و التقطیع غیر متناه البته»

«الذی» صفت برای «تجزئه» است. «غیر متناه» خبر است.

ترجمه: تجزیه متصـل، آن تجزیه ای که بر وجه تفریق و تقطیع نباشـد بلکه به وجه دیگر باشـد متنـاهی نیست «اگر در این جزء متناهی نیست در آن جزء هم که اصغر الحرکات است متناهی نیست».

«و اصناف هذه التجزئه فیه متساویه لیس بعضها اولی من بعض»

ضمیر «فیه» به «متصل» بر می گردد.

عبارت «لیس بعضها اولی من بعض» تفسیر «لیس» است.

ترجمه: اصـناف این تجزیه در متصـل، مسـاوی است یعنی بعض از این تجزیه ها اولی از بعض دیگر است «اینطور نیست که در فلان جزء بتوانی تجزیه کنی اما در اصغر الحرکات نتوانی تجزیه کنی».

«فاصغر الحرکات لا یعدم هذا النمو»

نسخه صحیح «هذا النحو» است.

اصغر الحرکات، این نوع تجزیه را عادم و فاقد نیست و این نوع تجزیه را می پذیرد و الا آن هم می تواند به حدودِ ریزتر تجزیه شود اما نه حدودی که از ناحیه تقطیع و تفریق درست شود بلکه حدودی که از راههای دیگر درست شود پس اصغر الحرکات را می توان تجزیه کرد و اینکه ما اصـغر الحرکاتی که تجزیه نشود را نداریم. و اگر تجزیه شد در خود این اصـغر الحرکات که تجزیـه شـد، اوّلِ دیگر وجـود می گیرد و آنچـه فرض کردیم اول است از اول بـودن در می آیـد در نـتیجه اشـکالی که دیروز گفتیم بر می گردد.

ص: ۱۱۹۷

اشکال دوم بر معنای سوم «اول»/ آیا برای حرکت می توان اول قائل شد ۹۳/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دوم بر معنای سوم «اول»/ آیا برای حرکت می توان اول قائل شد.

«عسی انه یعدم التجزئه بنحو آخر»(۱)

بحث در این بود که آیا برای حرکت می توان اوّل قائل شد یا نه؟ سه معنا برای «اوّل» بیان شد. معنای سوم این بود که «اوّل» عبارت از اصغر الحرکات است. بر این مطلب دو اشکال شد.

اشکال اول بر معنای سوم «اوّل»: با قطع نظر از اینکه اصغر الحرکات داریم یا نداریم نمی توانیم آن را اوّل قرار دهیم.

مدافعی گفت اولیت را برای آن فرض کنید و مصنف فرمود اگر اولیت را برای آن فرض کنید بحثش را بعداً بیان می کنیم.

اشکال دوم بر معنای سوم «اول»: اصلا اصغر الحرکات نداریم زیرا هر جزئی را می توانید تا بی نهایت تقسیم کنید. اگر تقسیم فکّی، مُنتهِی شد تقسیم وهمی و فرضی، منتهی نمی شود هر جزئی وضعش اینگونه است. حال اگر اصغر الحرکات، طَرَف باشد و جزء نباشد قبول داریم که تقسیم نمی شود ولی اگر اصغر الحرکات، جزء باشد و شما هم آن را جزء قرار دادید باید حکم سایر اجزاء را داشته باشد همانطور که سایر اجزاء قابل تجزیه اند این هم قابل تجزیه باشد. گفتیم «فاصغر الحرکات لا یعدم هذا النحو من التجزئه» یعنی اگر اجزاء اینچنین تجزیه می شوند اصغر الاجزاء چون جزء است این نحو از تجزیه را فاقد نیست بلکه واجد این نوع تجزیه هم هست. سپس می فرماید «عسی انه یعدم» یعنی یک تجزیه را نمی پذیرد و آن، تجزیه ای است که بر این اصغر الحرکات واردش کنید و هنوز حرکت باشد. به عبارت دیگر بر اصغر الحرکات نمی توان تجزیه ای وارد کرد که این اصغر الحرکات بعد از آن تجزیه هنوز، حرکت باشد بلکه اگر تجزیه بر او وارد شد تجزیه می شود ولی صدق حرکت بر آن نمی کند پس تجزیه ای که با عنوان حرکت، همراه باشد انجام نمی گیرد پس اصغر الحرکات، عادم این نوع تجزیه است. تجزیه ای که عنوان حرکت را از بین نبرد بلکه عنوان حرکت را حفظ کند. اینگونه تجزیه ای بر اصغر الحرکات وارد نمی شود ولی اصل تجزیه وارد می شود.

ص: ۱۱۹۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۵،س۱۷، ط ذوی القربی.

پس مصنف، اصغر الحرکات را تجزیه می کند ولی با حفظ حرکت می گوید نمی توان آن را تجزیه کرد و بر آن جزء، حرکت صدق کند. این همان مطلبی است که در تبیین اصغر الحرکات، بیان شد و ایشان هم قبول کردند که اینگونه اصغر الحرکاتی داشته باشیم.

توضیح عبارت

«عسی انه یعدم التجزئه بنحو آخر»

این اصغر الاجزاء تجزیه به نحو دیگر را از دست بدهد و عادم و فاقد باشد.

«ای لا یکون حرکه خارجه الی الفعل عند مبدأ و الی منتهی یتم عنده بالفعل اصغر منها»

اگر «اصغر منه» به صورت مذکر آمده بود ضمیر را به «اصغر الحرکات» بر می گرداندیم اما چون «اصغر منها» به صورت مونث آمده ضمیر را به «حرکت» بر می گردانیم.

«ای» تفسیر «تجزیه بنحو آخر» نیست بلکه تفسیر «یعدم التجزیه بنحو آخر» است. لذا تعبیر به «لا یکون» می کند. اگر تعبیر به «یکون» کرده بود تفسیر برای «تجزیه» قرار می دادیم.

«لا یکون» ناقصه است و «حرکه» اسم آن است و «اصغر منها» خبر آن است. «یتم عنده بالفعل» خبر نیست. بلکه صفت «منتهی» است و ضمیر «یتم» به «حرکت» بر می گردد. اگر فعل به صورت «یکون» بود معنای عبارت این می شود: حرکتی که بالفعل شود و اصغر از اصغر الحرکات باشد چنین حرکتی اگر وجود داشت معلوم می شود که اصغر الحرکات تجزیه شد به حرکتی که اصغر از خودش است.

اگر فعل به صورت «لا یکون» بود معنای عبارت این می شود: این اصغر الحرکات برایش جزئی که اصغر از خودش باشد و در عین حال حرکت باشد نیست «یعنی این نوع تجزیه را فاقد است».

ص: ۱۱۹۹

اصـغر الحركـات عـادم این تجزیه است یعنی نمی توانی حرکتی بـدست بیاوری که مفرد بالفعل باشـد و در عین حال اصـغر از اصغر الحرکات باشد و اگر اصغر از اصغر الحرکات شد دیگر حرکت نخواهد بود. مصنف دو شرط می کند:

۱ ـ مفرد بالفعل باشـد یعنی برای این حرکت، ابتـدای بالفعل و انتهای بالفعل درست کنی تا مفردِ بالفعل شود و از آن حرکت متصله بیرون بیاید.

۲ ـ در عین حال اصغر از آن اصغر الحرکات باشد.

شرط دوم موجود نیست. بر فرض، خارج الی الفعل باشد اصغر از آن اصغر الحرکات خواهد بود ولی دیگر حرکت نیست.

ترجمه: حرکتی که خـارج الی الفعـل شود اصـغر از این اصـغر الحرکـات نـداریم پس اصـغر الحرکـات چنین تجزیه ای را نمی پـذیرد که اصـغر است و خودش را داشـته باشـد و در عین حال حرکتی باشـد خارج الی الفعل نزد مبدء بالفعل و تا منتها برود، منتهایی که حرکت در نزد آن منتها، بالفعل تمام می شود «می خواهد بگوید مبدا و منتها بالفعل باشد».

«عسـی»: به معنای شاید است چون مصـنف، اصغرالحرکات را تحمیلا می پذیرد و آن را قبول ندارد لذا از لفظ «عسی» استفاده کرده است.

«و اذا کانت الصوره هذه فلا یکون للحرکه اول جزء بهذا المعنی الا الطرف»

مصنف با این عبارت، خلاصه گیری و نتیجه از همه مطالب می کند.

اگر آنچه که اتفاق می افتـد این باشـد که گفتیم پس بایـد گفت اَوّلی که عبارت از اصـغر الحرکات باشـد نداریم یا به عبارت دیگر اَوّلی که جزئی از حرکت باشد نداریم اما اوّل به معنای طرف داریم.

ص: ۱۲۰۰

ترجمه: وقتی وضع چنین است برای حرکت، اولین جزئی به این معنا نداریم. «مراد از بهذا المعنی، جزء و اَوّلی است که تقسیم نشود». مگر طرف باشد «یعنی می توان گفت طرف، اوّل است و تقسیم نشود».

«الا ان تکون حرکات متتالیه غیر متصله و مقدمها بهذه الصفه»

مگر اینکه حرکت را متصل قرار ندهید بلکه حرکت را تبدیل به حرکات متتالیه کنید. یعنی یک حرکت را که متصل می بینید آن را تقسیم و تبدیل به حرکات متتالیه کنید به این صورت که حرکاتی را در پی یکدیگر قرار دهید و بین آنها هم سکنات قرار ندهید «البته می گوییم اگر سکنات فاصله نشود حرکتِ متصلِ واحد است ولی شما اگر می خواهید، بگویید حرکات متتالیه است» سپس در مقدم این حرکات، جزئی قرار گرفته باشد که اصغر الحرکات باشد می توانید به آن بگویید «اول حرکه» اما نمی توانید به آن، «اول» بگویید چون همان هم می تواند تقسیم شود.

«هذا الصفه»: اگر بخواهیم مراد از «هذه الصفه» را به صورت مجمل بیان کنیم مراد همان اصغر الحرکات است و اگر بخواهیم به صورت مفصل بیان کنیم مراد این است «لا یکون حرکه خارجه ... اصغر منها» که در صفحه ۲۰۵ سطر ۱۸ آمده است یعنی حرکتی باشد که حرکت مفرده اصغر از آن وجود ندارد.

«و اما فی المتصل فلا یوجد جزء اول بهذه الصفه»

این عبارت نباید سر خط نوشته شود بلکه باید متصل به عبارت قبلی نوشته شود.

ص: ۱۲۰۱

در متصـل، جزء اوّلی به این صـفت پیـدا نمی شـود «مراد از ـ هـذه الصـفه ـ همـان است که در خـط قبلی بیـان کردیم که به صورت اجمال مراد از آن اصغر الحرکات است و به صورت تفصیلی در صفحه ۲۰۵ سطر ۱۸ بیان شد».

نکته: در حرکت متصـل، جزئی به این صـفت نـداریم و چـون بحث مـا در جزء اول است لـذا تعبیر به جزء اول می کنـد و می گوید جزء اولی به این صفت نداریم.

«لانه لا توجد فیه حرکه منفرده منقطعه بنفسها»

چرا چنین جزئی پیدا نمی شود؟ اگر ما همان اوّلِ متصل را اصغر الحرکات کنیم چه اشکالی دارد.

مصـنف می فرماید اصـغر الحرکات که به این صـفت بخواهد باشد باید مفرد باشد یعنی باید جدا باشد و مبدا بالفعل و منتهای بالفعل داشته باشد در حالی که در متصل نمی توان اصغر الحرکات را جدا کرد.

ترجمه: یـافت نمی شود در متصـل، حرکت مفرده ای که اوّلِ بالفعـل و منتهـای بالفعـل داشـته باشـد «و مـا دنبال چنین حرکتی هستیم لـذا گفتیم این حرکـات، متتالی باشـند تا بتوانیم اصـغر الحرکات را جـدا کنیم و حرکات دیگر را هم جـدا کنیم تا مفرد شوند».

«بل تکون اجزاء تلک الحرکه متصله بعضها ببعض»

«تلک الحرکه»: مراد حرکت متصل است.

ترجمه: خود اجزاء این حرکتِ متصل بعضی به بعضی متصل است.

تا اینجا معلوم شد که در متصل نمی توانیم اوّل حرکه داشته باشیم اما در حرکات متتالیه می توانیم.

ص: ۱۲۰۲

صفحه ۲۰۶ سطر ۴ قوله «فلو کان»

مصنف دوباره مطلب را با عبارت دیگر بیان می کند. بنده مدتی است که به ترجمه شفا که برای فروغی است مراجعه نکردم امروز صبح اتفاقا مراجعه کردم تا ببینم چیز زائدی دارد یا ندارد؟ در آنجا نوشته بود «درست ۱۰ بار ابن سینا این مطلب را تکرار کرده» گویا شمرده و دیده ۱۰ مرتبه تکرار کرده است. اما اگر دقت کنید متوجه می شوید ابن سینا طوری تکرار کرده که کسی متوجه نمی شود تکرار کرده است در هر جا یک چیزی اضافه می کند یا عبارتی را عوض می کند یا اینقدر عبارت را مشکل می آورد که خواننده در فکر حل کردن عبارت باشد و به فکر اینکه این عبارت، تکرار است نیفتد.

این عبارت «فلو کان...» مطلب اضافه ای دارد و لو تکرار مطالب است. مصنف می فرماید حرکتی را به صورت متصل فرض کنید جزئی را در آن فرض کنید که در بین این حرکت متصل، کوچکتر از آن وجود ندارد این جزء را اول قرار دهید. «ایشان می خواهد در حرکت متصل بحث کند و به حرکات متتالیه کاری ندارد» اینکه گفته می شود این جزء را اول قرار دهید به چه معنا است؟ یعنی قسمت را منتهی به این جزء کنید. کاری هم ندارد که این در ابتدای حرکت باشد یا در وسط حرکت باشد. حرکت را اینقدر تقسیم کنید تا به این جزء برسید که اول است و دیگر تقسیم نشود.

ص: ۱۲۰۳

سوال این است که چه تقسیمی به اوّل رسید؟ در متصل، چه تقسیمی داریم؟ تقسیم فکّی وجود ندارد چون اگر تقسیم فکّی باشد اتصال نخواهد بود. در متصل، تقسیم فرضی وجود دارد «این مطلب، مطلب مهمی است» حال این تقسیم فرضی را به جایی رساندیم که دیگر ادامه پیدا نکرد و این تقسیم فرضی تمام شد و آنجا را اول گفتیم. یعنی اوّل، چیزی است که تقسیم فرضی در آن انجام نمی شود.

با تقسیمات فرضی، این حرکت متصل را تقسیم کردیم تا منتهی شد و به اوّل رسیدیم. این اوّل، منتهای تقسیم ما است و تقسیم در این اوّل انجام نمی شود اما کدام تقسیم، انجام نمی شود؟ همان تقسیمی که تا الان انجام می شد و آن، تقسیم فرضی بود.

جزئی که تقسیم فرضی در آن نیاید چه جزئی خواهد بود؟ جزئی است که تدریج در آن نیست، حرکت هم نیست بلکه طرف است. آن را اگر چه اصغر الحرکات حساب کردید ولی اصلا حرکت نیست تا بخواهد اصغر الحرکات باشد زیرا اصلا تدریج ندارد و روی مسافت هم نمی تواند قرار بگیرد بلکه ابتدای مسافت می تواند قرار بگیرد چون چیزی که حتی تقسیم فرضی را هم نپذیرد به آن نمی توان حرکت گفت.

توجه کنید مصنف از تقسیم فرضی تعبیر به «انقسام الذی لا یبطل الاتصال» می کند. تقسیمی که اتصال را باطل نمی کند تقسیم فکی نیست زیرا تقسیم فکی اتصال را باطل می کند بلکه مراد تقسیم فرضی است که اتصال را باطل نمی کند پس مراد از عبارت «انقسام الذی لا یبطل الاتصال»، تقسیم فرضی است و این تقسیم فرضی ادامه پیدا می کند تا به جزء اول می رسد و در آن جزء اول اجرا نمی شود پس جزء اول، تقسیم فرضی ندارد و اگر تقسیم فرضی ندارد تدریج ندارد و حرکت هم نیست.

ص: ۱۲۰۴

توضیح عبارت

«فلو کان فی جمله تلک الحرکه حرکه هی اول ما یحرکها الشیء»

نسخه صحیح «ما تحرکها» است.

مراد از «تلک الحرکه» حرکت متصل است که الان وارد آن شدیم. نه حرکات متتالیه.

ترجمه: اگر در جمله این حرکت متصل، حرکتی باشد که اوّل حرکت باشد.

«و کانت بمعنی انه جزء من المتصل لا جزء فی المتصل اصغر منه»

ضمیر «کانت» به «حرکتی که اول است» بر می گردد. «لا جزء» صفت برای «جزء من المتصل» است.

ترجمه: آن حرکتی که اوّل است جزء متصل است «نه اینکه طرف متصل باشد» ولی جزئی که این صفت دارد که در این حرکت متصل، جزئی اصغر از آن نداریم یعنی منتهای قسمت است.

«لم یکن یعرض لذلک الجزء من الحرکه الانقسام الذی لا یبطل الاتصال الذی کلامنا فیه»

«لم یکن» جواب «لو» است.

اگر در مجموع این حرکت، حرکتِ اوّلی داشته باشیم که این حرکت اوّل، طرف نباشد بلکه جزء باشد اما جزئی که متصف به این صفت باشد که در متصل، اصغر از آن نداریم، عارض نمی شود برای آن جزء از حرکت که اصغر از آن نبود، انقسامی که اتصال را باطل نمی کند «مراد، انقسام فرضی است».

«الذی کلا منا فیه»: آن انقسامی که کلام ما در همین است چون ما می خواهیم انقسامی را بیاوریم که اتصال را باطل نکند که مراد همان انقسام فرضی است.

«اذ فرضنا ان انقسام الحرکه کلها الی هذا الاول انقسام لم یبطل الاتصال»

چرا باید جزء، اینچنین انقسامی پیدا نکند؟ چون ما این را آخرین جزء گرفتیم یعنی تقسیم کردیم و به اینجا رسیدیم که به عنوان آخرین جزءِ تقسیم یا آخرین جزءِ حرکت قرار داده شد پس باید تقسیم نشود و الا اگر تقسیم شود از درون آن، جزء دیگر بیرون می آید که آن را اوّل می گوییم.

ص: ۱۲۰۵

«اذ» تعلیل برای «لم یکن یعرض لذلک الجزء» است.

ترجمه: فرض کردیم که انقسام حرکت، انقسامی که از اول شروع کردیم و روی این حرکت انجام دادیم تا به آن اوّل رسیدیم انقسامی بود که اتصال را باطل نمی کرد و چون به اوّل رسیدیم پس در اوّل هم باید همین انقسام نفی شود.

«اذ فرضنا» را می توان تعلیل برای «الذی کلا منا فیه» قرارداد ولی چون مصنف کلمه «الی هذا الاول» آورده معلوم می شود که نظرش به این است که این انقسام را در جزء اول نفی کند نه اینکه همه انقسامها اینچنین باشند.

عبارت «فلو کان فی جمله تلک الحرکه...» در سطر ۴ جمله شرطیه بود و عبارت «لم یکن یعرض...» در سطر ۵ تالی بود و عبارت «ولو کان هذا الجزء» بیان بطلان تالی است که در جلسه بعد می خوانیم.

ادامه اشکال دوم بر معنای سوم «اول» / آیا برای حرکت می توان اول قائل شد ۹۳/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال دوم بر معنای سوم «اول» / آیا برای حرکت می توان اول قائل شد.

«و لو کان هذا الجزء من الحرکه لایقبل هذا النوع من الانقسام»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۲۰۶ سطر ۶ آمده بود «الذی کلامنا فیه اذ فرضنا...» ما «اذ فرضنا» را تعطیل برای «لم یکن» گرفتیم بعضی گفتند تعطیل برای «الذی کلامنا فیه» باشد در جلسه قبل گفتیم امکانش است ولی اگر تعلیل برای «لم یکن» باشد بهتر است اینکه گفتیم می توان «اذ فرضنا» را تعلیل برای «الذی کلا منا فیه» گرفت در صورتی بود که «الذی لا یبطل» صفت برای «الانقسام» است در این صورت «اذ فرضنا» را می توان تعلیل برای در «الذی کلا منا فیه» گرفت و می توان تعلیل برای «لم یکن» باشد اما ظاهر عبارت مصنف این است که «الذی کلا منافیه» صفت «اتصال» است یعنی کلام ما در حرکت متصل است نه متتالیه. در این صورت «اذ فرضنا» را نمی توان دلیل برای «الذی کلامنا فیه» قرار داد حتما باید دلیل برای «لم یکن» باشد. در هر صورت بنده ترجیح می دهم که «اذ فرضناء تعلیل برای «لم یکن» باشد اگر الذی صفت برای انقسام باشد در صورتی که الذی «صفت برای اتصال باشد معینا «اذفرضنا» تعلیل برای لم یکن می شود.

ص: ۱۲۰۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۶،س۶، ط ذوی القربی.

بحث در این داشتیم که حرکت، اولّ ندارد برای «اوّل» معانی گفتیم در یک معنا حرکت، طرف داشت و می خواستیم طرف را «اول» بنامیم گفتیم طرف آن، اوّل است ولی اوّل الحرکه نیست چون طرف اصلا حرکت نیست. در یک معنا اصغر الحرکات را می خواستیم «اوّل» بنامیم. که گفتیم اگر اصغر الحرکات را طرف نگیرید بلکه جزء بگیرید جزء قابل انقسام است و اگر حرکت، متصل باشد «که بحث ما هم در حرکت متصل است» تقسیم متصل تقسیم فرضی خواهد بود. به تعبیر مصنف تقسیمی

است که اتصال را باطل نمی کند.

در این صورت که حرکت، متصل باشد و تقسیمی که بر آن وارد می شود تقسیمی باشد که مبطل اتصال نیست «یعنی فرضی باشد» دو حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: آن تقسیم را به اوّل می رسانیم تا حرکت، تقسیم نشود.

حالت دوم: آن تقسیم را به ادامه می دهیم. تا به اوّلی برسانیم که قابل قسمت هست.

حکم حالت اول: حکم حالت اول را در جلسه قبل شروع به بیان کردیم مقدم و تالی قیاس را بیان کردیم اما بطلان تالی را امروز بیان می کنیم. پس حالت اول این است که این حرکت متصل را به تقسیمات فرضی تقسیم کنیم و به جای برسیم که این تقسیم ادامه پیدا نکند به قول مصنف به اوّلی برسیم که دیگر قسمت نمی شود. این اوّل چون قسمت نمی شود نمی توانیم از درون این اوّل، اوّل دیگری بدست بیاوریم مشکل این حالت اول این است که آنچه که قسمت نمی شود حرکت نیست شما این تقسیم را به چیزی رسانید که قسمت نمی شود و چیزی که قسمت نمی شود حرکت نیست چون حرکت امر تدریجی است که باید قسمت شود و لو قسمت فرضی. اگر قسمت فرضی هم نفی شود معلوم می گردد که حرکت وجود ندارد.

ص: ۱۲۰۷

خلاصه حکم حالت اول: اگر در حرکت متصل تجزیه فرضی را اجرا کنید و به جزئی برسید که تجزیه نمی شود «اوّلِ حرکت» بـدست می آیـد لکن این «اوّل» چون تقسیم نمی شود «حتی تقسـیم فرضـی نمی شود» پس امتـداد نـدارد و اگر امتـداد نـدارد مسافت ندارد و اگر مسافت ندارد حرکت نیست و اگر تالی باطل شد پس مقدم «که حرکت تقسـیم به تقسـیم فرضی شود و به جایی رسیده شود که آن، تقسیم نشود» باطل است.

توضیح عبارت

«و لو کان هذا الجزء من الحرکه لایقبل هذا النوع من الانقسام لکان اول الحرکه لیس فیه امتدادیته»

ضمیر «فیه» به جزئی که اول الحرکه که حساب شده و قابل هیچ نوع قسمتی حتی قسمت فرضی نیست برمی گردد.

اگر این جزء از حرکت که آن را تقسـیم کردیم و تقسیمش را به نهایت رساندیم این نوع از انقسام «که مبطل اتصال نیست که مراد انقسام فرضـی است» را قبول نکند لازم می آید آنچه که شـما آن را اول حرکت فرض کردید در آن امتداد وجود نداشته باشد «و وقتی امتداد نبود مسافت ندارد و وقتی مسافت نبود حرکت نیست».

«امتـدادیته»: به نظر می رسـد «امتـدایه» باشـد ولی به نسـخ خطی مراجعه کردیم خیلی واضـح نبودنـد ولی «امتدادیته» راحت تر خوانـده می شـد. لـذا مـا هـم «امتـدادیته» می خـوانیم و ضـمیر آن را بـه جزء برمی گردانیم. یـا به حرکت برگردانیم و بگـوییم امتدادیتی که در هر حرکتی لازم است.

«فلم یکن علی مسافه البته فلم تکن حرکه»

ص: ۱۲۰۸

اینچنین حرکت یا اینچنین جزئی که امتدادیت ندارد بر ما مسافت نخواهد بود و چیزی که بر مسافت نباشد حرکت نخواهد بود چون در حرکت، مسافت لازم است و اگر مسافت را بردارید معلوم می شود که آن شیء، حرکت نبوده است پس اوّل حرکتی که حساب کردید در واقع حرکت نبوده تا بعدا نوبت برسد به اینکه اوّل حرکت باشد این تقریبا مثل طَرَف است که طرفِ حرکت، حرکت نیست پس نمی توان اسم آن را اوّل حرکت گذاشت.

تا اینجا حالت اول تمام شد.

صفحه ۲۰۶ سطر ۸ قوله «و اذا کانت»

بیان حکم حالت دوم: می خواهیم جزء را تقسیم کنیم به تقسیمی که فرضی است ولی به نهایت نرسانیم بلکه به جایی برسانیم و بگوییم این، اوّل است ولی هنوز آن تقسیم را بتوانیم اجرا کنیم یعنی قابل تقسیم فرضی باشد. آیا می توان این را اوّل حساب کرد؟ می فرماید چون این چیزی که اول حرکت حساب شده باز هم قابل تقسیم است شما می توانید تقسیم کنید و از درون آن، اوّل دیگر در بیاورید که کوچکتر از آن است در اینصورت لازم می آید آنچه که اوّل فرض کردید اوّل نباشد. پس خلف فرض لازم می آید.

توضیح عبارت

«و اذا کانت الحرکه تنقسم الانقسام الحافظ للاتصال الی غیر النهایه فکل ما جعلته اولا بمعنی الجزء لا بمعنی الطرف فله اولُ آخرُ بالقوه»

«الانقسام» مفعول مطلق است.

اگر حرکت، قسمت شود به نحو انقسامی که اتصال را حفظ می کند «انقسامی که اتصال را حفظ می کند همان انقسام فرضی است نه انقسام فکّی» پس هر جزئی را که اوّل به معنای جزء قرار بدهی که قابل قسمت است نه اول به معنای طرف «که قابل قسمت نیست».

«فله اول آخر بـالقوه»: در آن جزء، اولِ دیگری بـالقوه وجود دارد که اگر آن را تقسیم فرضـی کنیـد آن«اولِ» دیگر را بـالفعل خواهید کرد. در اینصورت آنچه را که اوّل فرض کرده بودید از اول بودن در می آید

صفحه ۲۰۶ سطر ۹ قوله «و کذلک السکون»

مصنف می فرمایـد سکون هم اوّل نـدارد. اینکه سکون دفعی است یا مستمر است به آن کاری نـداریم و نمی خواهیم تعیین کنیم البته در گذشته گفتیم سکون، دفعی نیست. اگر سکون دفعی باشد هیچ امر دفعی، اوّل ندارد چون امر دفعی اصلا جزء ندارد که گفته شود این جزء، اول است و آن جزء، دوم است دفعی، یک جز لایتجزی است در حرکت که بحث می شود جزء دارد یا ندارد به خاطر این است که تدریجی می باشد اگر دفعی بود اصلا بحث نمی شد.

اما اگر سکون تـدریجی باشـد باز هم اول نـدارد به همان بیانی که در حرکت گفته شد. چگونه حرکت، تدریجی است و اول نـدارد سکون را هم تـدریجی بگیریـد و بگوییـد اول نـدارد. چون اگر بخواهید اول برای آن پیدا شود باید تقسیم شود و اگر تقسیم کنید یا به جزء لایتجزی می رسید که این اصلا سکون نیست تا چه رسد که اولِ سکون باشد یا به جزء لایتجزی نمی رسید که این، سکون است ولی اوّل نیست چون از درون آن، اوّلِ دیگری در می آید سپس مصنف می گوید شیئی هم که توقف نامیـده می شـود مثل حرکت و سکون است. سوالی که در اینجا مطرح می شـود این است که مراد مصنف از توقف چیست؟ آیا همان سکون است یا چیز دیگری است؟ اگر همان سکون بود و می شد عطف تفسیری بر آن گرفت به اینصورت تعبیر می کرد «وکـذلک السکون و التوقف» ولی اینگونه نگفته بلکه لفـظ «کـذلک» را تکرار کرده است. پس یـا توقف بـاید چیزی غیر از سکون باشـد یا اگر سکون است باید تفاوتی داشته باشد ما ابتدا فرض می کنیم توقف، همان سکون باشد ولی می گوییم تفاوتی با سکون دارد که مصنف آن را جدا کرده است. سکون امر عدمی است. بین حرکت و سکون، تقابل عدم و ملکه است در جایی که حرکت راه نـدارد سکون، اطلاق نمی شود مثلا در مورد خداونـد ـ تبارک ـ گفته می شود ثابت است امـا گفته نمی شـود سـاکن است و در مورد عقول گفته می شود ثابتاتنـد ولی گفته نمی شود ساکناتنـد. چون حرکت در مورد اینها صدق نمی کند لذا سکون هم صدق نمی کند.

مصنف با این عبارت «و کذلک الشی الذی یسمی توقفا» می فهماند که توقف، امر ثبوتی است و با سکون فرق دارد. بر فرض اگر ملحق به سکون کنید ولی این تفاوت را با سکون دارد که امر اثباتی است و چون امر اثباتی است باید درباره آن به صورت مجزّا بحث کرد و گفت حکمی که در حرکت گفتیم در سکون و توقف هم هست. این در صورتی بود که توقف، مرادف با سکون باشد.

ولی ظاهراً این، مراد نیست و توقف، معنای دیگر دارد. در اینجا حاشیه ای وجود دارد که توقف را معنا کرده است. و توقف را عبارت از مدت زمان حرکت گرفته. یعنی وقتی جسم حرکت می کند در طول زمان حرکت می کند کانّه در حالتِ حرکت، متوقف است. این معنا کردن طبق اصطلاح نیست ولی می گوید در فصول آتیه خود مصنف توقف را به این صورت معنا می کند و ما نا چاریم طبق معنایی که خودش معنا می کند معنا کنیم عبارت حاشیه این است «و هو عباره عن طول مده الحرکه کما یظهر من کلامه فی الفصول الآتیه». یعنی گفته می شود اگر حرکت، قابل انقسام نیست به طوری که از درون آن، اوّل در بیاید زمان هم قابل انقسام نیست به طوری که از درون آن، اوّل در بیاید.

توضیح عبارت

«و کذلک السکون و کذلک الشیء الذی یسمی توقفا»

«کذلک» یعنی لا اول له.

«وهو یزید الحرکه فی السرعه ان کانت طبیعیه او فی البطو ان کانت غیر طبیعیه بل قسریه متجها بالوجهین الی السکون»

ص: ۱۲۱۱

در یکی از نسخه های خطی به جای «یزید»، «تُزَیِّد» آمده است. اگر «یزید» متعدی باشد اشکال ندارد اما اگر متعدی نباشد خوب است «تزیّد» خوانده شود.

ضمیر «هو» به کجا بر می گردد؟ به سکون بر نمی گردد. یا باید به «توقف» بر گردد یا به چیز دیگر بر گردد. در یکی از این حاشیه ها، ضمیر را به «متحرک» بر گردانده بود. به ترجمه فروغی مراجعه کردم که به «انقسام بلا نهایه» بر گردانده بود. پس سه احتمال مطرح شد «انقسام بلا نهایه» را در پاورقی، فروغی معنا کرده بود ولی خیلی صاف در نمی آید.

ابتدا اصل مطلب را توضیح می دهیم: شما وقتی جسمی «مثل سنگ» را از بالا رها می کنید «نه اینکه آن را پرتاب به سمت پایین کنید چون این، حرکت قسری می شود» که به پایین بیاید حرکت طبیعی می کند وقتی شروع به حرکت می کند با وقتی که می خواهد به زمین برسد حرکتش متفاوت است ابتدا که شروع به حرکت می کند آرامتر حرکت می کند ولی وقتی نزدیک به زمین می رسد با شتاب به سمت پایین می آید پس حرکت طبیعی در سرعت، زیاد می کند. ما وقتی درحرکت، زیاد کنیم به سه صورت اتفاق می افتد.

۱ ــ در مسافت حرکت، زیاد کنیم.

۲ ــ در زمان حرکت، زیاد کنیم.

۳ ــ در سرعت حرکت، زیاد کنیم.

بحثی که مصنف در اینجا می کند زیاد کردن سرعت است لذا می گوید «تزیّد الحرکه فی السرعه» و نفرموده «تزیّد فی المسافه او فی الزمان».

ص: ۱۲۱۲

اما حرکت قسری در ابتدا که شروع می شود با شتاب شروع می شود مثلا سنگ را که پرتاب می کنید ابتدا خیلی با سرعت می رود بعداً سرعت آن کم می شود تا بایستد. وقتی نیروی قاسری که در این سنگ وارد شده به سمت صفر برود این سنگ می ایستد بعداً به سمت حرکت طبیعی می رود.

این دو نوع حرکت بود که توضیح داده شد. هر دو حرکت، منتهی به سکون می شوند. اما قسری منتهی به سکون می شود به خاطر اینکه قاسر تمام می شود. طبیعت با نیروی قاسر مقاومت می کند و به جایی می رسد که نیروی قاسر تمام می شود و طبیعت پیروز می شود و وقتی نیروی قاسر تمام شد سکون حاصل می شود حرکت طبیعی هم بالاخره به سکون منتهی می شود چون این شیء بالاخره به جایی که موضع طبیعی اش است خواهد رسید و در آنجا می ایستد. بلکه یک حرکتی است که می گویند دوام پیدا می کند و آن حرکت ارادی است که برای فلک می باشد.

حال بررسی کنیم که ضمیر «هو» به چه چیز بر می گردد؟ اگر ضمیر را به «توقف» برگردانیم معنای عبارت اینگونه می شود: این مدت هر چقدر طولانی تر شود حرکت طبیعی، سریعتر می شود و حرکت قسری کُندتر می شود. این حرف صحیحی است.

اگر ضمیر به «متحرک» بر گردد باز هم صحیح است زیرا معنای عبارت می شود: متحرک اگر حرکت طبیعی می کند سرعت خودش را زیاد می کند و اگر حرکت قسری می کند سرعت خودش را کم می کند و حرکتش را کُند می کند.

ص: ۱۲۱۳

اما اگر ضمیر به «انقسام بلانهایه» بر گردد که در ترجمه فروغی بر گردانده شده به اینصورت معنا می شود: اگر حرکت را منقسم کنید و این انقسام را قبول کنید تا بی نهایت ادامه پیدا می کند تقسیمات بی نهایت در حرکت طبیعی، به سمت سرعت است و در حرکت قسری، به سمت کندی است. این احتمالی که فروغی گفته مانند دو احتمال قبلی خوب صاف در نمی آید.

سوال: اینعبارت به چه علت در اینجا آمده است؟

جواب: مصنف، بحث حرکت و سکون را مطرح کرد الان بحث حرکت و سکون را با هم مطرح می کند و حرکت را منتهی به سکون می کند که سکون، اوّل ندارد. مصنف می خواهد بفرماید توقف، اوّل ندارد. سکون هم اوّل ندارد. این حرکت که به سکون ختم می شود آن سکون هم اوّل ندارد. سکونِ ابتدایی هم اوّل ندارد.این سکون هم که منتهای حرکت است اوّل ندارد.

ترجمه «اگر یزیّد خوانده است»: متحرک، حرکت را زیاد می کند در سرعت اگر طبیعی باشد یا حرکت را اضافه می کند در بطوء اگر این حرکت، غیر طبیعی باشد. در حالی که این حرکت به هر دو وجهش «چه طبیعی باشد چه قسری باشد» متوجه به سکون است « و به سمت سکون می رود» و وقتی به سمت سکون رفت هم خودش به بیانی که گفتیم اوّل ندارد هم سکونی که او به آن منتهی می شود اوّل ندارد»

«و کذلک الامور العارضه مع الحرکه کالمفارقه و المقارنه و المجاوره و لانکسار الذی هو افترق ما بحرکه»

ص: ۱۲۱۴

نسخه صحیح «و الانکسار» و «افتراق» است که الف در این دو کلمه افتاده است.

اموری که با حرکت عارض می شوند مثل خود حرکت، اوّل ندارند مثلا مفارقت که قبلا گفتیم تدریجی است و دفعی نیست. مقارنت و مجاورت هم روشن است چون یک شی حرکت می کند یک شیء دیگر مجاور آن است این، تدریجی است. حتی انکسار هم تدریجی است مثلاـ یک سنگ را که می خواهید بشکنید افتراق حاصل می شود و افتراق، دفعی است اما برای رسیدن به افتراق، حرکتی لازم است که به آن حرکت، انکسار گفته می شود. انکسار با حرکت، همراه است ولو افتراق دفعةً حاصل شود. این امور چون با حرکت همراه هستند حکم حرکت را دارند یعنی اگر حرکت، اوّل ندارد این امور هم اول ندارند.

«و الانکسار الذی هو افتراق ما بحرکه»: انکساری که عبارتست از نوعی افتراق که با حرکت حاصل می شود.

«وا ما الموافاه و المماسه و ما اشبه ذلک فلا زمان لها»

بعد از کلمه «ذلک» در حاشیه کتاب خودتان این کلمه «من الدفعیات» را اضافه کنید. البته جزء متن کتاب نیست بلکه در یکی از نسخه های خطی نوشته است.

بعضی از چیزها هستند که دفعی اند مثل موافات که به معنای رسیدن دو چیز به هم هست و مانند مماسه که آن هم نوعی رسیدن است.

ترجمه: موافات و مماسه و شبیه اینها از اموری که دفعی هستند زمان ندارند چون یک جزء بیشتر نیستند. چند جزء ندارند که گفته شود این جزء، اول است و آن جزء، دوم است.

ص: ۱۲۱۵

«و نفی الاولیه عنها هو علی السلب المطلق»

به اینها می گوییم اوّل ندارنـد اما نه به خاطر اینکه چون قابلیت دارنـد که اوّل داشـته باشـند و به خاطر محذوری، اوّل را از آن سلب کنیم بلکه چون اصـلا قـابلیت اوّلیت را ندارنـد. در جـایی که قـابلیت نباشـد سـلب، به صورت سـلب مطلب است اما اگر قابلیت باشـد سـلب می توانـد به صورت سـلب مطلق باشـد و می توانـد به صورت عدم و ملکه باشد. در موضعِ قابل می توانید بصـر را سـلب کنید و این سـلب می توانند از باب عدم و ملکه باشد اما در غیر موضع قابل «مثلا در دیوار» اگر بخواهید بصر را سلب کنید باید سـلب مطلق باشد یعنی عدم ملکه نباشد بلکه عدم باشد. فرق بین تناقض و عدم ملکه همین است که در عدم و ملکه عـدمی است که بایـد در موضـعی واقع شود که ملکه، قابلیت دارد اما سـلب عـدمی است که در هر جا وارد می شود چه شیء قابل ملکه باشد چه نباشد.

در جایی که قابلیت نیست حتما سـلب باید سـلب مطلق باشد اگر ما اوّلیت را در بعضـی موارد سـلب می کنیم و می بینیم اصلا قابلیت اولیت نیست سـلب ما سلب مطلق باید باشد. در موافات و امثال ذلک، اولیت را سلب می کنیم چون اصلا قابلیت اولیت در آنجا وجود ندارد.

ترجمه: نفی اوّلیت از اینگونه امور «یعنی موافـات و ممـاسه و مـا اشـبه ذلـک» به نحو سـلب مطلق است «یعنی می گوییم اولیت ندارند چون قابل اوّل داشتن نیست نه اینکه اوّلیت ندارد به خاطر اینکه اوّلیت داشتنش محذور دارد»

ص: ۱۲۱۶

«و سنوضح القول فی ذلک بعدُ»

ما در این مطلب، بعداً «یعنی در فصل بعد» وارد بحث خواهیم شد.

آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اوّل دارد یا ندارد ۹۳/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اوّل دارد یا ندارد.

«و اما انه هل یجوز ان یکون ما لا جزء له یتحرک ان کان له وجود»(۱)

بحث جدیدی است که شروع می شود اگر چه مرتبط با بحث قبل هم هست بحث در این بود که آیا، اوّل نقطه برای مسافت داریم یا نه؟ و همچنین اوّل نقطه برای حرکت داریم یا نه؟ اگر جزء لایتجزایی حرکت کند حتما آن طور که گفته شده مسافت، اوّل نقطه پیدا می کند. حرکت هم اوّلی که لا ینقسم باشد پیدا می کند پس باید رسیدگی کنیم که اگر جزء لایتجزی حرکت کرد چه وضعی پیش می آید آیا می توان با حرکت جزء لایتجزی برای مسافت اول درست کرد همچنین برای حرکت، اول درست کرد یا نمی توانیم؟ یعنی آیا می توان اولی که قسمت نشود ولی اول الحرکه باشد درست کرد؟ به این مناسبت وارد بحث می شود. پس این بحث مرتبط به بحث قبل است گویا هنوز بحثش در اوّل است. می خواهد ببیند حرکت، اول دارد یا نه؟ این وجه مناسبت این بحث با بحث قبل بود. حال بدون توجه به این مناسبت خود بحث را مطرح می کنیم بحث این است که آیا جز لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ مشائین گفتند جزء لایتجزی حرکت نمی کند چون اگر حرکت کند دو محذور لازم می آید:

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۶،س۱۳، ط ذوی القربی.

۱_ مسافت اوّل داشته باشد.

۲_ مسافت از نقاط کنار هم چیده شده تشکیل شده باشد یعنی اجزاء لایتجزی را کنار هم ردیف کنیم تا مسافت تشکیل شود و هر دو باطل است.

توضیح بحث: هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند یعنی مثلا انسانی را فرض کنید که کودک باشد پاهای او بلند نیست وقتی حرکت می کند مثلا ۱۰ سانتی متر حرکت می کند حرکت دومش و سومش هم ۱۰ سانت است آیا انسان که پای او بلند است به اندازه خودش حرکت می کند که مثلا نیم متر باشد. پس هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند. حال اگر جزء لایتجزی بخواهد حرکت کند باید به اندازه خودش حرکت کند یعنی این جزء لایتجزی جز لایتجزای مسافت را پُر می کند بعدا که حرکت کرد آن جز را خالی می کند و جزء لایتجزی بعدی را پُر می کند به این ترتیب قدم اول را که بر می

دارد جزء لا-یتجزای مسافت را عبور می کند در قدم بعدی هم لایتجزای دوم را عبور می کند و هکذا قدم های بعدی در اینصورت لازم می آید مسافت مرکب از اجزاء لایتجزی باشد و لازم می آید که اوّل داشته باشد و اولِ آن، نقطه باشد چون لایتجزی که می خواهد روی مسافت قرار بگیرد روی نقطه ای از مسافت قرار می گیرد سپس که شروع به حرکت می کند اگر مبدأ را حرکت به حساب نیاورید دوّمی را حرکت به حساب می آورید که آن دومی، اول حرکات می شود. اوّلی ممکن است حرکت نباشد لذا به آن اول گفته نشود چون مبدأ حرکت است و مبدأ حرکت، طرف است و طرفِ حرکت، حرکت نیست ولی وقتی وارد بین المبدأ و المنتهی شد اولین چیزی را که پُر می کند نقطه است آن را هم رها می کنیم اول الحرکات می شود. پس اول الحرکه داریم و مسافت، مرکب از اجزا لا-یتجزی است در حالی که هر دو باطل اند پس حرکت کردن جز لایتجزی باطل است بنابراین جز لایتجزی حرکت نمی کند.

ص: ۱۲۱۸

توضیح عبارت

«و اما انه هل یجوز ان یکون ما لا جزء له یتحرک ان کان له وجود»

آیا جایز است که «ما لاجزءله» حرکت کند اگر «مالاجزءله» وجود داشته باشد. ما معتقدیم که وجود بالفعل ندارد بلکه وجود بالقوه دارد اما اگر کسی برای آن وجود بالفعل قائل شد آیا جایز است که حرکت کند؟

«فالموجود فی کتب المشائین ان ذلک محال»

در کتب مشائین اینطور آمده که این محال است.

بنده در بعضی موارد رجوع به حاشیه و ترجمه شفا می کنم در این قسمت به ترجمه فروغی مراجعه کردم در پاورقی ترجمه اینطور نوشته بود «این مطلب را ارسطو در فصل ۱۰ از کتاب ششم سماع طبیعی بیان کرده» مصنف این مطلب را به کتب مشائین نسبت می دهد حال یا در کتاب ارسطو نیافته مثلا آن زمان کتاب در اختیارش نبوده که نسبت به ارسطو نداده و نسبت به مشائین داده یا آن را یافته ولی از باب ادب نمی خواهد به ارسطو نسبت دهد چون بعدا می خواهم این حرف را رد کند.

«فان ما لایتجرا لایصح ان یتحرک»

چیزی که تجزیه نمی شود و جزء ندارد صحیح نیست که حرکت کند.

این عبارت تکرار مدعا است و با عبارت بعدی استلال بر آن می آورد.

«و المعول لهم فی ایضاح ذلک هو ان کل متحرک فانه متحرک اولا مثل نفسه و بعد ذلک ایضا مثل نفسه و کذلک هلم حتی تفنی المسافه»

«و بعد ذلک» یعنی بعد از اولا یعنی در قدم دوم.

آنچه که معتمد مشائین در ایضاح این مطلب است این استدلال است که هر متحرکی در قدم اول مثل خودش حرکت می کند و بعد از اوّلا یعنی در قدم دوم هم مثل خودش حرکت می کند و همینطور در قدم سوم و چهارم و.. ادامه دهد تا مسافت، فانی شود یعنی این متحرک که در این مسافت حرکت می کند در هر قدمی به اندازه خودش حرکت می کند «لفظ _ مثل _ به معنای _ اندازه _ است چون در علم ریاضی لفظ _ مثل _ به معنای اندازه است در اینجا هم چون بحث مقدار است به معنای اندازه است.

«و لو کان مالایتجزاء یتحرک لکان ترکیب المسافه من اجزاء لاتتجزاء و لکانت لنقطه مسافه کانها اوّل مایفارق»

با توجه به این قانون که گفتیم هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند اگر ما لایتجزا حرکت کند لازم می آید مسافت از اجزاء لایتجزا ترکیب شده باشد «چون این نقطه در حرکتِ اول، به اندازه خودش حرکت می کند یعنی روی یک نقطه از مسافت عبور می کند. در حرکت دوم روی نقطه بعدی از مسافت عبور می کند در حرکت سوم هم روی نقطه بعدی از مسافت عبور می کند به این ترتیب روی نقاط حرکت می کند پس معلوم می شود که این مسافت دارای نقاط کنار هم چیده شده است که این جزء لایتجزی روی این نقطه ها حرکت می کند» و لازم می آید نقطه، مسافت باشد زیرا نقطه اولین چیزی است که مورد مفارقت واقع می شود و مسافت اینچنین است که مورد مفارقت متحرک واقع می شود. هر مسافتی اینگونه است. اوّل چیزی که این متحرکِ لایتجزا از آن مفارقت می کند نقطه است پس نقطه، مسافت می شود در حالی که مسافتی که نقطه باشد نداریم مشاء این دو تالی فاسد را گفته و تالی فاسد سومی نگفته تالی فاسد سوم را خود استاد اضافه کردند زیرا مشاء نگفته «لازم می آید حرکت، اوّل داشته باشد» چون بحث در این است که آیا حرکت اوّل دارد یا ندارد نمی توان این را به عنوان محذور سوم ذکر کرد چون مانند مدعا می شود مگر اینکه از این بحث فارغ شده باشیم که اوّل، حرکت ندارد آن وقت آن را محذور سوم قرار دهیم.

ص: ۱۲۲۰

«لانها اول ما یفارق» صغری: چون نقطه، اولین چیزی است که مفارقت می شود.

کبری: و آنچه که از او مفارقت می شود مسافت است.

نتیجه: پس نقطه، مسافت می شود.

صفحه ۲۰۶ سطر ۱۷ قوله «و هذا الکلام»

مصنف می خواهد کلام مشائین را رد کند.

اشکال مصنف بر کلام مشائین: جزء لایتجزی به دو نحوه وجود دارد و اگر بخواهد حرکت کند به دو نحوه حرکت می کند:

۱ـ جزء لایتجزایی که به جسم وصل شده است مثل نوک مخروط که نقطه است. مخروط را به حرکت می اندازیم و نوک مخروط را بر روی زمین قرار می دهیم در اینجا مخروط، بالذات حرکت می کند و آن نقطه ای که در نوک آن قرار دارد بالعرض و بواسطه حرکتِ مخروط، حرکت می کند. این یک فرض بود که نقطه را از جسم جدا نکنیم بلکه کنار جسم قرار بدهیم. یا مثلا نوک سوزن را روی زمین قرار بدهید و آن را بِکِشید.

۲ـ نقطه را جدا می کنیم و فرض می کنیم جزء لایتجزی در خارج، بالفعل وجود دارد. این نقطه که حرکت می کند بالذات حرکت می کند نه بالعرض چون تابع چیزی نیست.

پس حرکت نقطه می تواند بالذات و می تواند بالعرض باشد اینکه شما «یعنی مشاء» گفتید هر شیئی به اندازه خودش حرکت می کند یک قانون کلی است که در حرکتهای بالذات و حرکتهای بالعرض جاری است نمی توان آن را اختصاص به حرکتهای بالذات داد. پس اگر نوک مخروط را بخواهید حرکت دهید تا نقطه ی بالعرض حرکت کند باید این نقطه به اندازه خودش جابجا شود و وقتی به اندازه خودش جابجا شد مسافت را تقسیم به اجزاء لایتجزا می کند و همان محذوری که گفتید لازم می آید در حالی که در حرکتِ مخروط بر روی مسافت، شما «یعنی مشاء» اشکال نمی کنید. چطور شد که وقتی نقطه را جدا کردید و حرکتش حرکت بالذات شد اشکال می کنید اما در وقتی که نقطه را جدا نمی کنید و حرکتش حرکت بالعرض است اشکال وجود ندارد اگر اشکال وجود دارد در هر دو صورت باید باشد و اگر اشکال وجود ندارد در هردو صورت باید نباشد.

سپس مصنف توضیح بشتری می دهد و می فرماید در آنجایی که مخروط به وسیله نوکش حرکت می کند همه ما معتقدیم که ایجاد خط می کند مثلا نوک مخروط را به مرکَّب آلوده کنید می بینید یک خط متصل رسم می کند. چطور یک نقطه وقتی مستقل می شود و حرکت می کند نقطه نقطه ایجاد می کند و خط رسم نمی کند چون آن نقطه هم خودش را می کِشد و وقتی کِشید ایجاد خط می کند؟ پس قبول نداریم اینکه هر شیئی مطابق ذاتش حرکت کند. نقطه حرکت می کند و حرکتش به صورت خط است نه نقطه.

بله فقط یک فرض می توان کرد و آن اینکه زمان حرکت را تبدیل به آنات کنید در یک «آن» نقطه حرکت کند در «آنِ» بعدی حرکتِ بعدی کند و در «آنِ» بعدی حرکتِ بعدی می کند که این نقطه وقتی حرکت می کند یک نوعِ سکون در حرکتش تخلیل پیدا می کند چون در هر «آن»ی یک حرکت می کند اگر در زمان باشد، خودش را در زمان می کِشد اما اگر در «آن» باشد به صورت نقطه نقطه حرکت می کند ولی «آن» در خارج وجود ندارد که نقطه بخواهد در «آن» ها حرکت کند. اگر هم در خارج، «آن» وجود دارد بین آنها زمان فاصله است پس نقطه اگر بخواهد مثل «آن» حرکت کند باید ابتدا نقطه ایجاد کند بعدا خط بِکِشد بعدا نقطه ایجاد کند دوباره خط بکشد و هکذا. همانطور که در زمان به این صورت است که «آن» وجود دارد بعد از آن زمان، زمان وجود دارد دوباره «آن» وجود می گیرد بعد از آن، زمان وجود دارد دوباره «آن» وجود می گیرد و هکذا که بین هر دو «آن» زمان فاصله می شود در اینجا هم باید بین هر دو نقطه، خط فاصله شود پس نقطه ها پی در پی نمی آیند تا نتیجه بدهند که مسافت از اجزاء لایتجزی تشکیل شده است لذا محذوری که مستدل «مشاء» گفت لازم نمی آید.

ص: ۱۲۲۲

توضیح عبارت

«و هذا الکلام لیس یقنعنی بوجه»

مصنف می گوید این کلام من را به هیچ وجهی قانع نمی کند یعنی این استدلال مورد قبول من واقع نمی شود.

«و ذلک ان هذا الحکم لیس یتناول المتحرک بالذات دون المتحرک بالعرض»

«ذلک»: بیان اینکه من قانع نمی شوم.

«هذا الحکم» مراد همان قاعده کلی است که مشاء گفت «ان کل متحرک فانه متحرک... تفنی المسافه»

ترجمه: بیان اینکه من قانع نمی شوم این است که این حکم و قاعده اینطور نیست که شامل متحرک بالذات شود «یعنی در جایی که نقطه در خارج موجود است» و شامل متحرک بالعرض نشود «در جایی که نقطه همراه مخروط است شامل نشود». اگر این حکم وجود دارد هم در متحرک بالذات است هم در متحرک بالعرض است.

«بل هو عام لکل ما یکون موضوعا ای وضع کان عند شیء»

مصنف می فرماید این حکم عام است و هم شامل متحرک بالذات می شود و هم شامل متحرک بالعرض می شود.

«ای وضع کان» این عبارت را به صورت جمله معترضه حساب کنید و «عند شیء» را به قبل از آن وصل کنید و مراد از «شیء» مثلا زمین باشد و مراد از «کل ما یکون» نقطه مستقل یا نقطه سر مخروط باشد.

معنای عبارت به این صورت می شود: این حکم، عام است و شامل می شود هر چیزی را «چه آن چیز، نقطه مستقل باشد چه نقطه ی سر مخروط باشد» که قرار داده شده نزد شیئی «مثلا بر زمین قرار داده شده» هر طوری که باشد.

«ثم یفارقه مستمرا علی شبه مسافه»

ضمیر فاعلی «یفارقه» به «ما» در «ما یکون» بر می گردد و ضمیر مفعولی «یفارقه» به «شیء» بر می گردد.

ترجمه: بعد از آنچه که قرار داده شده بر زمین «چه نقطه سر مخروط باشد چه نقطه به صورت مستقل باشد» آن شیء «یعنی زمین» را مفارقت می کند روی مسافتی.

«شبه مسافه»: چرا تعبیر به «شبه مسافت» می کند؟ چون مسافت یک معنای مطلق و یک معنای خاص دارد معنای خاصش همان مسافت مکانی است و در اینجا فقط مسافت مکانی مراد نیست بلکه کم و کیف و إین وضع می توانند مسافت باشند لذا از کم و کیف و وضع تعبیر به «شبه مسافت» می کند و از مکان تعبیر به «مسافت» می کند و این اشکال ندارد که گفته شود «شبه مسافت» و در آن، مسافت هم داخل شود این گونه عبارت آوردن زیاد استعمال می شود یعنی هرچه که مثل مسافت است چه خود مسافت باشد چه مثل مسافت باشد. گاهی گفته می شود «مثلک لایفعل» معنای عبارت این نیست که تو انجام می دهی اما مثل تو انجام نمی دهد بلکه معنای عبارت این است که تو و مثل تو نباید این کار را انجام دهد. یعنی لفظ «مثل» شامل مضاف الیه هم می شود. در ما نحن فیه که تعبیر به «شبه مسافت» می کند مراد «مثل مسافت» است و لو خود مسافت هم باشد.

«فان کان المستبدل للملاقاه لایعرض له هذا فلایعرض للمستبدل للمکان»

ص: ۱۲۲۴

«هذا» یعنی این حکمی که گفت که به اندازه خودش حرکت کند.

گاهی جزء لایتجزی با چیزی مُلاقِی می شود و وقتی آب چیز را حرکت می دهید این جز لایتجزی هم به خاطر ملاقاتی که با آن چیز دارد حرکت می کند و مستبدِل می شود و مسافتش را تبدیل می کند.

«مستبدل للملاقاه» به معنای این است که آن چیزی که مسافت را تبدیل می کند اما چون ملاقات با آن چیزی کرده که حرکت می کند در اینصورت حرکت حرکت بالعرض می شود مثل نوک مخروط که نقطه است با جسم مخروط ملاقات کرده وقتی مخروط، مسافت را استبدال می کند «یعنی حرکت می کند» این مُلاقِی هم استبدال می کند «یعنی این ملاقی هم مسافت را عوض می کند» اما چرا استبدال می کند؟ به خاطر اینکه ملاقات دارد با آنچه که آن چیز استبدال می کند. اما اگر نقطه به صورت مستقل بود وقتی حرکت می کرد مستبدل مکان می شد. مستبدل للملاقات عبارت از نقطه ای که متحرک بالعرض است یعنی به کمک مخروط حرکت می کند مستبدل للمکان، نقطه است که ذاتا مکان را تبدیل می کند.

ترجمه: اگر مستبدل للملاقات که مثل نقطه ای است «مثل نوک مخروط» که مسافتش را استبدال می کند این حکم بر آن عارض نمی شود یعنی این نقطه ای که سر مخروط است به اندازه خودش حرکت نمی کند بلکه ایجاد خط می کند» این حکم برای مستبدل للمکان «که نقطه ی مستقل است و بلذات استبدال می کند» هم عارض نمی شود «یعنی اگر نوک مخروط به اندازه خودش حرکت نکرد بکله ایجاد خط کرد این نقطه ای که مستقل است به اندازه خودش حرکت نمی کند و ایجاد خط می کند.

ص: ۱۲۲۵

«و ان عرض للمستبدل للمكان عرض للمستبدل للملاقاه»

اگر این حکم «که شما گفتید شی، به اندازه خودش حرکت می کند» عارض مستبدل للمکان «یعنی متحرک بالذات» شود این حکم بر مستبدل للملاقاه «یعنی متحرک بالعرض هم عارض می شود یعنی اگر مستبدل للمکان که نقطه ی مستقل بود و حرکتش بالذات بود به اندازه خودش حرکت کرد مستبدل للملاقات که نقطه ی سرمخروط است و به خاطر ملاقات با مخروط استبدال مکان می کند باید همین حکم را داشته باشد یعنی نقطه به اندازه خودش حرکت کند و ایجاد خط نکند این یک مطلب کلی بود اما چه اتفاقی می افتد؟ مصنف بیان نکرده فقط فرمود اگر متحرک بالعرض، این حکمی که مشاء گفت را نداشت متحرک بالذات هم این حکم را نمی گیرد اگر متحرک بالذات این حکم را گرفت متحرک بالعرض هم این حکم را باید بگیرد.

نکته: عبارت «بل هو عام لکل ما یکون» را دوباره معنای می کنیم مراد از «لکل ما» را عبارت از نقطه متصل و منفصل هر دو گرفتیم. الان می خواهیم معنای دقیق تری کنیم و مصنف همین معنای دقیق را اراده کرده نه آن معنایی که بیان کردیم. و آن معنا این است که مراد از «لکل ما یکون» نقطه متصل است یعنی برای هر نقطه متصلی که نزد مخروط است «مراد از ـ شیء ـ را قبلاـ زمین ـ گرفتیم ولی الان مراد از آن را ـ مخروط ـ قرار می دهیم» سپس آن نقطه از این مخروط مفارقت می کند در حالی که مستمر بر زمین است «مراد از ـ شبه مسافت ـ را ـ زمین ـ قرار دادیم» یعنی این کلام مشاء تنها نقطه مستقل را شامل نمی شود بلکه عام است و شامل هر نقطه متصلی هم می شود که این نقطه ی متصل، متصل به هر چیزی باشد «به مخروط متصل باشد یا به نوک سوزن یا هر چیز دیگر باشد» سپس این متصل مفارقت کند «مراد از مفارقت این نیست که جدا شود بلکه مراد این است که مفارقت کند» به این صورت که مستمر بر شبه مسافت است «معنای اول که کردیم دارای اشکال بود زیرا طبق آن معنا، مراد از ـ شی ـ را ـ زمین ـ گرفتیم و لازم می آمد نقطه نزد زمین بود و از زمین مفارقت می کرد مستمرا و بر روی زمین استمرار پیدا می کرد لذا به خوب معنا نمی شد. اما اگر کسی بخواهد آن معنای قبل را حفظ کند می تواند حفظ کند و به این صورت معنی کند که موضوع عند شی ـ به معنای این است قرار داده شود نزد این بخش از زمین و مستمرا علی شبه مسافه ـ به معنای این است ـ مستمر بر بقیه زمین است زیرا این نقطه از زمین مسافت نبود وقتی استمرار پیدا می کند همه زمین مسافت می شود»

ص: ۱۲۲۶

«فان کانت النقطه الموجود بالفعل»

از اینجا شروع به تفصیل بحث می کند و می فرماید اگر آن نقطه ای که بر سر مخروط خط می کِشد، باید نقطه ی مستقل هم خط بکشد مگر اینکه در «آن» حرکت کند که «آن» هم وجود ندارد. توضیح این مطالب را دادیم و عبارت را جلسه بعد می خوانیم.

ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین/ آیا جز لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ حرکت اوّل دارد یا ندارد؟ ۹۳/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین/ آیا جز لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ حرکت اوّل دارد یا ندارد؟

«فان کانت النقطه الموجود بالفعل فی طرف جسم من الاجسام المتحرکه ترسم بحرکتها التی بالعرض خطا یکون قد استمرت علیه ملاقیه له و لایکون ذلک الخط مولفا من نقط»(۱)

بحث در این بود که آیا جزء لایتجزی می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ البته جزء لایتجزی در خارج وجود ندارد ولی فرض می کنیم که در خارج موجود باشد حال این جزئی که در خارج وجود دارد آیا می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟

کلام مشائین: حرکت جز لایتجزی محال است.

دلیل مشائین: هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند پس جز لایتجزی هم به اندازه خودش حرکت می کند حرکتِ دوم هم که می خواهد انجام دهد به اندازه خودش است و هکذا حرکت سوم و چهارم و.... پس جزء لایتجزی بر روی مسافت طوری حرکت می کند که گویا نقطه نقطه حرکت می کند و در نتیجه مسافت را به نقاط و اجزا لایتجزی تقسیم می کند و باعث می شود که مسافت تشکیل شود از اجزاء لایتجزایی که کنار هم ردیف شدند و این جایز نیست پس حرکت جزء لایتجزی جایز نیست.

ص: ۱۲۲۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۷،س۳، ط ذوی القربی.

اشکال مصنف بر دلیل مشائین: مصنف این دلیل را نمی پسندد اما مبنا را قبول دارد یعنی قبول دارد که جزء لایتجزی حرکت نمی کند ولی این دلیل را بر این مدعا کافی نمی داند. لذا بر این دلیل اشکال می کند.

بیان اشکال: این قانون که جعل گردید «و گفتید هر شیئی به اندازه خودش حرکت می کند» اختصاص به متحرک بالذات ندارد هم شامل متحرک بالذات می شود و هم شامل متحرک بالعرض می شود. بنابراین اگر در متحرک بالذات این محذور را موجود می بینید باید در متحرک بالعرض هم این مخذور را موجود ببینید.

توضیح بحث این بود که گفتیم آن جزء لایتجزی گاهی متصل به جسم است و گاهی منفصل از جسم است اگر منفصل باشد خودش حرکت می کند و حرکتش بالذات می شود اما اگر متصل به جسم باشد آن جسم حرکت می کند و این جزء لایتجزی به خاطر اینکه مقارن با آن جسم و ملاقی با آن است حرکت می کند پس حرکتِ آن جزء، حرکت بالعرض است و حرکت آن جسم، حرکت بالذات می شود مثل اینکه مخروطی حرکت می کند و نوك آن که نقطه است روی زمین باشد. این مخروط که حرکت می کند حرکت بالذات دارد و نقطه حرکت بالعرض دارد.

اما در جایی که خود نقطه را جدا کنید. چون بنا شد اینگونه فرض شود که نقطه در خارج وجود دارد یعنی جزء لایتجزی در خارج وجود دارد حال اگر جزء لایتجزی بخواهد حرکت کند حرکتش بالذات می شود اما اگر جز لایتجزی حرکت نکند بلکه جسمِ مخروط، حرکت کند و جز لایتجزی به تبع مخروط حرکت کند حرکت جزء، حرکت بالعرض می شود اگر حرکت جزءِ لایتجزی بالذات باشد مشاء می گوید امکان ندارد چون محذورش این است که مسافت را مرکب از اجزا لایتجزی می کند مصنف می فرماید این محذور در حرکت بالعرض هم باید لازم بیاید چون مبنای این محذور آن قاعده ای بود که گفتید هر چیزی به اندازه خودش حرکت می کند وقتی این قانون را گفتید ما می گوییم آیا این جزء هم به اندازه خودش حرکت می کند؟

ص: ۱۲۲۸

این جزء چه متصل به جسمی باشد چه منفصل از اجسام باشد در هر صورت وقتی حرکت می کند به اندازه خودش حرکت می کند اگر به اندازه خودش حرکت کند چه منفصل باشد چه متصل باشد این محذور را لازم دارد. پس فرق نیست بین جایی که این جزء حرکت بالذات کند «که مشاء می گفت این مخدور لازم می آید» و جایی که این جز حرکت بالعرض کند «که مشاء این محذور را قبول ندارد» باید این محذور یا در هر دو باشد یا در هیچکدام نباشد چرا بین متصل و منفصل فرق می گذارید و می گویید در جایی که حرکت بالعرض کند ایجاد خط می کند اما در جایی که حرکت بالذات کند نقطه نقطه می گذارد. اگر در هر دو صورت به اندازه خودش حرکت می کند باید نقطه نقطه بگذارد و اگر در هر دو صورت لازم نیست به اندازه خودش حرکت کند باید خط بکشد.

اینها مطالبی که در جلسه گذشته هم بیان شد و هم عبارت کتاب خوانده شد اما بحثی که امروزه می خواهیم شروع کنیم توضیحش را در جلسه قبل دادیم و الان دوباره توضینح می دهیم و آن این است که:

اگر مخروطی را که در نوک آن نقطه وجود دارد از همان طرفِ نوک، روی زمین حرکت دهید همه معتقدند که اولا نوک مخروط که نقطه است با حرکت بالعرضی که دارد روی زمین خط می کِشد ثانیا هیچ کس نمی گوید این خط از اجزاء لایتجزی کنار هم چیده شده تشکیل شده است ثالثا هیچ کس نمی گوید نقطه ی سر مخروط با اول چیزی که ملاقات می کند نقطه ای از مسافت و از آن خط است و بعدا با نقطه دوم ملاقات می کند و سپس با نقطه سوم و چهارم و... . البته این مطلب سوم در وقتی است که نوک مخروط حرکت می کند نه در زمان سکون، چون در زمان سکون قبول داریم ملاقات نوک مخروط با نقطه ای از مسافت است.

این را قبلاـ در کره ای که بر روی زمین حرکت می دادیم گفته بودیم که اگر کره را بر روی زمین متوقف کنید در یک نقطه با زمین تلاقی می کند و اگر بر روی زمین بغلطانید ایجاد خط می کند و نقطه، حادث نمی کند. کسی نمی گوید این خط یا این مخروط در حین حرکت با اولین نقطه ملاقات می کند و بعداً با نقطه های بعدی ملاقات می کند تا گفته شود که اول نقطه در مسافت داریم تا نتیجه گرفته شود که اول حرکت داریم.

مصنف این سه مطلب را در وقتی که مخروط می خواهد حرکت کند بیان کرد حال می فرماید «و کذلک» یعنی در جایی که نقطه به صورت مستقل باشد و بر سر مخروط نباشد اگر بخواهد حرکت کند حرکتش بالذات است و بالعرض و بتدریج مخروط نیست حال که حرکتش بالذات است مشاء می گفت به اندازه خودش حرکت می کند و با حرکتش بر روی زمین خط نمی کِشد بلکه نقطه نقطه درست می کند و نتیجه گرفتید که مسافت باید نقطه نقطه باشد و از نقطه های کنار هم چیده شده تشکیل شده باشد.

مصنف می گوید در اینجا هم مثل فرض قبل حرف بزنید و بگویید این نقطه هم که حرکت می کند در وقتی که بایستد بر روی نقطه ایستاده است اما در وقتی که حرکت می کند بر روی خط حرکت می کند یعنی ایجاد خط نمی کند نه اینکه نقطه نقطه بگذارد. در اینجا هم باید همان سه مطلب را بگویید یعنی اینطور بگویید که اولاـ این نقطه با حرکت بالذاتش خط درست کرد ثانیا: خط از نقاط کنار هم چیده شده تشکیل نشده ثالثا: این حرکت، اوّل ندارد همانطوری که مسافت اوّل ندارد. چرا بین این دو مورد تفاوت می گذارید دلیلی بر این تفاوت وجود ندارد پس دلیلی که بر مدعای خودشان آوردند با این مورد نقض می شود چون مشاء گفت نقطه حرکت می کند و چنین وضعی به وجود می آورد ما می گوییم نقطه ای پیدا کردیم که نوک مخروط باشد و حرکت کند و به اعتراف خود مشاء چنین وضعی به وجود نیاورد.

ص: ۱۲۳۰

توضیح عبارت

«فان كانت النقطه الموجوده بالفعل فی طرف جسم من الاجسام المتحركه ترسم بحركتها بالعرض خطا»

جواب «ان»، «فكذلك لا يقال» است که در سطر ۵ می آید.

«ترسم» خبر «کان» است.

اگر نقطه ای که بالفعل در طرف جسمی از اجسام متحرکه موجود است «مثلا در طرف مخروط نقطه ای قرار دارد اما در طرف دیگر مخروط، دایره موجود شد. حال فرض کن آن طرف که نقطه موجود است را بر روی زمین قرار دادیم و این جسم مخروط بر روی زمین حرکت کرد» این نقطه ای که بر سر آن جسم است با حرکتش که حرکت بالعرض است خطی را ایجاد کند.

نکته: نقطه بر سر مخروط بالفرض موجود نیست بلکه واقعا موجود است و بالفعل هم موجود است ولی جدا نیست اگر حجم موجود است و محدود می باشد پس سطح هم موجود است و اگر سطح موجود است و محدود می باشد پس خط هم موجود است لذا نقطه در خارج موجود است همانطور که سطح و خط موجود است بله نقطه بالفعل موجود است اما بالفعل، مستقل نیست. اینکه نقطه بالقوه موجود است به معنای این نیست که محال است موجود شود بلکه بالقوه به معنای این است که می تواند حاصل شود. ولی چون وسیله نداریم نمی توانیم آن را حاصل کنیم.

«یكون قد استمرت علیه ملاقیه له»

ضمیر «استمرت» به «نقطه» بر می گردد و ضمیر «علیه» به «خط» بر می گردد. ضمیر «له» به «جسم» برمی گردد. «ملاقیه» حال برای «نقطه» است.

ص: ۱۲۳۱

نقطه بر این خط استمرار داشت در حالی که ملاقی با آن جسم مخروط بود «یعنی نقطه ی متصل بود و ملاقی با آن جسم بود نه اینکه منفصل باشد» در یک نسخه خطی به این صورت آمده «یکون قد استمرت علیه ملاقاتها له» که در درون «استمرت» ضمیر نیست و فاعلش «ملاقاتها» است و ضمیر «علیه» و «له» به «خط» بر می گردد. یعنی استمرار پیدا می کند بر آن خط، ملاقاتِ نقطه با آن خط «یعنی ملاقات نقطه با آن خط همچنان استمرار پیدا کرده و قطعه قطعه نشده تا نقطه نقطه درست کند.

تا اینجا مطلب اول را بیان کرد که این نقطه متصل با حرکتش خط ساخت.

«و لایکون ذلک الخط مولفا من نقط»

این عبارت، مطلب دوم را بیان می کند که این خط، از نقطه نقطه تشکیل نشده با اینکه به منزله مسافت است چون مسافت، زمین است نه خط زیرا بر روی زمین کشیده می شود ولی ما خط را مسافت می گوییم به اعتبار اینکه این خط بر روی زمین کشیده می شود وقتی زمین، مسافت باشد این خط هم مسافت است «البته خط با طی مسافت به وجود می آید در حالی که مسافت باید موجود باشد تا حرکت روی آن واقع شود لذا خط، مسافت نیست بلکه بمنزله مسافت است»

«و لا یقال ان تلک النقطه اوّل ما لاقت لاقت مثل ذاتها و اول ما فارقت فارقت مثل ذاتها»

نمی توانید بگوید این نقطه ای که بر سر مخروط است و بالعرض حرکت می کند اولین ملاقاتی که می کند ملاقات با مسافت می کند به اندازه خودش. بله اگر این نقطه ساکن باشد با اندازه خودش از زمین ملاقات می کند. اما الان فرض این است که نقطه داد حرکت می کند نمی توان گفت در حین حرکت با اندازه خودش حرکت کرد همانطور که در کره ای که بر روی زمین می غلطانیدید همین مطلب را می گفتید که وقتی این کره بر روی زمین قرار می گیرد یک نقطه تماس با زمین دارد ولی وقتی آن را بر روی زمین بغلطانید یک نقطه تماس با زمین نداد بلکه خط ملاقی با زمین دارد در ما نحن فیه هم همین را می گوییم که سر مخروط اگر روی زمین گذاشته می شد می توانستیم بگوییم اول چیزی از زمین که ملاقات کرد به اندازه خودش بود «یعنی نقطه به اندازه خودش با زمین که ملاقات کرد» ولی وقتی حرکت می کند نمی توان گفت به اندازه خودش ملاقات کرد بلکه بیشتر از خودش ملاقات می کند.

ص: ۱۲۳۲

ترجمه: گفته نمی شود اولین ملاقاتش به اندازه خودش است و بگویید ملاقات دومش هم به اندازه خودش است و هکذا ملاقاتهای سوم و چهارم و... همانطور که مستدل گفت. لذا نمی توان گفت «اول ما فارقت فارقت مثل ذاتها»

«و لتلته ملاقاه اخری مثل ذلک»

نسخه صحیح «اَتلَته» است.

«مثل ذلک» اگر به رفع بخوانید صفت است اگر به نصب بخوانید حال است.

«اتلته» از ماده «تلو» است یعنی بدنبال آن مثلِ ذات، ملاقات دیگری مثل ذات حاصل شد. نقطه، اولین حرکتی را که شروع می کند نمی توان گفت که با نقطه ملاقات کرد و از نقطه مفارقت کرد و نمی توان گفت نقطه ی اول بدنبالش نقطه دیگری مثل خودش است یعنی نمی توان نقطه ها را پشت سر یکدیگر قرار داد.

نکته: این عبارت مقول «لایقال» است و عبارت «فکذلک حتی انتهی الخط» را هم شامل می شود. یعنی گوینده ای اینطور می گوید که این نقطه، اولین ملاقاتی که کرد با مثل ذاتش ملاقات کرد و از مثل ذاتش مفارقت کرد و به دنبال این ملاقات، ملاقات دیگری آمد که آن هم مثل ذات بود. مصنف می فرماید «لایقال» یعنی چنین حرفی زده نشود زیرا مشا همین حرف را گفته بودند زیرا گفته بودند اولین ملاقاتی که این نقطه می کند با مثل ذاتش است و بدنبال این ملاقات، ملاقات دیگر می آید که آن هم مثل ذاتش است و بدنبال دومی، ملاقات سومی می آید که آن هم مثل ذاتش است. عبارت مشاء به همین صورت بود که در صفحه ۲۰۶ سطر ۱۴ آمده بود «فانه متحرك اولاـ مثل نفسه و بعد ذلك ایضا مثل نفسه» که در آنجا تعبیر به «بعد ذلک» کرد اما در اینجا تعبیر به «اتلته» کرد.

ص: ۱۲۳۳

«فکذلک حتی انتهی الخط»

«فکذلک» در عبارت مصنف مثل «هکذا» است یعنی اینطور فرمود که نقطه ی اول اینگونه نبود نقطه دوم هم اینگونه نبود و هکذا بقیه نقاط هم اینطور است تا آخر مسافت.

این عبارت، مطلب سوم را بیان می کند مطلب اول این بود که نقطه اولین ملاقاتش با مثل ذات است مطلب دوم این بود که بدنبال آن هم نقطه دیگر است مطلب سوم این است که این ملاقاتها مثل ذات و پشت سر هم انجام می شوند تا خطی که مسافت است تمام شود. تا بتوان گفت این خط از نقاط متتالیه و از اجزاء لایتجزای کنار هم ردیف شده تشکیل شده است مصنف تعبیر به «لایقال» کرد یعنی هیچکدام از این سه مطلب نباید گفته شود.

«فکذلک لایقال لها لو کانت منفرده تتحرک بذاتها و لها مثلا مکان بذاتها انها یجب ان تکون ترسم بالفعل مثل ذاتها شیئا بعد شیء علی التتالی»

«انها یجب» مقول «لایقال» است.

چگونه در وقتی که راس مخروط «که نقطه متصل می باشد» حرکت می کند این حرف را نمی زنید همچنین در نقطه ای که منفصل و منفرد است هم نمی توانید این حرف را بزنید.

ترجمه: گفته نمی شود برای نقطه اگر این نقطه منفرد باشد و بذاتها حرکت کند «وقتی منفرد نیست بالعرض حرکت می کرد الان که منفرد است بذاتها حرکت می کند. بذاتها یعنی خودش حرکت می کند و به تبع چیز دیگری نیست» و این صفت دارد که مثلا دارای مکان است بذاتها «یعنی مکان برای خودش است نه به تبع مخروط دارای مکان باشد».

«مثلاـ مکـان بـذاتها»: چرا تعبیر به «مثلاـ» می کنـد چون بحثش در مطلق حرکت است و در حرکت مکـانیِ فقـط نیست. ممکن است حرکت به صـورت حرکت کیفی باشـد در اینصـورت مسـافتِ آن، مکـان نیست. ممکن است حرکت به صورت حرکت کمّی باشـد در اینصورت مسـافتِ آن، مکـان نیست. در جـایی که حرکت، حرکت مکـانی است مسـافتِ آن، مکان است پس مکـان در اینجـا به عنوان مثـال می آیـد. اگر نقطه بخواهـد حرکت می کنـد در مسـافتی که نقطه نیست گفته نمی شود برایش مکان هست بلکه گفته می شود برای آن، مسافتِ کیفی یا مسافت کمّی است.

«انها یجب...»: نمی توان گفت واجب است این نقطه مثل خودش را رسم کند بالفعل، شیئا بعد شیء «یعنی به تدریج»، تا نتیجه گرفته شود نقطه های پی در پی در کنار هم قرار گرفتند و خط یا مسافتی را ساختند.

«بل لیس هذا بواجب»

عبارت گوینده در صـفحه ۲۰۷ سطر ۶ به این صـورت بود «انهـا یجب ان یکون ترسم بالفعـل». چون تعـبیر به «یجب» کرد لـذا مصنف می فرماید این واجب نیست.

مصـنف نمی خواهـد بیـان کنـد که جایز است ولی چون گوینـده تعبیر به «یجب» کرد مصـنف تعبیر به «لیس هـذا بواجب» می کند.

«و لا للحرکه اول حرکه حتی یکون ذلک لامحاله قطعا مما لایتجزا مثل ذاته»

«ذلک» یعنی اول حرکه.

ممکن است کسـی اینطور بگویـد که این نقطه که حرکت می کنـد اوّل حرکت دارد و اوّل حرکتِ آن ماننـد خودش است در اینصورت لازم می آید که مسافت داشته باشد و مسافتش هم مثل خودش باشد.

ص: ۱۲۳۵

هم نقطه تقسیم نمی شود هم اول حرکت تقسیم نمی شود هم مسافت تقسیم نمی شود.

ترجمه: نمی توان گفت برای حرکتِ این نقطه، اوّل حرکه است «همانطور ک در حرکت راس مخروط نمی گفتید» تا این اوّل حرکه، طی کردنی و حرکتی باشد که از ما لایتجزا به اندازه خودش صادر شده است. «چنین چیزی نداریم که جزء لایتجزی به اندازه خودش حرکت کرده باشد چون مشاء می گفت هر چیزی به اندازه خودش حرکت می کند پس جزء لایتجزی هم به اندازه خودش حرکت می کند الان مصنف این مطلب را باطل می کند و می فرماید اینچنین نیست که اول حرکه درست شده باشد و این اول حرکه، حرکت جزء لایتجزی باشد به اندازه خودش، تا نتیجه گرفته شود که جزء لایتجزی به اندازه خودش حرکت می کند سپس ادامه دهید و بگویید حرکت بعدی آن هم به اندازه خودش است و همینطور ادامه بدهید.

«بل یکون ملاقاتها فی کل آن یفرض شئیا مثل ذاته»

این عبارت مطلب دیگری است و می خواهد این را بیان کند که حرکتِ بالذاتِ نقطه به اندازه خودش باشد و تنالی نقاط درست شود ولی می گوید این را در صورتی می توان درست کرد که آنات و تتالی آنات را قبول کرد و چون تتالی آنات را قبول نداریم تتالی نقاط هم قبول نداریم.

مصنف می فرماید اگر قبول کردید که هر جزء لایتجزایی به اندازه یک «آن» حرکت می کند در «آنِ» اول، یک جزء لایتجزی در مسافتش ایجاد می کند سپس حرکت دوم را در «آنِ» دوم شروع می کند که یک جزء لایتجزی در مسافتش ایجاد می کند و هکذا جزءهای لایتجزا کنار هم ردیف می شوند و مسافت از اجزاء لایتجزی تشکیل می شود ولی لازمه این حرف این است که آناتِ پی در پی داشته باشیم در حالی که نداریم پس چنین حرکتی هم نداریم. بعدا بیان می کند که در بین آنات باید زمان فاصله شود و اگر در ما نحن فیه توانستید حرکت را درست کنید باید بگویید اول حرکه در «آن» واقع شده و بعد از آن «آن» آمده و بین این دو «آن»، زمان است و نتیجه گرفته می شود که اول حرکت، جز لایتجزا است آخر حرکت هم جزء لایتجزی است و در این وسط، خط وجود دارد و نمی توان تتالی اجزا لایتجزی را درست کنید. در وسط دو جزء لایتجزی باید خط قرار دهید همانطور که وسط دو «آن» باید زمان قرار دهید.

ص: ۱۲۳۶

ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین/ آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اوّل دارد یا ندارد ۹۳/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین/ آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اوّل دارد یا ندارد؟

«بل تکون ملاقاتها فی کل آن یفرض شیئا مثل ذاته»(۱)

بحث در این بود که جزء لایتجزی آیا می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ اگر مستقل باشد و در خارج به نعت استقلال موجود باشد آیا می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ مشاء گفته بود نمی تواند حرکت کند ما هم معتقدیم که نمی تواند حرکت کند. اما دلیلی که مشاء بر مدعای خودشان آورده بودند این بود که هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند و بعدا دوباره به اندازه خودش حرکت می کند در لحظه سوم هم به اندازه خودش حرکت می کند و هکذا. پس اگر این جزء لایتجزی بخواهد حرکت کند لازمه اش این است که مرتبه اول به اندازه خودش حرکت کند. مرتبه دوم هم به اندازه خودش حرکت کند و هکذا. یعنی در هر حرکتی مسافتِ موجود را طی می کند و چون خودش لایتجزی است باید مسافتهایی را که در هر مرتبه طی می کند لایتجزی باشد در اینصورت لازم می آید این مسافت، مرکب از اجزاء لایتجزی شده باشد و این، صحیح نیست پس حرکت جزء لایتجزی صحیح نیست.

ص: ۱۲۳۷

۱- (۱) لشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۷،س۸، ط ذوی القربی.

ما جواب دادیم که اگر این جزء لایتجزی حرکت بالعرض کند شما «یعنی مشاء» معتقد نیستید که به اندازه خودش حرکت می کند و این محذوری را که ذکر کردید در آنجا قائل نمی شوید در جایی که این جزء لایتجزی بخواهد حرکت بالذات کند این محذور را قائل هستید یعنی در جایی که بخواهد مستقل حرکت کند این محذور لازم می آید در حالی که حرکت کردن هر موجودی به اندازه خودش یک قانون کلی است و اختصاص به حرکت بالذات ندارد. اگر این قانون صحیح است در حرکت بالعرض هم باید اجرا شود و چون در حرکت بالعرض آن را اجرا نمی کنید کشف می کنیم که قانون صحیحی نیست و اگر قانون صحیحی نبود در حرکت بالذات هم نمی توانید از آن استفاده کنید و وقتی از این قانون استفاده نکردید و این مبنا را نپذیرفتید بنایی را بر این مبنا نمی توان گذاشت چون مبنای فاسد قابلیت ندارد که بر روی آن بنا شود. این کلام مصنف بود.

در ادامه مصنف فرض می کند صورتی که در آن صورت می توان گفت این متحرک بالذات به اندازه خودش حرکت کرد یعنی مبنا پذیرفته می شود و قهرا بنایی که مشاء گذاشته است گذاشته می شود و به نتیجه مطلوب رسیده می شود.

توضیح: ما اینچنین بگوییم که هر حرکتی بالاخره در یک زمان و یک «آن» واقع می شود البته اینکه می گوییم هر حرکتی در یک «آن» واقع می شود به خاطر این است که مساله را تصور کنیم و الا ـ حرکت، هرگز در «آن» واقع نمی شود چون حرکت

امر تدریجی است و امر تدریجی در «آن» واقع نمی شود.

ص: ۱۲۳۸

این متحرکی که الان حرکت می کند و جزء لایتجزی است حرکتش باید در «آن» واقع شود چون اندازه اش اقتضا می کند که انتقالش یک «آن» طول بکشد. در «آنِ» اول، حرکت اول را انجام می دهد. زمان هم وجود ندارد چون «آن» است. در «آنِ» دوم حرکت دوم را انجام می دهد و هکذا حرکت، «آن» به «آن» انجام می شود و قهرا این جزء لایتجزی در «آنِ» اول بر روی اولین جزء از اجزاء لایتجزای مسافت واقع است در «آنِ» دوم بر روی دومین جزء از اجزاء لایتجزای مسافت واقع است و در «آنِ» سوم بر روی سومین جزء از اجزاء لایتجزای مسافت واقع است و هکذا. چون در «آن» حرکت می کند لذا هر «آن» و لحظه ای در قمستی از مسافت واقع می شود و نتیجه اش این می شود که این مسافت هم مثل خود جزء لایتجزی، مرکب از اجزاء لایتجزی شود. پس فقط در اینصورت می توانید حرف خودتان را تصویر کنید و به نتیجه مطلوب برسید ما می گوییم «آن» در خارج وجود ندارد و به طریق اولی «آن» های تشکیل شده در پی یکدیگر هم نداریم پس این فرضی که شما می کنید فرضی است که هرگز واقع نمی شود بله اگر واقع می شد مطلوب شما را نتیجه می داد. این نظر مصنف بود. در اینجا سوالی مطرح می شود.

سوال: چرا مصنف می گوید نقطه در خارج وجود دارد اما می گوید «آن» در خارج وجود ندارد با اینکه نقطه، طرف خط است و «آن»، طرفِ زمان است اگر طرف خط موجود است پس طرف زمان هم باید موجود باشد به تبع زمان هر امر مستمری طرف دارد.

ص: ۱۲۳۹

جواب: مشاء معتقد است که زمان از ازل شروع شده و تا ابد ادامه پیدا می کند پس ابتدا و انتها ندارد وقتی ابتدا و انتها «یعنی طرف» نداشت «آن» تحقق پیدا نمی کند لذا باید زمان را در یک جا قطع کنیم و «آن» را فرض کنیم که واقعا «آن» وجود ندارد و در فرض ما «آن» موجود می شود.

اما در مورد خط، مشاء معتقد است که ابعاد متناهی اند هر جسمی را که مشاهده کنید بالاخره متناهی است البته جسم هایی را که ما مشاهده می کنیم بدون استدلال قبول می کنیم متناهی اند مثلا این کتاب معلوم است که بی نهایت نیست و متناهی است آنچه که برای ما معلوم نیست که متناهی است یا نامتناهی است جسمِ کلِ عالَم است که آن را هم ثابت می کنند متناهی است و نامتناهی بودنش را قبول ندارند. اگر جسم، متناهی است سطح هم که تابع جسم است و خط هم که تابعُ التابعِ جسم است متناهی است و اگر خط، متناهی باشد ابتدا و انتها دارد در اینصورت می توان نقطه درست کرد. این بحث در کلِ عالَم است و الا اجسام معمولی کوچکی که در اطراف ما وجود دارد متناهی اند لذا خطی که این اجسام مشتمل بر آنها هستند هم متناهی اند پس نقطه در عالم، وجود دارد زیرا هر جسمی را که ملاحظه کنی در آن جسم نقطه بلکه نقطه ها وجود دارد اما در زمان هیچ «آن» ی وجود ندارد و اگر در داخل زمان بخواهید «آن» فرض کنید فرضی است نه واقعی. ابتدا و انتها هم ندارد پس نمی توان در زمان، «آنِ» واقعی پیدا کرد اما در ابعاد می توان نقطه واقعی پیدا کرد. اینکه مصنف می فرماید «آن» وجود ندارد ولی نقطه وجود دارد و الان هم در بحث خودش که اثبات می کرد نگفت جزء لایتجزی نداریم چون فرض کرد که جزء لایتجزی داشته باشیم نگفت مسافت جزء لایتجزی پیدا می کند. از این طریق باطل نکرد بلکه گفت چون «آن» نداریم نمی توان گفت این نقطه ها پی در پی قرار گرفتند و مسافت را به اجزاء لایتجزی تقسیم کردند. پس «آن» را نفی کرد تا نقطه را نفی کند علتش این بود که قبول داشت نقطه در خارج موجود است البته مستقلا موجود نمی داند اما اصل وجودش را قبول دارد. اما در مورد «آن»، اصل وجودش مقبول نیست چه مستقل چه غیر مستقل. اما نقطه وجود مستقلش مقبول نیست ولی فرض می کند که اصل وجود نقطه مقبول است. مصنف در این بحثی که مطرح کرد گفته «اگر فرض کنیم وجود دارد» یعنی مستقل وجود دارد.

ص: ۱۲۴۰

نکته: جز لا‌یتجزی بالقوه نه تنها امکان دارد بلکه وجود هم دارد بالقوه ای است که هرگز نمی توان آن را بالفعل کرد. و این امکان دارد که بعضی از بالقوه ها بالفعل نشوند چه خودشان مقتضی نداشته باشند چه مانعی نگذارد بالفعل شود.

نکته مهم خارج از بحث: چون بحث از تناهی ابعاد شد و مشاء هم معتقد به تناهی ابعاد است خوب است که به مساله ای اشاره کنیم.

مشاء در مورد ابعادی که در جهان اند معتقد به تناهی اند بقیه هم معتقد به تناهی اند و احتیاج به اثبات ندارد فقط بحثی که وجود دارد در مورد کلِّ عالم جسم است که آیا متناهی است یا نامتناهی است؟ مشاء می گوید متناهی است از مشا سوال می کنیم آخرِ عالم جسم کجاست؟ می گوید فلک نهم است یعنی سطح محیط فلک نهم است. سوال می کنیم بعد از فلک نهم چیست؟ می گوید لا‌ـ خلأـ و لا ملأ. و سوال می شود اگر لا خلأ و لا ملأ است رفع نقیضین می شود. جواب می دهد که رفع نقیضین نیست زیرا ملأ و خلأ نقیض نیستند بلکه عدم و ملکه هستند و رفع عدم و ملکه اشکال ندارد. از موضوع غیر قابل، هم عدم و هم ملکه نفی می شود مثل دیوار که می گوییم نه بصیر است و نه عِمی است.

دلیلی که اقامه کردند دلایلشان تمام نیست خودشان هم نتوانستند دلیل را تقویت کنند امروزه مطلبی در مورد خورشید کشف شده که می گویند خورشید با تمام اطرافیانش «یعنی کل منظومه شمسی» به خط مستقیم حرکت می کنند خورشید هم سریع حرکت می کند و به حرکت مستقیم می رود و دور نمی زند. فضا یک امر جسمانی است که خورشید در آن حرکت می کند بنابر نظر مشاء خورشید در ازل آفریده شده پس از ازل حرکت می کند و تا ابد ادامه دارد. چه فضای متناهی وجود دارد که خورشید از ازل شروع کرده و تا ابد هم ادامه می دهد و تمام نمی شود. این بنابر نظر مشاء است. اما بنابر نظر متجدین می گویند خورشید میلیاردها سال است که ساخته شده است و خیلی بعد از این هم باقی خواهد ماند. یعنی خورشید میلیاردها سال با این سرعتِ سریع حرکت می کند این فضا اگر متناهی باشد تا کجا می رود بالاخره باید در یک جایی تمام شود. و تصریح می کنند که حرکتش حرکت دورانی نیست بلکه مستقیم است اگر حرکت دورانی بود مشکلی نداشتیم. این فقط برای خورشید است این همه ستاره وجود دارد که آنها هم این مساله را دارند چگونه می توان ثابت کرد که بُعد نامتناهی نداریم مگر اینکه اینگونه توجیه کرد که این حرکت، حرکت دورانی است ولی چون دایره بسیار بزرگ است حرکت آن به صورت مستقیم دیده می شود چون هر چقدر دایره بزرگتر باشد حرکت به سمت استقامت نزدیکتر می شود در دایره کوچک به راحتی دور زدن دیده می شود مثلا فرض کنید زمین یک کره وسیعی است و ما بر روی آن حرکت می کنیم اصلا حس نمی کنیم که دور می زنیم بلکه فکر می کنیم به صورت مستقیم می رویم در اینصورت فضا تمام می شود و نامحدود نخواهد بود. این فضایی که خورشید می رود آسمان اول است بالاخره آسمان اول تمام می شود و آسمان دوم شروع می شود و لو آسمان اول خیلی بزرگ است و آسمان دوم در مقابل آسمان اول خیلی بزرگتر است ولی بالاخره پایان دارد پس باید گفت خورشید حرکت می کند و به خط مستقیم حرکت می کند ولی مثل مستقیمی که ما بر روی زمین حرکت می کنیم.

ص: ۱۲۴۱

در اینصورت تناهی درست می شود ولی ابعاد، آن نیست که آنها می گویند آنها می گویند ابعاد تا کره نهم است و عالم تمام می شود.

البته ما معتقدیم اما نه جزماً که همه این آسمان تا فلک نهم که قدما می گفتند حتی بعد از فلک نهم در تعبیر قدما، آسمان اول است بعداً آسمان دوم و سوم شروع می شود که در روایت گفته شده که آسمان اول نسبت به آسمان دوم مثل انگشتری است که در دشتی افتاده باشد.

نکته: آسمان اول تا آسمان هفتم، به ظاهر جسمانی اند درمورد کرسی و عرش هم به ظاهر اختلاف است که جسمانی است یا جسمانی نیست. اینها مطالبی است که روشن نیست ولی در هر صورت مشاء نمی تواند به این جزمی حرف بزند.

نکته: مشاء معتقد است ۱۰ تا عقل داریم و بیشتر از آن را نفی نمی کند و می گوید ممکن داشته باشیم ولی ما به بیش از ۱۰ تا احتیاج نمی بینیم. چون ۹ فلک قائل اند که ۹ عقل مدبر آنها هست و برای عالم کون فساد هم عقل دهم را قرار دادند البته بیان دیگری است که نشان می دهد عالمِ جسم، بی نهایت است و آن این است که مشاء معتقدند که خلق انسان، ازلی است و از ازل شروع شده و تا ابد ادامه پیدا می کند در مبنای مشاء مشکل وجود ندارد چون می گویند این همه موجودات خلق شدند بعد از اینکه نفس آنها از بدنشان مفارقت می کند نفس آنها تبدیل به عقل می شود و چون بی نهایت نفس است پس بی نهایت عقل وجود دارد، عقل نیاز به مکان ندارد لذا به مشاء نمی گوییم این بی نهایت عقل در کجا قرار دارند؟ اما مرحوم صدرا معتقد است که عوالم بی نهایتند و در هر عالمی انسان بوده است پس تا الان بی نهایت انسان آمده است مرحوم صدرا می فرماید وقتی نفس از بدن مفارقت می کند معاد جسمانی پیدا می کند «و مانند مشا, نمی گوید» اینها یا در جهنم هستند یا در بهشت هستند و نیاز به مکان دارند در چه جایی باید قرار بگیرند؟ اگر عالم متناهی است در کجا قرار می گیرند البته این را خیلی نمی توان اشکال قوی قرار داد چون اگر چه مرحوم صدرا تصریح ندارد ولی اگر کلمات او را زیر و رو کنید بدست می آید که انسان وقتی این بدن عنصری را رها می کند بدن برزخی می گیرد که حالت مثالی دارد و بعداً بدن اخروی می گیرد که لطیف تر از بدن برزخی است لذا مرحوم صدرا می تواند بفرماید که بدن، بدنِ مثالی یا اخروی است که نیاز به جا ندارد. اما بنابر نظر متکلمین «اگر انسان را بی نهایت بدانند در حالی که انسان را بی نهایت نمی دانند» انسان در قیامت با همین جسم عنصری می آید و این همه انسانها که می خواهند با جسم عنصری بیایند نیاز به جا دارند به خصوص که به هر شخصی که در بهشت قرار دارد منطقه ای را می دهند که به اندازه عرض آسمان و زمین است. یعنی هم خود انسان و هم محدوده اش نیاز به چه مقدار جا و محدوده دارد؟

پس آن کسی که انسان یا عوالم را بی نهایت می داند جسم عنصری قائل نیستند بلکه یا عقل یا جسمی که مثالی و لطیف تر از مثال است قائل اند و آن که به جسم عنصری معتقد است تعداد انسانها را بی نهایت نمی دانند.

توضیح عبارت

«بل تکون ملاقاتها فی کل آن یفرض شیئا مثل ذاته»

این عبارت می خواهد توجیه کند که چگونه ممکن است ما مسافت را مرکب از اجزاء لا یتجزی کنیم. چگونه ممکن است حرکت جزء لا یتجزی را مستلزم ترکیب مسافت از اجزاء لا یتجزی قرار بدهیم. مصنف می فرماید این در صورتی ممکن است که حرکت جزء لا-یتجزی را در «آن» قرار بدهید در اینصورت لازمه اش این می شود که جزء لا یتجزی، مسافت را به اندازه خودش تجزیه کند و لذا مسافت، ترکیب از اجزاء لا یتجزی می شود.

ترجمه: ملاقات این نقطه ی متحرک «یا جزء لا- یتجزی» با مسافت در هر «آن» ی که این نقطه حرکت می کند ملاقاتش با مسافت به اندازه خود نقطه فرض می شود. در اینصورت در «آن» اول به اندازه یک نقطه بر روی مسافت واقع می شود در «آن» دوم به اندازه یک نقطه بر روی مسافت واقع می شود به این ترتیب مسافت به اندازه نقطه ها تجزیه می شود و لازم می آید مسافت دارای اجزاء لا یتجزی باشند که در پی یکدیگر قرار گرفتند.

این عبارت مصنف، تصحیح فرضی بود که مشا آورده بود و بر روی آن مطلب خودش را بنا کرده بود. الان مصنف فرض آنها را تصحیح کرد و گفت مبنایی که گذاشته بودید با این فرضی که ما می کنیم صحیح است. با عبارت «و الآنات لا تتشافع...» می خواهد این فرض را رد کند و بگوید ولی آنات موجود نیستند تا بتوان گفت این جزء لا یتجزی در هر «آن» ی به اندازه خودش حرکت کرد زیرا «آن» وجود ندارد و آن جزء لا- یتجزی حتما در زمان حرکت می کند و وقتی در زمان حرکت کرد مسافتی که او حرکت می کند به صورت یک خط دیده می شود نه به صورت جزء لا یتجزی، در اینصورت لازم می آید که این مسافت، مرکب باشد از قسمتهایی که هر کدام از این قسمت ها دارای طول هستند و جزء لا یتجزی نیستند. و ترکیب و تشکیل از اجزاء لا- یتجزی لازم نمی آید زیرا حرکت در زمان واقع می شود پس متحرک که در زمان حرکت می کند خط رسم می کند نه نقطه، یعنی روی مسافتی که حرکت می کند ایجاد خط می شود نه نقطه.

ص: ۱۲۴۳

«و الآنات لاتتشافع و بینها زمان دائما»

آنـات، کنار هم جفت نمی شونـد بلکه بین دو «آن» بایـد زمان فاصـله شود زیرا دو «آن» کنار هم قرار نمی گیرنـد. اگر بین دو «آن» بایـد فاصله شود معلوم می شود این متحرکی که در «آنِ» اول حرکت کرد نقطه گـذاشت در زمـانِ فاصـل، حرکت کرد ایجاد خط کرد در انتها هم نقطه گذاشت. در اینصورت، مسافت از نقطه ها تشکیل نشد و مرکب نگردید.

ترجمه: آنات، کنار هم جمع نمی شونـد و بین آنات، دائما زمان فاصـله می شود «اینطور نیست که دو _ آن _ بتوانند کنار هم جمع شوند»

«و علی ما اوضحناه فی جواب حرکه الکره علی السطح»

تـا اینجا مطلب، تمام شـده روشن گردیـد که این متحرك بر روی مسافت، خط می کِشـد چون در زمان حرکت می کنـد حال عبـارت بعـدی را با واو می آورد و می گویـد «و علی ما اوضـحنا» که بیان دیگری است بر اینکه متحرك، خط می کشـد. بیان اول این بود که چون حرکت در زمـان است بایـد این متحرك که بتدریـج حرکت می کنـد بر روی مسافت، خط بکشـد. بیان دوم این است که قبلاـ در جـایی که کره ای می خواست بر روی سـطح صاف حرکت کنـد گفته بودنـد که این کره به وسـیله نقطه ای با سـطح صاف تماس می گیرد بعـداً که خواست حرکت کنـد نقطه را عوض می کند و پی در پی نقطه ها عوض می شونـد و در زیر این کره، نقطه هایی که در پی هم قرار گرفتند واقع می شوند. مصـنف جواب داد که اینچنین کره ای در وقتی که ساکن باشـد تماسـش با آن سـطح به نقطه است وقتی حرکت کنـد تماسـش با نقطه نیست بلکه با خط است. این مطلب در صفحه ۲۰۱ سطر ۱۲ خوانده شد. حال اشاره به همان مطلب می کند و می گوید به همان صورتی که در جواب حرکت کره بر سطح استدلال کرده بودند ما به این استدلالشان جواب دادیم و توضیح دادیم که کره وقتی حرکت می کند خط رسم می کند نه نقطه قرار دهد.

ص: ۱۲۴۴

حال مصنف نتیجه می گیرد و می گوید نقطه را فرض کردی که مثل ذات خودش حرکت می کند یا به تعبیر دیگر فکر کردید جزء لاـ یتجزی به اندازه ذاتش حرکت می کند. الان روشن شد که جزء لا یتجزی به اندازه ذاتش حرکت نمی کند بلکه خط می کِشد یعنی مطابق ذاتش حرکت نمی کند بلکه مخالف ذاتش حرکت می کند و آن مخالف ذاتش، خط است. نقطه وجود دارد ولی حرکتش به صورت خط است و حرکتش به اندازه خودش نیست.

«فکلما فرضت ملاقیه مثل ذاتها تکون قد قطعت ما لا یطابق ذاتها و هو الخط»

ضمیر «فرضت» به «نقطه» بر می گردد.

«ملاقیهً» یعنی «ملاقیه للمسافه»ک

ضمیر «هو» به «ما لا یطابق ذاتها» بر می گردد.

هر زمانی که فرض شود این نقطه که ملاقی است با مسافت به اندازه خودش، در واقع این نقطه قطع کرده آنچه که مطابق ذاتش نیست که خط است.

پس مسافت از نقطه ها تشکیل نشد و استدلالی که برای نفی جزء حرکت لا یتجزی کردید استدلال کاملی نبود لذا می گوید «فهذه الحجه لیست واجبه تفنع»

«فهذه الحجه لیست واجبه تفنع»

واجب این نیست که آدم را قانع کند. واجب به معنای واجب القبول است. یعنی مفادش طوری نیست که الزام آور باشد. یعنی ما می توانیم آن را باطل کنیم و بگوییم این، ما را ملزم نمی کند که قائل شویم به عدم حرکت جزء لا یتجزی. نه تنها واجب نمی کند بلکه مُقنع هم نیست و ما را قانع نمی کند پس این حجت باید کنار گذاشته شود. نه یقین آور است که واجب القبول باشد نه اطمینان آور است که ما را قانع کند پس باید حجت دیگری را انتخاب کرد.

ص: ۱۲۴۵

«فیشبه ان تکون الحجه التی تفنعنا هی ان کل متحرک بذاته»

به نظر می رسد دلیلی که می تواند ما را قانع کند این دلیل است. در این جلسه دلیل را مختصراً بیان می کنیم:

فرض بر این است که جزء لا یتجزی، حرکت بالذات می کند و حرکت بالعرض ندارد یعنی جزئی مستقل است.

هر چیزی که متحرک بذاته باشد وضع مخصوص دارد بذاته. حرکت بذاته روشن است که به چه معنی می شود یعنی هر چیزی که خودش حرکت می کند و به تبع چیز دیگر نیست مثلاـ این جزء، مستقل است خودش حرکت می کند. وضع مخصوص بذاته دارد یعنی لازم نیست آن را قطع کنی تا وضع متمیز پیدا کند همین الان وضع متمیز دارد. ولی مصنف می فرماید وضع مخصوص. مراد از وضع، قابل اشاره حسی است شما به این جسم، اشاره می کنی که متمیز از جسم دیگر است.

هر جا که شیئی خودش متمیز باشد وضع متمیز هم پیدا می کند یعنی وقتی به آن اشاره می کنید اشاره به خودش می کنید که مخصوص خودش باشد.

گاهی از اوقات وقتی می خواهید نوک مخروط را اشاره کنید در واقع به مخروط اشاره می کنید و بعداً تصریح می کنید که نوک مخروط مراد است. در اینجا اشاره متمیز به مخروط شده که در ضمن آن اشاره به نقطه شده است. اگر نقطه مخروط را جدا کنید وقتی اشاره به نقطه می کنید وضع متمیز و محدود می شود.

ص: ۱۲۴۶

اگر شیئی متحرک بذاته باشد حتما وضع متمیز خواهد داشت و جدای از اجسام دیگر است بالاخره خودش یک جسم متحرک است لذا وضعش هم مخصوص می شود. پس جزء لایتجزی داریم که دارای وزن مخصوص است که اشاره خاص به آن می شود این جزء لا یتجزی را با نقطه همراه کنید که نقطه مثل جزء لا یتجزی است در عدم ترجیح. در اینصورت دو حالت پیدا می شود:

۱ ـ یا این نقطه به قسمتی از جزء لا یتجزی می چسبد و به قسمت دیگر کاری ندارد.

۲ ـ یا این نقطه با جزء لا یتجزی تداخل می کند و ملاقاتش یا بالاسر و الاتمام است یا بالاسر و التمام نیست. اگر ملاقاتش لا بالاسر و التمام است معنایش این است که با سطحی از جزء لا یتجزی چسبیده است و به سطح دیگر نچسبیده است معلوم می شود جزء لا یتجزی چند سطح دارد لذا سطح تجزیه می شود آنچه که شما فرض کردید لا یتجزی است لا یتجزی نیست.

در این فرض از آن قانونی که در ابتدا گفت استفاده نکرد. قانونش این بود که اگر چیزی متحرک بالذات است وضع مخصوص و متمیز به ذات خودش دارد. از این قانون در دیگری استفاده نکرد اما اگر فرض دوم باشد یعنی این نقطه با جزء لا یتجزی، ملاقات بالاسر کند «یعنی تماما ملاقات کند» این جزء لا یتجزی به فرض و زعم خصم حرکت می کند «ما می گوییم جزء لا یتجزی حرکت نمی کند» ما می گوییم جزء لا یتجزی حرکت نمی کند شما می گویید حرکت بذاته دارد ما می گوییم اگر حرکت بالذات دارد پس وضع متمیز دارد.

در اینصورت لازم می آید آن متحرک بالذات که جزء لا یتجزی است وضع مخصوص داشته باشد. نقطه هم با او ملاقات بالاسر کرده لازم می آید نقطه هم وضع مخصوص داشته باشد. یعنی بتوان به آن اشاره خاص کرد به طوری که بتوان به آن اشاره ی جدا کرد در حالی که نقطه پایان خط است اگر بخواهید به آن اشاره کنید حتما باید به خط اشاره کنید و به تبع به نقطه اشاره شود. اما شما می گویید نقطه، وضع مخصوص دارد یعنی به خود نقطه اشاره می کنیم. اگر به خود نقطه اشاره کنی معلوم می شود که نقطه را از خط جدا کردی و در آخر خط، نقطه دیگر است که این نقطه ی جدا شده به آن چسبیده است.

پس اگر این نقطه ی جدا شده، وضع مخصوص دارد آن نقطه ای هم که به این چسبیده است همان صحبت ها در آن می آید. که یا آن نقطه که به این نقطه چسبیده است ملاقات بالتمام کرده یا نکرده است. اگر ملاقات بالتمام نکرده لازم می آید نقطه تقسیم شود در حالی که نباید تقسیم شود اگر ملاقات بالتمام کرده پس معلوم می شود آن نقطه که در انتهای خط است جدا می شود و ممتاز می گردد و به آن اشاره مخصوص می شود و در باره نقطه های بعدی می آید که وصل به خط است همینطور لازم می آید در یک خط نقطه های جدا جدا شده رسم کنید و خط مرکب از نقاط لا یتجزی شود.

ص: ۱۲۴۸

پس تا اینجا دو فرض بیان شد:

۱ ـ لازم آمد جزء لا یتجزی تجزیه شود.

۲ ـ لازم آمد که خط مرکب از نقاط کنار هم چیده شده باشد.

و هر دو باطل است پس اینکه جزء لا یتجزی حرکت کند باطل است.

خلاصه استدلال: اگر جزء لا یتجزی حرکت کند ما آن را با نقطه همراهش می کنیم یا این نقطه ملاقاتِ لا بالتمام با آن جزء لا یتجزی دارد یا ملاقات بالتمام دارد و تالی به هر دو قسمش باطل است. اگر ملاقات لا بالتمام داشته باشد لازم می آید جزء لا یتجزی تقسیم شود و این خلف فرض است و اگر ملاقات بالتمام داشته باشد لازم می آید که خط مرکب از نقاط پی در پی باشد و این هم باطل است. پس مقدم هم که حرکت جزء لا یتجزی باشد باطل است.

دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست.

«فهذه الحجه لیست واجبه تقنع فیشبه ان تکون الحجه التی تقنعنا هی ان کل متحرک بذاته»(۱)

بحث در این داشتیم که آیا جزء لا یتجزی می تواند حرکت کند یا نه؟ مشاء گفته بودند امکان حرکت برای جزء لا یتجزی نیست و بر این مدعا دلیل اقامه کردند. مصنف دلیل آنها را نپذیرفت ولی مدعای آنها را قبول دارد و خودش دلیلی را برای این مدعا ارائه می دهد.

ص: ۱۲۴۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۷،س ۱۰، ط ذوی القربی.

بیان مقدمه دلیل: هر چیزی که بذاته حرکت کند دارای وضع مخصوص خواهد بود بیان کردیم که مراد از وضع، اشاره است. اگر چیزی بالتبع و بالعرض حرکت کند دارای وضع مخصوص نیست بلکه آن متحرک بالذاتش دارای وضع مخصوص است مثلاً نقطه ای را فرض کنید که به تبع مخروطی حرکت دهیم در اینصورت متحرک بالذات، آن مخروط است و آن نقطه، متحرک بالعرض است نقطه وضع خاص ندارد وضعش تابع وضع مخروط است یعنی وقتی می خواهیم به نقطه اشاره کنیم به مخروط اشاره می کنیم. اشاره مخصوص به نقطه نمی کنیم ولی وقتی این نقطه را جدا کردیم و خودش را به حرکت انداختیم وضع مخصوص دارد یعنی اگر اشاره کردید به خودش اشاره می کنید نه به چیز دیگری اشاره شود و به نقطه اشاره بالعرض شده باشد. هر متحرک بالذاتی همینطور است چه نقطه باشد چه غیر نقطه باشد. وقتی چیزی خودش بتواند حرکت کند معلوم

می شود که قابل اشاره مخصوص است مثلاـ وقتی جسم حرکت می کند رنگ آن جسم هم حرکت می کند. رنگ، قابل اشاره مخصوص نیست چون حرکتش، حرکت بالذات نیست. حرکت بالذات برای جسم است. آن جسم حرکت می کند و وضع مخصوص دارد اما رنگ که حرکتش بالعرض است وضع مخصوص ندارد. پس اگر چیزی حرکت بالذات کرد وضع مخصوص دارد و مخصوص خودش است و اگر چیزی حرکت بالتبع کرد وضع مخصوص ندارد وضع تبعی دارد یعنی وقتی اشاره به حرکت می کنید به این شیء هم که حرکت بالعرض دارد اشاره شده ولی به خود این شیء اشاره ی مستقیم نمی کنید.

ص: ۱۲۵۰

نکته: در اینجا حرکت بالفعل لازم نیست بلکه حرکت بالقوه اگر بتواند بالذات باشد اجازه می دهد که وضع مخصوص حاصل باشد و لو این شیء الان بالعفل حرکت نمی کند و بالفعل ساکن است یا حرکت بالعرض می کند ولی چون می تواند حرکت بالذات کند کافی است که برای او وضع مخصوص قرار داده شود. حال اگر نقطه هم از همین قبیل باشد اگر در سر مخروط باشد حرکت می کند و اگر نقطه را از سر مخروط جدا کنید باز هم حرکت می کند پس دارای وضع مخصوص است و لو در وقتی که سر مخروط قرار گرفته حرکتش بالعرض است ولی چون می تواند حرکت بالذات هم داشته باشد وضع مخصوص پیدا خواهد کرد. تا اینجا مقدمه دلیل بود.

بیان دلیل: جزء لا یتجزی که شما آن را تصور می کنید یکی از دو حال را دارد:

حالت اول: بتواند سطح محیط به خودش «یعنی مکانش» را تقسیم کند «نمی گوید خودش تقسیم شود چون بنا شد که جزءلا یتجزی باشد» مکان در نظر مصنف، سطحِ محیط است مثلا گفته شود این سطحی که این جزء لا یتجزی را احاطه کرده قسمتِ بالا و قسمتِ پایین و سمت راست و سمت چپ داشته باشد. چنین جزئی اگر نقطه به آن جزء بچسبد «و نقطه مسلما لا یتجزی است و این جزء هم لا-یتجزی حساب شده ولی جزء لا- یتجزایی است که سطحش تقسیم می شود» این نقطه چون لا یتجزی است تمام جزء لا یتجزی را اشغال نمی کند چون جزء لا یتجزی طوری است که سطح خودش «یعنی سطح محیطش» را تقسیم می کند این نقطه وقتی می چسبد و به یک طرف از جزء می چسبد و به طرف دیگرش نمی چسبد و طرف دیگر را آزاد می گذارد پس همه جزء لا یتجزی را احاطه نمی کند بلکه بخش هایی از جزء لا یتجزی خالی می ماند.

ص: ۱۲۵۱

حکم حالت اول: در اینصورت واضح است که جزءلا یتجزی تجزیه می شود زیرا اولا سطحِ محیطش را تقسیم می کند ثانیا نقطه به یک بخشش چسبیده و به بخش دیگرش نچسبیده. این، واضح است که جزء لا یتجزی نیست بلکه این، جزء لا یتجزی فرض شده ولی در واقع تجزیه می شود.

حالت دوم: این جزء لا ـ یتجزی نتواند سطحِ محیط به خودش را تقسیم کند و در نتیجه اگر نقطه ای به او چسبید نقطه با او تداخل کند یا به عبارت مصنف، ملاقات بالاسر داشته باشد یعنی تمام نقطه با تمام آن جزء ملاقات کند.

حکم حالت دوم: در اینجا همانطور که نقطه، تقسیم نمی شود آن جزء لا یتجزی هم تقسیم نمی شود. اینکه این جزء را جزءلا یتجزی نامیدید صحیح گفتید.

شروع استدلال: اگر این جزء لا یتجزی، حرکت بالذات کرد طبق قاعده ای که گفته شد وضع مخصوص خواهد داشت «نقطه، آن جزء را اشغال کرده یا ملاقات بالتمام کرده» ملاقِیِ این جزء که نقطه است هم وضع مخصوص خواهد داشت «دقت شود که مصنف وضع مخصوص را به طور مستقیم برای نقطه درست نمی کند بلکه ملاقی با جزء لا یتجزا می کند و چون جزء لا یتجزا حرکت بالذات می کند طبق قاعده باید وضع مخصوص داشته باشد وقتی جزء لا یتجزی وضع مخصوص داشت و نقطه هم با او ملاقات بالتمام کرده بود وضع مخصوص پیدا می کند» و اگر نقطه، وضع مخصوص پیدا کند باید جدای از خط باشد و الا ـ اگر جدای از خط نباشد وضع مخصوص ندارد و وضعش تابع وضع خط است. پس اینکه نقطه وضع مخصوص دارد یعنی آن را جدای از خط حساب می کنیم به این معنا که خطی که به اینجا منتهی شد آن انتهاءِ خط، جدا می شود و انتهای دیگری برای خط به وجود می آید که آن نقطه متصل است.

ص: ۱۲۵۲

این نقطه چون وضع مخصوص پیدا کرد باید منفصل باشد. نقطه دیگر هم نقطه است و همین کلام را در موردش اجرا می کنیم و آن را به یک جزء لا یتجزایی که شما فکر می کنید لا یتجزی است می بندیم. جزء لا یتجزی، حرکت بالذات می کند و وضع مخصوص دارد این نقطه دیگر هم که الان به خط وصل شده وضع مخصوص پیدا می کند ووقتی وضع مخصوص پیدا می کند که از خط جدا می باشد پس این نقطه دوم را هم از خط جدا می کنیم. هکذا نقطه سوم و چهارم و... که نتیجه گرفته می شود این خط، از نقاط کنار یکدیگر تشکیل شده است نه اینکه اتصال باشد. یعنی خط از اجزاء لا یتجزا تشکیل می شود و این باطل است.

این محال از اینجا تشکیل شد که نقطه را جدا کردید و برایش وضع مخصوص قرار دادید. اما نقطه چگونه وضع مخصوص پیدا کرد؟ از اینجا وضع مخصوص پیدا کرد که جزءلا۔ یتجزا وضع مخصوص پیدا کرد. اما جزء لا۔ یتجزی چگونه وضع مخصوص پیدا کرد؟ از اینجا وضع مخصوص پیدا کرد که حرکت بالذات کرد. پس حرکت بالذات، این تالی فاسد را به وجود آورد و چون باطل است مقدم هم «حرکت بالذات جزء لا یتجزا باشد» باطل است. پس جزء لا یتجزا حرکت نمی کند. قیاس استثنائی به این صورت است: اگر جزء لا یتجزی حرکت کند وضع مخصوص خواهد داشت و اگر جزء لا یتجزا وضع مخصوص داشته باشد نقطه هم وضع مخصوص پیدا می کند «به بیانی که گفته شد» و اگر نقطه وضع مخصوص پیدا کند لازم می آید که خط، مرکب از نقاط کنار هم قرار گرفته باشد. این تالی باطل است پس مقدمش که تالیِ قبل است باطل است و تالیِ قبل که باطل شد مقدمِ آن هم که تالی قبلی است باطل است تا می رسیم به اولین مقدم که آن هم باطل است. اولین مقدم این بود که جزء لا یتجزی، حرکت بالذات کند.

ص: ۱۲۵۳

نکته: برای جزء لا یتجزی به این بیانی که گفته شد حرکت وجود ندارد حال اینکه حرکت نیست چون موجود است و حرکت نمی کند یا چون موجود نیست و نمی تواند حرکت کند یعنی سلب حرکت از باب سلب موضوع است یا از باب سلب محمول است برای ما تفاوتی ندارد.

نکته: خصم، جزء لا یتجزا را موجود می بیند ما هم گفتیم «ان کان له وجود» آیا حرکت می کند یا نمی کند؟ ثابت کردیم که اگر برای او وجود باشد حرکت نمی کند.

توضیح عبارت

«فهذه الحجه لیست واجبه تقنع»

در جلسه گذشته گفتیم «لیست واجبه» به معنای «و لیس واجبا قبولها» است. حجتی واجب است که واجب القبول باشد. این حجت چون باطل بود لذا واجب القبول نیست بلکه واجب الرد است.

ترجمه: این حجت واجب نیست که ما را قانع کند.

منظور از اقناع آن اقناعی نیست که در منطق گفته می شود. اقناع در منطق مربوط به باب خطابه است. می گویند این خطابه اقناعی است یا می گویند این دلیل، دلیل اقناعی است و به درد باب خطابه می خورد و برای باب برهان فایده ندارد. اقناع در اینجا اقناع در باب منطق نیست بلکه مراد از اقناع، اقناع یقین ما است یعنی یقین ما را قانع کند یعنی یقین آور باشد. پس ترجمه اینگونه می شود: از آن قبیل نیست که اقناع کند یعنی یقین آور باشد.

«فیشبه ان تکون الحجه التی تقنعنا هی ان کل متحرک بذاته و کل متغیر التغیرات الجسمانیه بذاته لا لاجل انه متغیر»

ص: ۱۲۵۴

به نظر می رسد حجتی که بتواند ما را قانع کند و یقین ما را تامین کند این است که اینچنین بگوییم که هر متحرک بالذات «یعنی خودش حرکت کند و بالعرض حرکت نکند یعنی نه اینکه چیز دیگری حرکت کند و این، به تبع آن حرکت کند» وضع مخصوص به خودش دارد.

«ان کل متحرک بذاته»: هر متحرک چون منسبق و منصرف به حرکت مکانی می شود و مراد، حرکتِ مکانی فقط نیست لذا مصنف جمله بعدی را می آورد تا در آن توهم خلاف نشود و می گوید «کل متغیر التغیرات الجسمانیه» یعنی هر متغیری باشد چه تغیر مکانی باشد چه تغیر کمی چه کیفی چه وضعی باشد. اینطور نیست که تغیر فقط تغیر مکانی باشد تا اسم آن را حرکت بگذاریم بلکه هر نوع تغیری باشد مثلاـ آبی خنک بود و گرم شد که تغیر کیفی کرده است و اینقدر گرم نشده تا بخواهد منبسط شود و مکان بیشتری را اشغال کند.

«التغیرات الجسمانیه بذاته»: مراد از «بذاته» را با عبارت «لا لاجل انه متغیر» توضیح می دهد یکی از محشین اینگونه نوشته «تفسیر لقوله بذاته» اما چگونه تفسیر برای «بذاته» است؟ اگر تغیر را به عنوان اینکه تغیر است ملاحظه کنید می تواند بالعرض و می تواند بالذات باشد. مصنف می گوید نه به خاطر متغیر بودن بلکه متغیر بالذات باید باشد یعنی متغیر بالعرض نباشد چون اگر متغیر بالعرض باشد باز هم متغیر بر آن صدق می کند ولی آن کافی نیست. شیء را نه به خاطر تغیرش بلکه به خاطر تغیر بالذاتش دارای وضع مخصوص می دانیم. چون اگر صرفا به خاطر تغیر باشد با تغیر بالعرض هم جمع می شود بلکه اگر دارای وضع مخصوصش می دانیم به خاطر تغیر بالذاتش است نه به خاطر اصل تغیرش. چون اصل تغیر، وضع مخصوص را ایجاب نمی کند. بلکه تغیر بالذات، وضع مخصوص را ایجاب می کند.

ص: ۱۲۵۵

«فله وضع بذاته یخصه»

این عبارت خبر برای «ان کل متحرک بذاته» است. یعنی هر متحرکی که اینگونه باشد وضعی مخصوص به خودش دارد و به خودش می توان اشاره مستقل کرد.

«فیحینئذ لا یخلو اما ان یکون بحیث یفصل بین نهایات ما یحیط به»

تا اینجا مقدمه استدلال را بیان کرد از اینجا استدلال را بیان می کند.

«فحینئذ»: حال که معلوم شد هر متحرک بالذاتی دارای وضع مخصوص است.

«لاـ یخلو»: جزء لا یتجزی خالی نیست از دو حالت. حالت اول را با «اما ان یکون بحیث یفصل» بیان می کند و حالت دوم را با «او لا یکون کذلک» بیان می کند.

ترجمه: جزء لا یتجزی طوری است که می تواند تفصیل دهد بین نهایاتِ آنچه که احاطه بخودش می کند. ضمیر «به» به «جزء لا یتجزی» بر می گردد مراد از «ما یحیط به» هر جسمی که می خواهد باشد مهم نیست.

مراد از «نهایات ما یحیط به»، سطح است. جسمی بالاخره این جزء لا یتجزی را احاطه می کند و لو هوا باشد چون این جزء لا یتجزی در یک جایی قرار دارد حال یا در هوا یا در آب قرار دارد. پس مراد از «نهایات ما یحیط به»، سطحِ مماسِ با این جزء لا یتجزی است که نهایت جسم اند. این جزء لا یتجزی می تواند آن نهایت جسم را تفصیل دهد «یعنی تجزیه کند» و در این صورت که سطحی را که محیطش است تفصیل می دهد پس این جزء، جزء لاـ یتجزا نیست پس ترجمه عبارت اینگونه می شود: یا آن جزء لا یتجزی به طوری است که بتواند جدایی بیندازد بین سطوح جسمی که احاطه به این جزء لا یتجزی دارد «یعنی مکان خودش را تجزیه کند و بگوید این بخش، سمت راست مکان من است و این بخش، سمت چپ مکان من است»

ص: ۱۲۵۶

«و یکون لو لَقِیَته نقطةٌ غیر متجربه مثله لم یستغرق ذاتَه لقاءٌ بل اصاب منه جانبا»

«یکون» عطف بر «ان یکون بحیث» است. یعنی هم مکانش را تجزیه کند هم وقتی با یک نقطه تماس گرفت نقطه با آن، ملاقات بالتمام نداشته باشد چون نقطه، لا یتجزی است و این جزءلا یتجزی اگر واقعاً جزء لا یتجزی باشد باید با نقطه، ملاقات تمام کند ولی الان طوری فرض می کنیم که این جزء لاـ یتجزی، هم مکان خودش را تقسیم می کند و هم با یک نقطه، ملاقات بالتمام نمی کند.

«لو لقیته نقطه غیر متجزئه مثله»: اگر با این جزء لا یتجزی، نقطه ای ملاقات کند که این نقطه این صفت را دارد که غیر متجزی است مثل خود جزء لا یتجزی، ولی نقطه واقعا غیر متجزی است و این جزء لا یتجزی را شما فرض کردید لا یتجزی است. «غیر متجزئه» صفت برای «نقطه» است و «مثله» صفت برای «غیر متجزئه» است. یعنی نقطه ی غیر متجزئی که این صفت دارد که مثل این جزء لا یتجزی است.

«لم یستغرق ذاته لقاءٌ»: جواب برای لو است و «لو» با شرط و جوابش خبر برای «یکون» است و اسم «یکون» ضمیر مستتر است که به جزء لا یتجزا بر می گردد. ضمیر «ذاته» به جزء لا یتجزی بر می گردد البته در دو نسخه خطی «لقاءً» نوشته که تمیز برای نسبتِ «لم یستغرق» به ذات و فاعل آن نقطه است «لم یستغرق» چون مذکر است ضمیر آن به «مثله» بر می گردد ولی به نقطه هم بر می گردد چون خود مصنف گفته که در افعال، رعایت مذکر و مونث بودن را نمی کند اما در ضمایر رعایت می کند.

ص: ۱۲۵۷

یعنی استغراق نمی کند ذات جزء لا یتجزا را از حیث ملاقات «نه اینکه استغراق از چیز دیگر باشد» استغراق به ذات نسبت داده می شود ولی معلوم نیست که چه چیز است؟ مثلا گفته می شود «طاب زید» یعنی نسبت پاکی به زید می دهد آیا خُلقاً یا نفساً یا عملاً مراد است؟ چون نسبت «طاب» به «زید» مبهم است لذا تمیز می آورد و می گوید «طاب زید نفساً»، ابهام نسبت را بر طرف می کند و تمیزِ نسبت می شود در ما نحن فیه هم همینطور است که نسبت «لم یستغرق» نسبت به ذات، ابهام دارد با لفظ «لقاء» بیان می کند که ملاقات، ملاقات تام نیست. پس اگر تمیز گرفته شود اشکال ندارد اگر فاعل هم گرفته شود اشکالی ندارد.

ترجمه: این جزء لا یتجزا به این صورت است که اگر نقطه ای که مثل خودش غیر متجزی است با خودش ملاقات کند ذات این جزء لا یتجزا راملاقات نقطه، غرق نمی کند«یعنی ملاقات، ملاقات بالتمام نیست تا تمام ذات لا یتجزا مُلاقا با نقطه شود بلکه بخشی را ملاقات می کند و بخشی را خالی می گذارد» بلکه این نقطه اصابت می کند از این جزء لا یتجزا یک جانب و طرفش را «به یک جانب و طرفِ جزء لا یتجزا اصابت می کند و طرفهای دیگر جزء لا یتجزا را خالی می گذارد»

«او لا یکون کذلک»

«لا یکون بحیث یفصل بین نهایات ما یحیط به و لا یکون لو لقیته... جانبا»

ص: ۱۲۵۸

چون در خط قبل دو مطلب بیان کرد در اینجا هم هر دو مطلب را نفی می کند:

۱ ـ جزء لا یتجزا سطح میحطش را تقسیم می کند.

۲ ـ نقطه، ملاقات تمام با او نداشته باشد.

با عبارت «لا یکون کذلک» هر دو مطلب را نفی می کند یعنی نه می تواند سطحی که اطرافش را تقسیم کند و نه اینکه نقطه با جانبی از او تماس بگیرد و ملاقات کند بلکه نقطه با آن، ملاقات بالتمام می کند.

«فان کان علی هذه الصفه فظاهر ذاته منقسمه»

از اینجا به حالت اول می پردازد و درباره آن بحث می کند.

اگر جزء لا یتجزی بر این صفت باشد یعنی اینطور باشد که سطح محیطش را تقسیم کند و اینچنین باشد که اگر نقطه ای با او تماس بگیرد نقطه، ملاقات تام پیدا نکند در اینصورت ظاهرِ ذاتِ جزء لا یتجزا منقسم است. به باطنش کاری نداریم. وقتی ظاهر ذات جزء لا یتجزا منقسم است. دیگر جرء لا یتجزا نخواهد بود. پس حالت اول باطل شد چون فرض کردید جزء لا یتجزا باشد ولی جزء لا یتجزا نشد.

«و ان لم یکن علی هذه الصفه»

از اینجا به حالت دوم می پردازد و درباره آن بحث می کند که اگر این جزء لا یتجزی بر این صفت نباشد یعنی نتواند سطح محیطش را تفصیل دهد و تقسیم کند نقطه با او نتواند ملاقات در یک جانب داشته باشد.

ص: ۱۲۵۹

کان بحیث لو لاقته نقطه طابقت ذاته باسرها»

ضمیر «کان» به «جزء لا یتجزا» بر می گردد.

ترجمه: این جزء لا یتجزا طوری خواهد بود که اگر نقطه ای با او ملاقات کند آن نقطه، ذات جزء لا یتجزا را بتمامه اشغال می کند.

«و ذاته لها وضع متمیز»

ضمیر «لها» به «ذاته» بر می گردد.

ذات جزء لا یتجزا، برایش وضع جدا بود چون فرض کردیم حرکت بالذات می کند و هر چیزی که حرکت بالذات می کند وضع مخصوص و متمیز داشت.

«و ما طابق ذاوضع متمیز صار له وضع متمیز»

هر چیزی که منطبق شود بر شیئی که دارای وضع متمیز است خود آن منطبق هم مانند منطبقٌ علیه وضع متمیز پیدا می کند مراد از «ما» در «ما طابق» نقطه است ضمیر «له» به «ما» در «ما طابق» بر می گردد.

ترجمه: نقطه ای که مطابقت کرده و منطبق شده بر جزءلا- یتجزایی که صاحب وضع متمیز است برای آن ما طابق «یعنی نقطه» هم وضعِ متمیز است «اگر این جزءلا- یتجزا، وضع متمیز دارد و نقطه هم بر این جزء لا- یتجزا منطبق شده پس نقطه هم به تبع منطبقٌ علیه خودش وضع متمیز پیدا می کند»

«فیکون للنقطه وضع متمیز منفصل عن وضع الخط»

عبارت «و ذاته لها وضع متمیز» صغری بود و عبارت «و ما طابق ذا وضع متمیز صار له وضع متمیز» کبری است و این عبارت، نتیجه است.

ص: ۱۲۶۰

اینطور نیست که وضع نقطه، همان وضع خط باشد بلکه جدای از وضع خط است به خط، اشاره می کنید به نقطه اشاره دیگر می کنید نه اینکه همان اشاره به خط، اشاره به نقطه باشد چون نقطه را از خط جدا کردید و منفصل قرار دادید اگر وضع متمیز دارد منفصل از خط است و باید اشاره ی جدایی غیر از اشاره به خط شود.

«فیکون الخط منتهیا دون تلک النقطه بنقطه»

«بنقطه» متعلق به «منتهیا» است و لذا در ترجمه عبارت، این دو کلمه را با هم ترجمه می کنیم.

خط، این نقطه ای را که به عنوان طرف و آخر داشت از دست داد و منتهی به این نقطه ی جدا نمی شود بلکه منتهی به نقطه دیگری می شود که به خودش وصل است.

ترجمه: آن خط منتهی به نقطه ای می شود که آن نقطه غیر از آن نقطه ای است که وضع مخصوص پیدا کرد و جدا شد. آن نقطه، دیگر انتهای خط نیست چون جدا از خط شد. نقطه دیگری انتهای خط شده است.

«الکلام فیها هذا الکلام»

این عبارت صفت برای «بنقطه» است یعنی نقطه دیگری انتهای خط قرار می گیرد که کلام در این نقطه دیگر همان کلامی است که در نقطه اول گفتیم. یعنی نقطه دیگر را هم همراه جزء لاـ یتجزایی می کنیم که شما گفتید و به کمک این جزء لا یتجزا که حرکت بالذات و وضع مخصوص دارد برای این نقطه دوم هم وضع متمیز و مخصوص درست می کنیم و این نقطه دوم از خط جدا می شود دوباره در نقطه سوم و چهارم و ... که نتیجه گرفته می شود این خط عبارت از نقاط کنار هم قرار گرفته است.

ص: ۱۲۶۱

«و بالجمله تصیر کل نقطه ذات وضع متمیز»

هر نقطه ای از نقاطی که این خط را تشکیل دادند یک نقطه ی دارای وضع متمیز می شوند و همه از یکدیگر جدا می شوند.

«و لکل نقطه انفصال عن الخط»

لازم می آید هر نقطه ای از خط جدا شود و از این نقطه های منفصله، خط تشکیل شود.

«و الخط ینتهی دونها بنقطه اخری»

«دونها» یعنی غیر از نقطه ای از خط جدا کردید.

بعد از کلمه «و الخط» علامت ویرگول گذاشته که باید قبل از آن گذاشته شود.

هر نقطه ای که فرض کنید منفصل از خط می شود و خط منتهی به نقطه ای می شود غیر از نقطه ای که الان جدا کردید.

« فهذا محال»

در این صورت لازم می آید خط، مرکب از نقاط کنار هم چیده شده باشد و این محال است مصنف با این عبارت بیان می کند تالی باطل است وقتی تالی باطل شد یکی یکی مقدم های قبلی را باطل می کند تالی اولی را مقدم دوم قرار دادیم و تالی دوم را مقدم سوم قرار دادیم و وقتی تالی سوم باطل شود مقدم سوم که تالی دوم بود باطل شد و وقتی تالی دوم باطل شد مقدم دوم هم که تالی اول بود باطل می شود وقتی تالی اول باطل شد مقدم اول هم باطل می شود.

«فواضح بین من هذا ان ما لا یتجزا لا ینفصل وضعه منفردا»

این عبارت را سر خط نوشته ولی نتیجه قبل است.

«فواضح بین من هذا»: این مطلب واضح و بیّن است اما نه اینکه بیّن ابتدایی باشد و نه اینکه بدیهی ذاتی باشد بلکه از این بیانی که کردیم بیّن شد. روشن شد که جزء لا یتجزا اگر در درون جسم است نمی تو اند از جسم جدا شود و وضع منفرد پیدا کند بلکه تابع خط و جسم است.

«و کل ما لم یکن کذلک لم یتحرک الحرکات التی بذاتها فی المکان و کذلک حال الحرکات الجسمانیه الاخری»

«کذلک» یعنی «ینفصل وضعه منفرداً»: هر چیزی که نتواند وضع منفصل و متمیز پیدا کند حرکت نمی کند.

نتیجه نهایی را گرفت و گفت آنچه که متجزی نیست و ضعش منفصل نیست و وضعِ متمیز ندارد. و چیزی که وضع متمیز ندازد حرکت هم ندارد. پس ثابت شد که جزءلا یتجزی حرکت ندارد.

«الحرکات التی بذاتها»: حرکاتی که برای خودش باشد را نمی کند و الا حرکت بالعرض و به تبع جسم و خط انجام می دهد.

«فی المکان»: متعلق به «لم یتحرک» است ابتدا تعبیر به «فی المکان» می کند. بعداً اضافه می کند و می گوید «کذلک حال الحرکات الجسمانیه الاـخری» یعنی حرکات جسمانی دیگر هم همین است یعنی جزء لاـ یتجزا، حرکاتِ جسمانی دیگر هم ندارد. حرکت کمی و کیفی و وضعی ندارد همانطور که حرکت مکانی نداشت.

نتیجه: گفتیم جزء لا یتجزا حرکت نمی کند حال این را عکس می کنیم و می گوییم اگر چیزی حرکت کرد پس جزء لا یتجزا نیست بلکه منقسم است.

ص: ۱۲۶۳

انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمّی و وضعی نیز وجود دارد/ ادامه دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمّی و وضعی نیز وجود دارد/ ادامه دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست.

«و یلزم ان یکون کل متغیر تغیرات الاستحاله الجسمانیه و النمو منقسما»(۱)

ثابت کردیم که جزء لاـ یتجزی حرکت نمی کند ولی در بیان ما اینگونه بود که حرکت مکانی نمی کند سپس بر حرکت مکانی سایر حرکات را عطف گرفتیم و گفتیم که جزء لا یتجزی هیچ نوع حرکتی نمی کند نه حرکت مکانی و نه کیفی و نه کمّی و نه وضعی می کند مصنف حرکت وضعی را مطرح نکرد و مطرح هم نمی کند اما دلیلش طوری بود که حرکت وضعی را هم نفی می کرد چون متحرک باید وضع ممتاز داشته باشد. همین وضع ممتاز داشتن محذور درست کرد و این اختصاص به حرکتهای غیر وضعی ندارد در حرکت وضعی هم این محذور پیش می آید پس استدلال مصنف، حرکت وضعی برای جزء لا یتجزی را هم نفی می کند ولی آن را مطرح نکرده الان حرکت نموّ که حرکت کمی است و حرکت استحاله که حرکت کیفی است را هم بیان می کند سپس می فرماید از اینکه می گوییم هیچ جزء لا یتجزایی حرکت ندارد نتیجه گرفته می شود که هر چیزی که حرکت دارد لاـ یتجزی نیست بلکه منقسم است. هر جزء لاـ یتجزایی حرکتش باطل است نتیجه می گیریم هر جا که حرکت صحیح باشد جزء، لاـ یتجزی نیست بلکه منقسم است. یعنی نتیجه گرفته نمی شود بلکه عکس می شود.

۱- (۱)الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۸،س۲، ط ذوی القربی.

عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است. مثلا «لا شیء من الاجزاء لا یتجزی بمتحرک». عکسش می شود «لا شیء من المتحرک باجزاء لا یتجزی».

نتیجه می گیریم که متحرک، منقسم است مصنف می خواهد در مورد این عکس صحبت کند و می گوید هر جا حرکتی هست انقسام است. در حرکت مکانی مطلب را بیان نمی کند چون از مطالب گذشته روشن شد. بحثی که مطرح می کند در نمو و استحاله است. در نمو و استحاله مصنف می خواهد ثابت کند انقسام وجود دارد. سپس چند استحاله ادعا شده که دفعی اند و قهراً انقسام بردار نیستند که اینها به عنوان نقص بر نتیجه ای که مصنف گرفتند وارد می شود باید آن را مطرح کند و جواب دهد.

تا آخر فصل سه بحث مطرح می شود:

بحث اول: حرکت نموّی باعث می شود که متحرک تقسیم شود.

بحث دوم: حرکت استحاله ای که حرکت کیفی است باعث می شود که متحرک تقسیم شود.

بحث سوم: جواب نقض هایی که بر بحث دوم وارد می شود چون گفتید هر جا استحاله است انقسام هم وجود دارد ما جاهایی استحاله می بینیم و چون استحاله، دفعی است انقسام وجودندارد.

توضیح بحث اول: مصنف می فرماید مساله در نمو ظاهر است و نیاز به بحث ندارد چون نمو به معنای این است که چیزی اصل داشته باشد و زیاده ای کنار اصل اضافه شود وقتی این زیاده واقع شد، مقدار توسعه پیدا می کند و مقدار هر جا باشد انقسام هم هست تا چه رسد به اینکه توسعه مقدار است که در آنجا هم به طریق اولی انقسام است. پس وقتی شیئی نمو می کند حتما شیءِ نامی باید منقسم شود و قسمت را بپذیرد.

ص: ۱۲۶۵

توضیح عبارت

«و كذلك حال الحركات الجسمانيه الاخرى»

حرکات جسمانیه دیگر هم اینچنین هستند که در جزء لاـ یتجزا جاری نمی شوند. همانطور که حرکت مکانی برای جزء لا یتجزی وجود نداشت حرکات جسمانی دیگر که عبارت از حرکات کمی و کیفی و وضعی است هم برای جزء لاـ یتجزی وجود ندارد.

«و یلزم ان یکون کل متغیر تغیرات الاستحاله الجسمانیه و النمو منقسما»

«تغیرات» مفعول مطلق است.

«یلزم» مربوط به همه است یعنی حال که روشن شد هیچ جزء لایتجزایی نمی تواند حرکت کند نتیجه گرفته می شود که هر متحرکی باید منقسم باشد ولی مصنف این مطلب کلّی را در حرکت کیفی و کمّی بیان می کند چون انقسام را تقریبا در حرکت مکانی بحث کرد و برای هر متحرک مکانی، لازم دیده است و ناچار نیست این بحث را دوباره در حرکت مکانی بگوید. فقط در کمّی و کیفی بیان می کند.

ترجمه: لازم است که هر متغیری که نحوه تغیرش، تغیرات استحاله جسمانی است یا نحوه تغیرش، تغیر نموی است منقسم باشد.

این عبارت عکس مستوی مطلبی است که تا الان بیان شد تا الان به صورت سالبه کلیه گفتیم «هیچ جزء لا یتجزایی حرکت نمی کند» عکس آن می شود «هیچ متحرکی جزء لا یتجزا نیست بلکه منقسم است»

«و اما النمو فذلک ظاهر فیه لا نه ازدیاد علی اصل موجود»

اما نمو که حرکت کمّی است اقتضا می کند که نامی قسمت شود.

ص: ۱۲۶۶

«فـذلک»: قبول انقسام در این نمو ظاهر است زیرا نمو عبارت است از ازیاد بر اصل موجود «یعنی یک اصل موجود است و نمو به معنای این است که این اصل، اضافه می شود. پس اضافه شـدن اقتضا می کنـد که مقدار باشد یا توسـعه مقدار باشد. و چون مقدار، انقسام می پذیرد پس متحرک به حرکت نموّی که حرکت کمّی است هم انقسام می پذیرد.

صفحه ۲۰۸ سطر ۳ قوله «و اما الاستحاله»

توضیح بحث دوم: در استحاله دو حالت وجود دارد.

حالت اول: گاهی شیء بیرونی می خواهد جسمی را مستحیل و متحول کند.

حالت دوم: گاهی محیط می خواهد محاطِ خودش را مستحیل و متحول کند.

مثلا گاهی آب وجود دارد که با آتش می خواهد گرم شود اما گاهی کُره است که از بیرون شـروع به گرم شدن می کند و به سمت مرکز می رود تا کل کُره گرم شود.

حکم حـالت اول: این عامـل بیرونی ابتـدا بخش هـایی که به خودش نزدیک است را متحول می کنـد بعـداً بخش دور را، مثلا ظرف آبی را بر روی آتش قرار دهیـد این چراغ با جـداره ظرف تماس دارد و نزدیک است به آن قسـمت از آبی که مماس با جـداره اسـت آن قسـمت از آب کـه در وسـط ایـن ظرف قرار گرفتـه اسـت از آتش مقـداری دور است. آتش ابتـدا بـا آن که نزدیک خودش است ملاقات و تماس می گیرد و تحول ایجاد می کند بعداً نسبت به آن که دورتر است تحول ایجاد می کند.

حکم حالت دوم: مثلا کره ای داشته باشیم که محیط بخواهد محاط را گرم کند یا به کیفیت دیگری متحول کند.

در اینصورت اجزاء ظاهری این کره زود تر از اجزاء باطنی گرم می شود پس این کره منقسم به اجزاء ظاهری و اجزاء باطنی می شود. هر چقدر هم کوچک باشد به همین صورت است اینطور نیست که دفعةً گرم شود بلکه اجزاء ظاهری را زودتر از اجزاء باطنی گرم می کند این شیء که متحول می شود اجزاء ظاهری و باطنی دارد و اگر اجزاء ظاهری و باطنی دارد منقسم می شود.

توجه کردید که هر گونه محیل «متحوّل کنند» و مستحیل «متحول شوند» را لحاظ کنید بالاخره مستحیل باید قسمت شود چون محیل یا بیرون از مستحیل است یا شامل مستحیل است «مصنف تعبیر به شامل کرد ولی ما تعبیر به محیط کردیم» در هر دو حال، مستحیل اجزاء پیدا می کند و قسمت می شود بنابراین در هر جا که استحاله است مستحیل باید منقسم باشد به بیانی که گذشت.

توضیح عبارت

«و اما الاستحاله فلان تاثیر المحیل فی الجهه التی تلقاها المستحیل اقدم من تاثیره فی الجهه التی لا تلقاه»

اما استحاله باعث می شود که مستحیل منقسم باشد به این جهت است که تاثیر محیل «که می خواهد در مستحیل، تاثیر ایجاد کند» در جهتی که این محیل در آن جهت با مستحیل ملاقات کرده اقدم است از تاثیر محیل در آن جهتی که این محیل با آن جهت ملاقات نکرده است «که جهتِ دورتر از جهت اول است».

ص: ۱۲۶۸

«فان کان مشتملا علیه فتاثیره فیما یلی ظاهره اقدم من تاثیره فیما یلی غوره»

ضمیر «کان» به «محیل» و ضمیر «علیه» به «مستحیل» بر می گردد.

«ان کان» نیاز به عِدل دارد که عدلش همان فرض قبلی است.

دو فرض در اینجا مطرح می شود:

۱ ـ محیل، مرتبط با مستحیل باشد که این همان فرض قبلی است.

۲ ـ محیل، مشتمل بر مستحیل باشد که این همان فرضی است که الان می خوانیم. این دو عِدل هم هستند و مصنف به صورت « ان کان» و «ان کان» نیاورده بلکه یک عِدل را همینطوری تبیین کرده ولی عِدل دوم را به صورت «ان کان» آورده است.

مراد از اشتمال همان است که توضیح داده شد یعنی اگر محیل، احاطه بر مستحیل داشته باشد وقتی احاطه بر مستحیل دارد گویا مثل کُره ای است که محیطِ کُره را محیل پُر کرده و درون این محیط، مستحیل قرار گرفته باشد خود مستحیل که درون این محیط قرار گرفته چون تا مرکز کره ادامه دارد پس خود مستحیل هم دارای یک ظاهر و یک غور و باطن می شود یعنی خودش هم محیط و محاط پیدا می کند و به تعبیر مصنف، ظاهر و غور پیدا می کند. بعض اجزاء مستحیل به ظاهرِ مستحیل که محیطش هستند نزدیک است و بعض اجزاء مستحیل به باطن مستحیل که مرکز است نزدیک اند. به این ترتیب خود مستحیل دارای ا جزاء می شود. این در صورتی است که کره ی بزرگ فرض شود. اما در مورد بحث ما، نمی خواهیم کره بزرگ فرض کنیم بلکه جزئی را که فرض شده لا ـ یتجزا است مستحیل گرفتیم و محاط به یک محیل قرار دادیم. الان می گوییم این مستحیل که نقطه مرکز نیست «اگر مستحیل، نقطه مرکز بود قسمت نمی شد ولی نقطه مرکز نیست» این مستحیل در واقع درون محیل قرار گرفته و بخشی از کره ای است که این کره از محیل شروع شد. وقتی که به این صورت است خود همین مستحیل، مرکز و پوسته یعنی محیط دارد و اجزائی نزدیک به پوسته و اجزائی نزدیک به مرکزند و لو اجزاء بالقوه باشد و همین برای ما کافی است پس مستحیل تقسیم به ظاهر و باطن می شود محیل وقتی می خواهد تاثیر کند در اجزائی از این مستحیل که نزدیک ظاهرند زودتر تاثیر می کند و در اجزائی که نزدیک باطن اند دیرتر تاثیر می کند پس معلوم می شود در مستحیل، اجزاءِ نزدیک به ظاهر و اجزاءِ نزدیک به باطن داریم که محیل می تواند در اجزاءِ نزدیک به ظاهر زودتر و در اجزاءِ نزدیک به باطن دیرتر تاثیر کند پس مستحیلی که جزء لا یتجزا فرض شد می بینیم دارای اجزاء شد ولو اجزاء بالقوه داشته باشد.

ص: ۱۲۶۹

ترجمه: اگر محیل، مشتمل بر مستحیل باشد تاثیر محیل در اجزایی که نزدیک ظاهرِ مستحیل هستند «ضمیر _ تاثیره _ به _ محیل _ بر می گردد و ضمیر _ ظاهره و غوره _ به _ مستحیل _ بر می گردد و مراد از _ ما _ در _ ما یلی _ اجزاء است ولی مراد از _ ما یلی ظاهر _ اجزاء بیرونی است و مراد از _ ما یلی غور _ اجزاء درونی می شود و تاثیر محیل در اجزاء بیرونی اقدم است بر تاثیر محیل در اجزاء درونی» و همچنین تاثیر در خود ظاهر، اقدم است از تاثیر محیل در اجزائی که نزدیکِ غور و مرکز مستحیل هستند.

نکته: عبارت «فان کان مشتملا علیه» را می توان طور دیگر معنا کرد و ضمیرها را به نحو دیگری برگرداند. ضمیر « کان» را به «محیل » و ضمیر «علیه» را به مستحیل برگرداندیم. می توان بر عکس کرد و گفت جسمی را فرض کنید سوراخ کردیم و به صورت استوانه از آن در آوردیم سپس در محلِ خالی شده یک چراغ روشن کردیم مثل سماورهایی که امروزه موجودند که حالتِ دودکش در وسط دارد و آتش در درون این دودکش روشن است و دور تا دور این دودکش آب وجود دارد این سماور که روشن شود آبِ بیرون از خودش را گرم می کند یعنی آبی که به این حرارت احاطه کرده یعنی محیل، محاط است و مستحیل، محیط است در این صورت محاط که محیل است اثر در محیط می گذارد اما در بخش هایی که نزدیک به محیل است تاثیر زودتر می گذارد و در بخش هایی که دورتر از محیل است تاثیر دیرتر می گذارد.

ص: ۱۲۷۰

«اذ کان کل متغیر منقسما»

مستحیل، متغیر است اگر چه متغیر به متغیر مکانی نیست ولی متغیر به تغیر کیفی است. چون متغیر است قانونِ کلی را اجرا می کنیم که هر متغیری منقسم است پس این مستحیل هم باید منقسم باشد.

اشکال: توجه کنید ما اثبات می کنیم که مستحیل، منقسم است. الان مصنف در ضمن استدلال می گوید هر متغیری منقسم است یعنی همان چیزی را که ما اثبات می کنیم به عنوان دلیل اخذ کرده و این، مصادره است مدعای ما در جسمی است که تغیر استحاله ای دارد و این خاص است زیرا در متغیر کیفی است اما عبارت «اذ کان کل متغیر منقسما» عام است.

برای حل مصادره یکی از دو راه طی می کنیم:

راه اول: منقسمی را که در مدعا آمد با منقسمی که در این قانون و عبارت آمده دو تا می کنیم. مراد از منقسم در مدعا، منقسمِ کیفی است و آن منقسم که در دلیل می آید منقسم مقداری است به این صورت می گوییم: به حیث کیف، قسمت می شود بعداً می گوییم به حیث مقدار هم قسمت می شود. الان مدعای ما این است که این مستحیل در پذیرش حرارت منقسم شده است «نه در مقدار» یعنی قسمتهای جلویِ مستحیل، حرارت را زود گرفته و قسمتهای بعدیِ مستحیل، حرارت را دیرتر گرفته است پس مستحیل در پذیرش حرارت، منقسم شده اما در دلیل گفته می شود هر متغیری به لحاظ مقدار منقسم است. و مدعا و دلیل به این صورت در می آید: چون این مستحیل «که به وسیله محیل، محاط شده است» مقداراً تقسیم می شود «یعنی بعضی از مقدارش به محیل نزدیکتر است و بعضی مقدارش از محیل دورتر است» لذا تاثیر محیل «و به عبارت دیگر، پذیرش مستحیل» در بعض اجزائش مقدم است و در بعض اجزایش موخر است و در اینصورت مصادره لازم نمی آید.

ص: ۱۲۷۱

راه دوم: با عبارت «و انما الکون و الفساد...» بیان می کند.

«و انما الکون و الفساد هو الذی یکون غیر منقسم»

آن که منقسم است کون و فساد است و کون و فساد، تغییر نیست. کون و فساد، زوال و حدوث است نه تغییر. تغییر به معنای این است که شیء باشد و حالت، عوض کند. در کون و فساد این طور است که یک شیء، زائل شده و شیءِ دیگر جای آن آمده است.

مصنف می فرماید هر تغییری منقسم است آن که منقسم نیست کون و فساد است این مجموع را دلیل قرار داده است. بحثش در این است که متغیر به تغیر کیفی تقسیم می شود. دلیلش این است که متغیر تقسیم می شود و آنچه که تقسیم نمی شود کون و فساد است. مصنف این عبارت را هم با «انما» و هم با «هو» که ضمیر فصل است آورده یعنی تنها چیزی که منقسم نیست کون و فساد است و آن هم تغییر نیست بحث ما الان در تغییر است بنابراین نمی توان گفت غیر منقسم است. آنچه که غیر منقسم است فقط کون و فساد است اما تغییر، منقسم است.

تا اینجا مصنف ثابت کرد که هر حرکت جسمانی از جزء لا یتجزا ممنوع است یعنی هیچ حرکت جسمانی برای جزء لا یتجزا ممکن نیست نه حرکت مکانی و نه حرکتهای دیگر، الان با عبارت «اما الذی یظن» بعضی اعتراضات بر مصنف وارد می شود که باید اینها را جواب بدهد.

نکته: «مـایلی ظاهره» را بر اجزاء بیرونی حمل کردیم و «مایلی غوره» را بر اجزاء درونی حمل کردیم. در «مایل ظاهره» اشـکالی می شود که «ما یلی ظاهره» هم درونی است چون ظاهر، ما یلی ظاهر را پوشانده است.

مـا اینگـونه بیـان می کنیم که مراد از اجزاء درونی و اجزاء بیرونی نسـبی است یعنی آنچه که نزدیـک به ظـاهرِ مسـتحیل اسـت اجزاء بیرونی گرفـتیم و آنچه که نزدیـک به مرکز مسـتحیل است اجزاء درونی گرفـتیم تعبیر به درونی و بیرونی، نسبی است نه اینکه واقعی باشد. بله اجزاء بیرونی که ما گفتیم در واقع درونی هسـتند ولی نسـبت به اجزاء درونی، بیرونی حساب کردیم و لو اینکه ظاهر، اینها را پوشانـده ولی به آنها اجزاء درونی می گوییم البته یک اشاره کردیم و گفتیم چه ظاهر و چه اجزاء نزدیک به ظاهر، تاثیر محیل را زودتر می پذیرند. و همه اجزاء باطن و اجزاء نزدیک به باطن تاثیر محیل دیرتر می پذیرند.

در جایی که محیل، احاطه نکرده بود «یعنی در فرض قبلی» تعبیر به اجزاء باطنی و اجزاء ظاهری نکردیم بلکه اینطور می گوییم آن قسـمتی را که محیل ملاقات کرده تاثیر می گذارد و آن قسـمتی را که ملاقات نکرده دیرتر تاثیر می گذارد یعنی در فرض قبلی بحث ملاقـات را داشتیم و بحث ظـاهر و باطن را نـداشتیم. اما در جایی که محیل احاطه می کرد ظاهر و باطنِ مسـتحیل را گفتیم.

اشــکال بر حرکت کیفی «چند استحاله ادعا شده که دفعی اند و قهراً انقسام پذیر نیستند»/ انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد/ دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر حرکت کیفی «چنـد اسـتحاله ادعا شـده که دفعی انـد و قهراً انقسام پـذیر نیسـتند»/ انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد/ دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست.

«و اما الذی یظن فی بعض الاستحالات انها تکون دفعه فذلک لفوات الامر الحسی لقصر زمانه»(۱)

بحث ما در این بود که جزء لا یتجزی نمی توانـد هیـچ نوع حرکتی کنـد نه حرکت مکانی و نه حرکتهای دیگر. حرکت نمو و حرکت استحاله و حرکت وضعی نمی تواند داشته باشد. البته حرکت وضعی را مصنف مطرح نکرده شاید بتوان آن را به نحوه ای به حرکت مکانی ملحق کرد چون درحرکت وضعی بالاخره مکان تبدل پیدا می کند ولی مکان به صورت مدوَّر تبدل پیدا می کنـد یـا بگوییـد اجزاء فرضیِ متحرك، مکـانش را عـوض می کنـد امـا خـود متحرك، مکـانش عـوض نمی شود پس در حرکت وضـعی هم می توان مطلب را مطرح کرد و توضـیح داد. لاـ اقل اگر کـل متحرك، مکـانش را عوض نکنـد امـا اجزاء فرضـی آن مکـانش عوض می شود مثلاـ فرض کنیـد جزء لاـ یتجزایی دارد حرکت دورانی می کنـد نقطه ای را در یک جایی بیرون از جزء لاـ یتجزی فرض کنیـد و اینطور بگوییـد که قسـمتی از این جزء لاـ یتجزی به این نقطه زودتر می رسـد تا قسـمت دیگرش، همین اندازه که قسـمتی از آن زودتر رسید نشان می دهد که جزء لا یتجزی قسمت می شود و دارای اقسام است پس حرکت دورانی را مثـل حرکت مکـانی فرض می کنیم و وقـتی حرکت مکـانی را در جزء لاـ یتجزا نفی کردیم حرکت دورانی هم نفی می شود.

ص: ۱۲۷۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۸،س۶، ط ذوی القربی.

بحث مـا در این بـود که جزء لاـ یتجزی حرکت نـدارد «هر ۴ نـوع حرکت را نفی می کنـد» بحثی که مـا به آن رسـیده بودیم حرکت اسـتحاله ای بود که معتقـد بودیم در حرکت اسـتحاله ای، متحرك بایـد قسمت شود و مـا جزء لا یتجزایی که حرکت استحاله ای کند نداریم. این را هم اثبات کردیم الان اشکالاتی در مورد حرکتهای استحاله ای است که باید جواب داده شود.

اشـکال اول: بعضی از تغیرات کیفی یا به عبارت دیگر، بعضی از استحالات، دفعةً انجام می شوند و این را نمی توان انکار کرد اگر دفعةً انجام شدنـد قسـمت نمی شونـد. آن اسـتحاله ای قسـمت میشود که تدریجی باشد و لو در مدت کوتاهی تدریج پیدا کند اما اگر دفعی باشد تقسیم نمی شود.

جواب: مصـنف می فرماید استحاله ی دفعی نداریم. استحاله همیشه با تدریج همراه است. ولی گاهی زمان، کوتاه است لذا آن تبدلاتی که باید به حس بیاید به حس نمی آید. چشم ما تشخیص نمی دهد. ما نگاه می کنیم می بینیم این شیء که مثلا سرخ

بود یکدفعه نارنجی شد. صفحاتی امروزه وجود دارد که عکسی بر روی آن می افتد سپس این صفحه را که مقدار کمی حرکت دهند عکس دیگری با رنگ آمیزی دیگر بر روی آن می افتد مثلا- عکس اسبی بر روی این صفحه است وقتی این صفحه تکان بخورد می بینید شکل اسب عوض شد و موجود دیگری شد. حال اگر کسی سریع این صفحه را تکان دهد ما می بینیم این صفحه که سرخ بود نارنجی شد این، یک نوع استحاله به نظر می رسد «البته این، استحاله نیست چون رنگ سرخ به جای خودش ثابت است آن رنگ نارنجی هم ثابت است و تبدیلی اتفاق نیفتاده زیرا این صفحه، دو وجه داشته که یک وجه آن جلوی چشم ما بوده و به سرعت وجه خودش را عوض کرده و وجه دیگر در جلوی چشم ما قرارگرفته است» که دفعه انجام شده. مصنف می فرماید گاهی به خاطر کوتاهی زمانی آن امر حسی «تدریج» درک نمی شود.

ص: ۱۲۷۵

نکته: کون و فساد، دفعی است و تـدریجی نیست. در جای خودش ثابت شـده، به ابتدای کتاب تعلیقات مراجعه کنید در جایی که تبـدیل رنـگ به رنگی را مطرح می کنـد و با کون و فساد مقایسه می کنـد و می گویـد بایـد دفعی باشـد اگر دفعی نباشـد محذور عقلی لازم می آید.

نکته: کون و فسـاد مربوط به صورت است که عوض می شود ولی مـاده بـاقی می مانـد امادر اسـتحاله، تبـدلِ کیف است. البته گاهی از اوقات کون و فساد را هم اسـتحاله جوهری می گویند ولی خودشان تصریح کردند که این، تسامح است زیرا استحاله واقعی در عَرَض است.

توضیح عبارت

«و اما الذی یظن فی بعض الاستحالات انها تکون دفعه»

«انها» تفسیر برای «الذی یظن» است و ضمیر آن به «بعض الاستحالات» بر می گردد.

آنچه که در بعضی استحاله ها گمان می شود این است که این استحاله یک امر دفعی است.

«فذلک لفوات الامر الحسی لقصر زمانه»

«فذلک» جواب برای «اما» است. ضمیر «زمانه» به «بعض الاستحالات» یا «امر حسی» بر می گردد یعنی زمان تحول، کوتاه بود یا زمان امر حسی کوتاه بود.

چون زمان بعض اسـتحالات کوتاه بوده یک امری که باید حس می شده، فوت شده یعنی حس نتوانسـته آن امر را جذب کند به خاطر اینکه سـریع عبور کرده و حس، آن سـرعت را نداشـته که بتوانـد بدنبال آن امر حسـی برود و آن را کشف کند چون حس اگر چیزی را ثبت نکنـد درک نمی کنـد بایـد صورت چیزی را در خودش ثبت کنـد تا آن را درک کنـد. لذا می گوید این رنگ دفعه تبدیل به رنگ دیگر شده است.

ص: ۱۲۷۶

صفحه ۲۰۸ سطر ۶ قوله «و اما الاضاءه»

در اشـكال اول كه بيـان شـد معترض، نمونه و مثـال نياورد و اينطور گفت كه بعضـى اسـتحالات، دفعى انجام مى شونـد اما در اشكال دوم دو نمونه ذكر مى كند ۱ ـ اضائه ۲ ـ اشفاف.

بيـان اشـكال دوم در ضـمن مثال اول: بعضـى معتقدنـد كه وقتى جسـمى تاريك است و با نور روشن مى شود دفعةً روشن مى شود پس تبدّلِ ظلمت به نور يا به تعبير بهتر «استناره»، كه نوعى استحاله است دفعةً انجام شد شما وقتى نورى را بر يك جسمى مى تابانيـد اين جسمِ تاريـك يكـدفعه منوَّر مى شود نه تـدريجاً. به اين، اسـتناره مى گوينـد كه دفعى است اسـتناره يك تحول كيفى است كه ازظلمت، منتقل به منوّر بودن مى شود. ظلمت و نور كيف هستند كه از اين كيف به آن كيف مبدّل مى شود.

جواب: مصـنف مى فرمايـد اصـلا اسـتناره، اسـتحاله نيست. اسـتناره، حدوث نور در جسم قابلى است كه مقابل منير قرار گرفته است و دفعةً هم انجام مى شود چون حـدوث نور است و حدوث مى تواند دفعى باشد و مى تواند تدريجى باشد پس آنچه كه ما آن را تدريجى قرار مى دهيم و مى گوييم حركت، حركت در كيف است و بايد منقسم باشد استحاله مى باشد اما اسـتناره، اسـتحاله نيست. استناره به معناى احداث نور يا حدوث نور است و حدوث مى تواند دفعى باشد به قول مصنف مى گويد امرى ملحق به اين جسم مى شـود و اين جسم، ظـاهر مى شـود بعـد از اين كه اين نور ملحق به اين جسم شـد ممكن است در جسم، تاثيرات اسـتحاله اى بگـذارد و جسم را مثلا گرم كنـد. اين اسـتحاله، اسـتحاله ى اوّلى نيست يعنى بعـد از آمـدنش مى خواهد اسـتحاله پيدا كند. اين اسـتحاله، استحاله اى است كه بعد از آمدن، حاصل شده. اينطور نيست كه اصل استناره با استحاله باشد بلكه بعـد از اينكه اسـتناره اى شـده يك اسـتحاله اى هم در حرارت مثلا توليـد شده كه آن، بحث ديگر است. آنچه كه بعد از عروضِ نـور در اين جسم حاصـل مى شـود ممكن است اسـتحاله باشـد كه آن هم تقسـيم مى شود ولى خود اسـتناره، اسـتحاله نيست.

ص: ۱۲۷۷

توضیح عبارت

«و اما الاضاءه دفعه فلیس ذلک استحاله اولیه فی الاجسام»

بعضی اینگونه فکر کردند که این جسم، متکیف به کیفیت اضائه می شود و این تکیّف، استحاله ای است که پیدا می شود ولی این استحاله، دفعی است. دراینصورت اعتراض بر مصنف کردند که استحاله ی دفعی پیدا کردیم.

ترجمه: اینطور نیست که در ابتدا استحاله ای واقع شود و روشنی حاصل شود بله بعداً که نور باقی ماند ممکن است استحاله ای اتفاق بیفتد.

«بل امرا یلحق السطوح بان یظهر»

«بان یظهر»، تفسیر «یلحق» است.

«بل امراً» به معنای «بل یکون امرا» است.

«بل»، اضرابیه است و «لیس» را تبدیل به «یکون» می کند.

ملحق به سطوح می شود به اینکه این سطوح ظاهر می شود «همین که این سطوح ظاهر می شوند گفته می شود که این سطوح، مستنیر می شوند پس عارضی است که حادث می شود نه امری است که استحاله پیدا می کند.

ضمیر «بان یظهر» را می توان به «نور» بر گرداند و معنای عبارت می شود:

ملحق شدن نور به این است که آن نور در این جسم ظاهر شود.

صفحه ۲۰۸ سطر ۷ قوله «و اما الاشفاف»

اشکال: آخرین نقضی است که وارد می کنیم این است که بعضی گمان کردند که هوای تاریک شفاف نیست. یعنی ما وراء خودش را نشان نمی دهد چون جسم شفاف، جسمی است که ماوراء خودش را نشان می دهد هوای تاریک چون ماوراء خودش را نشان نمی دهد لذا شفاف نیست وقتی نور به هوا می تابد شفاف می شود و ماوراء خودش را نشان می دهد و دفعةً شفاف می شود. و این نوعی استحاله است که از تاریکی به روشنایی بلکه از غیر شفاف بودن به شفاف بودن آمده است.

واسطه این کار، نور است ولی شفافیتی که برای هوا درست می شود یک نوع استحاله است که به تدریج واقع نمی شود بلکه دفعةً واقع می شود شما گفتید «کل متغیر منقسم» ما متغیری پیدا کردیم که چون دفعةً انجام می شود منقسم نیست. پس چیزی داریم که منقسم نشود و متغیر باشد بنابراین جزء لا یتجزی که منقسم نیست می تواند متغیر باشد.

جواب مصنف: در اضائه قبول کردند که عَرَضی هست و استحاله نیست در هوا نه استحاله را قبول می کنند نه وجود عرض را قبول می کنند و می گویند در هوا هیچ اتفاقی نمی افتد بلکه آن جسمی که در هوا است نور را می پذیرد. هوا، نور را نمی پذیرد یک قانونی است که فلاسفه قدیم به آن معتقد بودند که به آن اشاره می کنیم.

فلاسفه قدیم معتقد بودند هوا با نور روشن نمی شود بلکه نور از هوا عبور می کند و هوا روشن نمی شود بر این مدعا دلیل می آورند که مصنف به آن دلیل اشاره می کند دلیل این بود که شخصی در غارِ تاریک نشسته است و شخص دیگری در بیرون غار در آفتاب نشسته است بین این دو شخص، هوای تاریک غلیظی فاصله است با وجود این، آن شخصی که در غار نشسته شخص بیرونی را می بیند و این هوای تاریک مانع نیست هوای تاریک ماوراء خودش را نشان می دهد مهم این است که مرئِی باید منوَّر باشد. به هوا کاری ندارد. هوا لازم نیست منوّر باشد. این نور اگر از هوا عبور کرد وبه مرئی رسید مرئی را نشان می دهد اما اگر این نور از هوا عبور نکرد و از جای دیگر به مرئی رسید باز هم مرئی را نشان می دهد. هوا روشن نمی شود بلکه معبر نور می شود و آن را روشن نمی کند. مهم این است که آن عرض که عبارت از نور است بر مرئی وارد شود بله وقتی هوا، مرئی را به ما نشان می دهد می گوییم هوا شفاف است.

شفافیت بر اثر نور در هوا حاصل نمی شود هوا از اول تا آخر شفاف هست حتی هوای تاریک هم شفاف است اینطور نیست که هوای تاریک شفاف نباشد و وقتی روشن شد شفاف بشود هوای تاریک هم شفاف است و ماوراء خودش را نشان می دهد شما بر ماوراء آن که نور بریزید می بینید نشان می دهد همانطور که در مساله غار گفته شد اگر ماوراء تاریک باشد به خاطر تاریک بودن ماوراء دیده نمی شود نه به خاطر اینکه هوا مانع است. هوا در وقت تاریکی و در وقت روشنایی هر دو، شفاف است یعنی روشنی هوا، هوا را شفاف نمی کند و لذا استحاله ای اتفاق نمی افتد.

توضیح عبارت

«و اما الاشفاف من الهوا فسنبین ان الهواء لیس یعرض له فی الاشفاف شیء البته»

در وقتی که هوا شفاف می شود شیئی بر هوا عارض نمی شود. هوا در تاریکی هم شفاف است.

«بل العارض انما هو فی المرئی»

مراد از «العارض» در اینجا، نور است.

آن که عارض می شود، بر مرئی عارض می شود و هوا مانع نمی شود و همین مانع نشدن، شفاف بودن است چه هوا تاریک باشد چه روشن باشد مانع نمی شود.

«و اذا صار المرئی بحیث تجوز رویته باشراق الضوء علیه امکن الهواء اداه الی الجسم»

«باشراق» تفسیر «تجوز رویته» است. نسخه صحیح «ادائه فی الجسم یا ادائه الی الحس» است اگر ضمیر «ادائه» را به «مرئی» برگرداندیم نسخه «الی الحس» خوب است اگر بر نسخه «فی الجسم» تحفظ کردیم ضمیر را به «ضوء» بر می گردانیم.

ص: ۱۲۸۰

با این عبارت می خواهد شفافیت هوا را توضیح بدهد.

اگر مرئی طوری شد که دیده می شود هوا، مانع دیدن نمی شود. اینکه هوا مانع دیدن نمی شود باعث می شود که ما هوا را متصف به شفافیت کنیم چه هوا تاریک باشد چه روشن باشد. شما فکر کردید هوای تاریک مانع می شود ما می گوییم هوای تاریک و روشن نداریم هوا نه تاریک می شود و نه روشن می شود آنچه تاریک و روشن می شود مرئی است که همان اجسام می باشند و الا کار هوا فقط تعدیه است یعنی می رساند آنچه را که قابل رویت است. شیء باید قابل رویت باشد تا هوا آن را برساند وقتی نور روی شیء نیست قابل رویت نیست.

ترجمه: مرئی اگر طوری شد که می توان آن را دید «اما چگونه می توان آن را دید» به سبب اینکه ضوء بر این مرئی تابیده و این مرئی را روشن کرده ممکن است هوا را که برساند این نور ا به حس یا به جسم. «می تواند اداءً خواند که تمیز باشد ولی وقتی در نسخه ادائه است ادائه می خوانیم»

«فَسُمِّیَ مشفّاً»

آن هوا، مشفّ نامیده می شود به خاطر اینکه مانع دیدن نشد نه اینکه از تاریکی به روشنایی متحوّل شد. از ابتدا شفاف بود و ما آن را شفاف نکردیم.

«و لهذا ما اذا کان الانسان فی کهف بعید مظلم و کان بینه و بین المرئی هواء مظلم جداً و کان المرئی نیراً اشرق علیه الضوء لم تمنع ظلمه الهواء ادراکه»

ص: ۱۲۸۱

«لهذا ما» یک کلمه است. به معنای «به این جهت است» یعنی به جای لفظ «ما» در ترجمه ی این کلمه، لفظ «است» را می آوریم.

ترجمه: به این جهت است که وقتی انسان در یک غار دراز مظلم قرار گرفته و بین انسان که در غار نشسته و بین مرئی که بیرون غار است هوائی فاصله باشد که کاملا تاریک است و مرئی روشن باشد که نور به آن تابیده است ظلمت هوا مانع ادراک این مرئی نمی شود پس معلوم می شود که هوا در وقت ظلمانی بودن هم شفاف است و مانع نیست و می تواند مرئی را به چشم رائی برساند. بنابراین اگر نور تابید هواء تاریک غیر مشفّ را شفاف نمی کند زیرا این هوا از ابتدا شفاف بود. الان هم شفاف است اتفاق که الان افتاده این است که نور از آن عبور کرده و آن را روشن نکرده است.

اینکه می گوید هوا شفاف است چه ظلمانی باشد چه غیر ظلمانی باشد صحیح است چون جسم شفاف اینگونه نیست که با نور، شفاف شود و بدون نور شفاف نباشد. ولی اینکه می گوید نور هوا را روشن نمی کند امروزه رد شده.

تا اینجا بحث در جزءلا یتجزی تمام شد در فصل بعدی وارد بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام می شویم. تا الان بحث از ریز ترین جزء جسم کردیم اما از الان وارد بحث بزرگترین جسم می شود تا الان بحث کردیم که جسم را تا کجا می توان ریز کرد اما در فصل بعدی می گوییم آیا جسم را می توان تا بی نهایت برد یا نه؟

ص: ۱۲۸۲

بحث تناهی و عدم تناهی در چه جاهایی جاری می شود۲ _ فهرست مباحث فصول آتیه/ ابتدا کلام در تناهی و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن ۹۳/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ بحث تناهی و عدم تناهی در چه جاهایی جاری می شود۲ _ فهرست مباحث فصول آتیه/ ابتدا کلام در تناهی و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن.

الفصل السابع فی ابتداء الکلام فی تناهی الاجسام و لا تناهیها و ذکر ظنون الناس فی ذلک»(۱)

فصل هفتم از مقاله سوم است که مصنف از اینجا وارد بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام می شود. ابتدا در این فصل مصنف ذکر می کنند که لا تناهی، وصف اجسام واقع می شود و وصف مجردات هم واقع می شود.

اما آیا جسم غیر متناهی وجود دارد یا ندارد بحث دیگری است ولی وصف تناهی و عدم تناهی را جسم می تواند قبول کند. اینکه طبیعت جسم می تواند غیر متناهی باشد حرفی نیست بحث در این است که وجود دارد یا ندارد؟ کسانی که نزاع دارند در وجود آن نزاع دارند نه در اینکه این وصف، قابل است یا قابل نیست. چون جسم، قابل این وصف است.

پس می گوییم جسم می تواند مصنف به غیر متناهی شود. مجرد هم می تواند مصنف به غیر متناهی شود. پس عدم تناهی وصف برای مادی و مجرد هر دو است و ما در این فصل بحث از عدم تناهی مجردات نداریم. نه تنها در این فصل بلکه در این مقاله و در کتاب طبیعیات شفا بحث نمی شود. چون بحثی که در طبیعیات می شود ارتباطی به مجردات ندارد تا بخواهیم درباره عدم تناهی آنها بحث کنیم. سپس مصنف موضع بحث را روشن می کند سپس فهرستی از بحث را ذکر می کند تقریبا ۵ مطلب است که دو تا از آنها را در همین فصل هفتم ذکر می کند. و بقیه در فصول بعدی بیان می شود.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۹،س۱، ط ذوی القربی.

مصنف ابتدا می فرماید ما دو یا سه چیز را می تو انیم مصنف به غیر متناهی کنیم مصنف می خواهد بیان کند که بحث ما در کجا است؟

۱ _ اجسام است.

۲ _ احوال اجسام است.

۳ _ مجردات است.

اینکه جسم را متصف به تناهی و عدم تناهی کنیم معنایش این است که اندازه آن متناهی است یا بی نهایت است اینکه احوال

جسم را متصف به تناهی و عـدم تناهی کنیم مثلا می گوییم این جسم، تاثیری دارد آیا تاثیرش متناهی است یا نا متناهی است. یـک جسم می توانـد تاثیر نامتناهی داشـته باشـد یا بایـد تاثیر جسم متناهی باشـد که این، بحثی است که در نمط ۶ اشارات در ضمن فصولی مطرح شـده بود و ثابت شـده بود که جسم، نیروی نامتناهی ندارد مگر اینکه از ناحیه مجردی امداد شود که اگر امـداد شـد تا وقتی مـدد می رسد می تواند نیرو را اعمال کند وقتی که مدد تمام شد نیرو قطع می شود اما اگر مدد، بی نهایت رسـید نیرو هم بی نهایت می شود چنانچه که در نفوس سماوی با اینکه جسمانی اند ولی دائماً حرکت می کنند چون از جانب عقول مـدد می شونـد اگر مـدد عقول نباشـد نیروی جسـمانی نمی توانـد نامتناهی باشد باید متناهی باشد. پس می توان احوال جسم را متصف به تناهی و عدم تناهی کرد.

امـا مجردات را می توان متصف به عـدم تناهی کرد در اتصاف جسم به عـدم تناهی، انـدازه را مطرح کردیم در اتصاف احوال جسم به عدم تناهی، اسـتمرار را مطرح کردیم شاید بتوان شدت را هم مطرح کرد مثلا یکی از حالات جسم، حرکت است این حرکت اگر شدید شود«یعنی سـریع شود» یعنی بی نهایت شدید می شود یا نه؟ نمی گوییم از ازل تا ابد حرکت کند و استمرار داشـته باشـد بلکه می گوییم حرکتی کنـد که به لحاظ شدت، نامتناهی باشد. حرکتی که به لحاظ شدت، نا متناهی باشد در لا زمان اتفاق می افتـد. حرکتی که اینقـدر سـریع باشـد که سـرعتش بی نهایت باشـد این حرکت در لا زمان اتفاق می افتـد حال مسافت هر چقدر می خواهد باشد.

حتی مسافت بی نهایت را با سرعت بی نهایت در یک لحظه طی می کند یعنی در لازمان طی می کند. ظاهراً این بحث را نداریم و مطرح نمی شود اگر چه ممکن است اشاراتی به آن باشد. در احوال جسم اگر بحث می کنیم که غیر متناهی است یا متناهی است بحث ما در همان اوّل است که آیا نیروی جسم، می تواند نامتناهی باشد و تا بی نهایت، دوام داشته باشد یا نه؟ اما اینطور بحثی که عدم تناهی به صورت شدت باشد به طور تفصیل مطرح نمی شود مگر اشاره به آن شود. پس در عدم تناهی جسم، اندازه را ملاحظه می کنیم و درعدم تناهی احوال جسم، یک نوع اندازه را لحاظ می کنیم ولی در عدم تناهی جسم، اندازه قارّ را لحاظ می کنیم و در عدم تناهی ابعاد، اندازه غیر قار «یعنی زمانِ ادامه تاثیر» را لحاظ می کنیم اما در مجردات تناهی و عدم تناهی عددی را مطرح می کنیم. آیا عدد عقول متناهی اند یا نامتناهی اند؟ مشاء می گوید عقول ۱۰ تا هستند و ما زاد بر ۱۰ تا را نفی نمی کند. مشاء می گوید ۱۰ تا را می توانم اثبات کنم و مازاد را نمی توانم اثبات کنم، شاید وجود داشته باشد و دلیل من نتواند اثبات کند اگر هم تا بی نهایت، عقل وجود داشته باشد مشاء ایراد نمی گیرد. فقط می گوید دلیل براثبات آن نداریم اما اشراق و متعالیه می گویند تا بی نهایت، عقل وجود دارد نمی گویند حداقل ۱۰ تا عقل است. پس مشاء با عددِ بی نهایت مخالف نیست. اشراق و متعالیه نه تنها مخالف نیستند بلکه موافق هستند.

ص: ۱۲۸۵

پس در مجردات می توان بحث کرد درباره عـدم تناهی به لحاظ عدد. همچنین می توان در شدت بحث کرد و مجردات را بی نهایت قرار داد در مدت هم می توان آنها را بی نهایت قرار داد. البته آنها در مدت، قرار ندارند و محکوم به حکم زمان نیستند امـا در زمـانِ بی نهـایت می تواننـد تاثیر خودشان را ادامه دهنـد پس آنها هم به لحاظ عـدّه مورد بحث قرار می گیرنـد که بی نهایت اند یا نه؟ هم به لحاظ شدت و هم به لحاظ مدت «مدت تاثیر یا مدت دوام» مورد بحث قرار می گیرند.

امـا همـانطور که بحث کردیم بحث در مورد مجردات لایق به مقـام مـا نیست. دلایلی هم که بر تناهی یا عـدم تناهی اقامه می کنیم در مجردات نیست این دلایـل مربوط به مادیـات است. پس هم موضع بحث ما موضـعی نیست که سـزاوار باشـد بحث از تنـاهی و عـدم تنـاهی مجردات مطرح شود هم دلایـل مـا برای تناهی و عـدم تناهی، دلایلی نیست که برای مجردات به کار می رود. به این جهت بحث از مجردات را رها می کنیم و وارد بحث در ماده می شویم.

توضیح عبارت

«فصل فی ابتداء اللکلام فی تناهی الاجسام و لا تناهیها و ذکر ظنون الناس فی ذلک»

فصـل هفتم در شـروع کردن بحث در تناهی و عـدم تناهی اجسام است. از اینجا شـروع می کنیم و در طیّ فصولی این بحث را ادامه می دهیم گمان دیگران را در این بحث می آوریم تا ببینیم کدام یک از این گمان ها حق است و کدام یک باطل است.

ص: ۱۲۸۶

«فلینظر الآن ان معنی غیر المتناهی کیف وجوده فی الاجسام الطبیعیه و احوالها»

«احوالها» عطف بر «اجسام» است.

«فـاء» در «فلینظر» برای تفریع است یعنی وقتی که از بحث در جزء لاـ یتجزی و از نظر کردن در بحث جز ء لاـ یتجزی که ریزترین جزء است فارغ شدیم حق این است که نظر به آن کنیم در غیر متناهی که بزرگترین و درشت ترین است.

اضافه «معنی» به «غیر المتناهی» اضافه بیانیه است یعنی معنایی که عبارت از غیر متناهی است چگونه وجود می گیرد در اجسام طبیعیه اولا و در احوال این اجسام ثانیاً.

در این دو معنایی که عبارت از غیر متناهی است چگونه وجود می گیرد آیا این معنا حق دارد موجود شود یا حق ندارد موجود شود؟ اگر موجود می شود چگونه موجود می شود؟

نکته: بحث ما در عدم تناهی است که بخواهد در اجسام طبیعیه و احوال اجسام واقع شود.

«اما النظر فی الامور غیر الطبیعیه و انها هل تکون غیر متناهیه فی العدد او فی القوه او غیر ذلک فلیس الکلام فیها لائقا بهذا الموضع»

نظر در امور غیر طبیعی «یعنی در مجردات و مبادی مجرده» و نظر در اینکه این مبادی و مجردات آیا غیر متناهی العدد هستندیا نه؟ آیا غیر متناهی در قوه «مراد از قوه، شدت است» هست یا نه؟ و غیر این موارد «مثل مدت»

کلام در این مجردات لایق به این موضوع نیست چون این موضع، موضع بحث در طبیعیات است نه در مجردات.

ص: ۱۲۸۷

«و لا شیء من هذه البراهین یتناول ذلک»

پس اولاً موضع، موضع لا یقی نیست ثانیا هیچ یک از براهینی که ما در اینجا بر تناهی یا عدم تناهی اقامه می کنیم در مورد مجردات اجرا نمی شود و شامل مجردات نمی شود. پس باید به سراغ اجسام طبیعیه و احوال اجسام طبیعیه برویم.

صفحه ۲۰۹ سطر ۱۷ قوله «ویجب»

بحث تناهی و عدم تناهی را در چند چیز می توان مطرح کرد.

۱ـ در عدد که کم منفصل است.

۲ ـ در زمان که کم متصل غیر قار است.

۳ ـ در جسم یا مسافت که کم متصل قار است.

در این فصولی که بحث می کنیم آیا در تناهی و عدم تناهی عدد بحث می شود یا در تناهی و عدم تناهی زمان بحث می شود یا در تناهی و عدم تناهی کم متصل قار بحث می شود.

مصنف می فرماید در سومی بحث می کنیم یعنی در کم متصل قار بحث می کنیم نه کم متصل غیر قار که زما ن است و نه کم منفصل که عدد است. پس بحث ما در جسم و خط و سطح است که آیا جسم بی نهایت داریم یا نداریم. سطح و خطِ بی نهایت داریم یا نداریم؟

مصنف تعبیر به کمیات ذوات الوضع می کند یعنی کمیاتی که بتوان به آنها اشاره کرد. با این توضیح، زمان خارج می شود چون نمی توان به زمان اشاره کرد چون به هر قسمتی از زمان بخواهید اشاره کنید فرار می کند و باقی نمی ماند چون قسمتی از زمان هنوز نیامده است. قسمتی هم که گذشته است و قابل اشاره نیست آنچه که الان هست تا بخواهید به آن اشاره کنید فوق می شود. پس زمان ذوات الوضع نیست و قابلیت اشاره حسی ندارد مگر ذهنا به آن اشاره کرد و الا حسا نمی توان به آن اشاره کرد به این ترتیب، زمان خارج می شود. عدد هم همین طور است که در خارج، عدد نداریم که به آن اشاره شود پس کمیات ذوات الوضع اختصاص به کم متصل قار پیدا می کند بعداً به طور مستقل کم منفصل «اعداد» را هم مطرح می کند و می گوید در کم منفصل هم می آید.

اعداد را دو قسم می کند:

۱ _ اعدادی که دارای ترکیب وضعی اند.

۲_ اعدادی که دارای ترکیب طبعی اند.

این اعدادی که ما داریم به ظاهر دارای ترکیب وضعی اند یعنی خودمان اینطور قرار دادیم که از عدد یک شروع شود و بعد از عدد یک، عدد دو باشد ممکن بود مثلا جایگاه آن را طور دیگر قرار داد و به جای عدد ۴، عدد ۵ گذاشته شود.

اینکه تعبیر به «ظاهر» کردیم به خاطر این است که شاید واقعی باشد و در اختیار ما نباشد همانطور که بعضی معتقدند که لغت را خداوند _ تبارک _ وضع کرده نه بشر، و لذا تمام امور را رعایت کرده در جایی که لفظ را مذکر و مونث آورده رعایت شده یا در جایی که معنا کم یا زیاد می شود لفظ را کم و زیاد می کند این نشان می دهد که یک مدبر حکیمی، لغت را وضع کرده است.

اینطور نیست که لغت را افراد معمولی وضع کرده باشند. همچنین کسانی که علم اعداد را می خوانند می گویند عدد مخلوق است و واقعیت دارد در علم ریاضی می گوییم معدود واقعیت دارد و عدد، اعتبار ما است.

در علم اعداد که می رسیم به عدد، واقعیت می دهد و می گوید عدد، یک موجود واقعی است و دارای آثاری است که در علوم غریبه دارای آثار فوق العاده ای است. اینکه گفتیم ترتیب عدد، وضعی است یا قطع نظر از این تحقیقات است اگر این تحقیقات را داشته باشیم ترتیب عدد، وضعی نیست بلکه طبعی است.

ص: ۱۲۸۹

حال مصنف می فرماید چه تعدادی که ما وضعا مرتب کرده باشیم و چه آنهایی که طبعا مرتب شده باشند. اینکه طبعا مرتب باشند مثل علت و معلول. مثلاـ موجودات جهان به صورت طولی واقع شدند که هر قبلی علت برای بعدی است و هر بعدی معلول برای قبلی است بین اینها ترتیب است ولی ترتیب طبعی است و نمی توان این ترتیب را کاری کرد یعنی نمی توان علت را با معلول عوض کرد. می توان جای ۴ و ۵ را عوض کرد «البته اسم ۴ و اسم ۵ را عوض کنیم» اما نمی توان جای علت و معلول را عوض کرد. ترتیبی که بین اعداد علل و معالیل هست ترتیب طبعی است اما ترتیب گاهی اعتباری و وضعی است. مصنف می فرماید فرق نمی کند ما در عدد که بحث می کنیم و می خواهیم ببینیم عدد، متناهی است یا نا متناهی است بحث به صورت مطلق است چه عددی باشدکه مرتّب است وضعا چه عددی باشدکه مرتّب است طبعا. یعنی بحث در خود علت و معلول نمی کنیم بلکه بحث در عدد علت و معلول می کنیم که آیا عدد آن می تواند نامتناهی باشد یا عدد علت و معلول باید متناهی باشد. بحث از علت و معلول در الهیات بحث می شود نه در طبیعیات. در اینجا بحث از عدد علت و معلول است که آیا عددِ نامتناهی می توان برای علت و معلول قرار داد یا نمی تو ان قرار داد. علت و معلول، مرتّب به ترتیب طبعی هستند و عدد، مرتب به ترتیب وضعی است در هر دو بحث می کنیم که آیا می توا نند متناهی باشند یا نمی توانند باشند.

ص: ۱۲۹۰

ممکن است اینگونه گفته شود که معدودی را کنار هم قرار بدهید مثلا فرض کنید حلقات زنجیری را به هم وصل کنیم سپس آنها را بشماریم. آیا می تواند بی نهایت باشد؟ این مثال، مسلّماً وضعی است یا تعدادی مهره یا سنگ کنار یکدیگر قرار بدهید و تا بی نهایت برود. این هم ترتیب وضعی است اما ترتیب خود عدد، طبعی است. و خیلی چیزها را به همین عدد تشبیه می کنیم گاهی سوالی می شود و فراوان این سوال می شود.

سوال «این سوال خارج از بحث است»: گاهی گفته می شود چرا خداوند ـ تبارک ـ من را این شخص قرار داد که الان هستم. من می خواستم پیامبر باشم. چرا من را پیامبر قرار نداد. همه ما می خواهیم بالاترین فرد انسانی باشیم و حتی بالاترین فرد موجودات خداوند ـ تبارک ـ باشیم.

جواب: جوابی که داده می شود این است که اگر شما را مقداری بالاتر و یا پایین تر می بردند دیگر این وجود شما موجود نبود بلکه شخص دیگری بود. خداوند ـ تبارک ـ این موجود را خلق کرده بالاتر از آن و پایین تر از آن را هم خلق کرده است اگر من بخواهم خودم باشم باید به همین صورت باشم. اگر پدر و مادر ما یا زمانِ ما عوض شود دیگر این شخصی که الان هستیم نخواهیم بود بلکه شخص دیگری می شویم برای تقریب به ذهن مثال به عدد می زنند و می گویند عدد ۴ را اگر خداوند ـ تبارک ـ ۱۰۰۰ کند خیلی به آن احترام گذاشته ولی دیگر عدد ۴، ۴ نخواهد بود بلکه ۱۰۰۰ است عدد ۴ اگر بخواهد ۴ باشد همین است که هست ما هم اگر بخواهیم خودمان باشیم به همین صورت هستیم که می باشیم. این جواب، خیلی جواب کاملی است و سوال قطع می شود یعنی اگر خداوند ـ تبارک ـ بخواهد موجودی با این ظرفیت بیافریند همین است مگر اینکه ظرفیتش را عوض کند و اگر ظرفیتش را عوض کند شخص دیگری می شود. و خداوند ـ تبارک ـ باید همه شخصیت های ممکنه را بیافریند اگر من را نیافریند و به جای آن پیامبر را بیافریند لازم می آید پیامبر دوبار آفریده شود و من که می توانستم آفریده شوم آفریده نشوم پس هم من باید در این موطن آفریده شوم هم پیامبر باید آفریده شود و هیچ ایرادی در جایی نیست لذا همه چیز به جای خود است و صحیح می باشد.

ص: ۱۲۹۱

ارتباط سوال به بحث: در وقت جواب دادن از این سوال،مساله را تشبیه به عدد کردیم و شنونده تا تشبیه به عدد را می شنود قانع می شود. اگر عدد، ترتیب طبعی نداشت این تشبیه صحیح نبود. اینکه گفتیم عدد ترتیب وضعی دارد یا مربوط به اسم آن است یا با قطع نظر از خیلی چیزها است والا عدد، ترتیب طبعی دارد و ترتیب وضعی ندارد. مراد ما از عدد، خود عدد است نه عددی که منطبق بر معالیل و علل شود یا عددی که منطبق شود بر سنگهایی که کنار هم چیده شدند.

آن عددها می توانند طبعی ومی توانند وضعی باشند ولی نفس عدد ترتیبش، طبیعی است چه بشر آن را وضع کرده باشد که نکرده است چه خداوند ـ تبارک ـ آن را وضع کرده باشد که به نظر می رسد همین صحیح باشد.

نکته: وجود عدد و اینکه آیا نوع مستقلی است یا هر کدام از اعداد یک نوع هستند و چگونه درست می شوند و ترکیب می شوند در علم الهیات بحث می شود اما خاصیتهای عدد را در علم طبیعیات و ریاضیات بحث می کنیم. خاصیت تناهی و عدم تناهی اگر برای عدد باشد جای آن در طبیعیات است بله خاصیت هایی برای عدد است که در ریاضیات بحث می شود.

توضیح عبارت

«و یجب ان یکون کلامنا فی الکمیات ذوات الوضع»

کلام ما باید در کمیاتی باشدکه صاحب اشاره اند یعنی مراد کمیاتِ متصلِ قار است نه غیر قار که قابل اشاره نیست.

ص: ۱۲۹۲

«و فی الاعداد التی هی ذوات الترتیب فی الطبع او فی الوضع»

و همچنین بحث مادر اعدادی باشد که ذوات ترتیب اند حال یا در طبع، ذوات ترتیب اند یا در وضع، ذوات ترتیب اند.

«و ینظر من امرها انها هل یکون فیها مالانهایه له او هذا محال»

این عبارت، عطف تفسیر است یعنی از امر کمیات، ذوات الوضع و از امر اعداد، نظر شود که آیا در بین کمیات ذوات الوضع یا اعداد، چیزی را که لا نهایه له باشد می یابیم یا عدم تناهی و لا نهایه له محال است.

تا اینجا تحریر محل نزاع را کرد.

«فاول مایجب ان یبحث عنه هوالمفهوم من قولها: لا نهایه له»

چند بحث باید مطرح شود:

بحث اول: مفهوم لانهایه، یعنی عدم تناهی به چه معنی است و این بحث خیلی بحث مهمی است.

ترجمه: آنچه که از قول ما «لا نهایه له» فهمیده می شود اوّل چیزی است که باید از آن بحث شود «این مطلب اول را از سطر ۱۲ صفحه شروع می کنند»

«و بعد ذلک فیجب ان ندل علی الاسباب الداعیه الی اثبات ما لا نهایه له علی وجه ما»

بعد از اینکه این بحث اول تمام شد وارد بحث دوم می شود.

بحث دوم: اسباب و انگیزه هایی که باعث شده بعضی ها، «ما لا نهایه له» را در اجسام و اعداد اثبات کردند چیست؟ چه عاملی باعث شده که بعضی میل پیدا کردند که بگویند جسم نامتناهی داریم؟ این مطلب دوم هم مثل مطلب اول در همین فصل هفتم می آید.

ص: ۱۲۹۳

ترجمه: بعد از اینکه بحث در مفهوم کردیم واحب است که راهنمایی کنیم بر اسبابی که افراد را دعوت می کنند به اینکه ما لا نهایه له را اثبات کنند.

«علی وجه ما»: به نحوی، «ما لا نهایه» را اثبات کننـد حال به نحوی که انـدازه اش بی نهایت است یا تعدادش بی نهایت است یا مدت یا قدرتش بی نهایت است بالاخره به یک نحوی اثبات عدم تناهی می کنند. ما میگوییم چه عاملی باعث شده که اینها به نحوی اثبات عدم تناهی کردند.

«ونذکر اختلاف القدماء فی امره»

بحث سوم: قدما در امر عدم تناهی اختلاف دارند و ما اختلاف آنها را می آوریم.

«ثم نذکر الحق فیما یجب ان نعتقد فیه»

بحث چهارم: درباره عدم تناهی واجب است به چه چیزی معتقد شویم. حق در این مساله را باید بیان کنیم.

ترجمه: ذکر کنیم حق را در چیزی که واجب است معتقد به آن چیز شویم در باب عدم تناهی.

«ثم نبطل الشکوک فی امره»

بحث پنجم: شبهه هایی که در امر عدم تناهی آمده را باطل کنیم. مصنف ابتدا مختار خودش در این مساله را بیان می کند بعداً به رد مختار دیگران می پردازد.

مصنف این ۵ بحث را با لفظ «ثم» آورده و اینها را به ترتیب بحث می کند.

نکته: زمان در نمط ۴ اشـارات بحث می شود که بحث الهی است و اگر در اینجـا بحث از زمـان می شود از باب این است که خصوصـیتی از خصوصـیت افلاـک است و بحث از خصوصـیت زمان، طبیعی است. در هر جسـمی، زمان وجود دارد وزمان از خصوصـیات جسم است و چیزی که از خصوصـیات جسم باشـد جا دارد که مساله طبیعی باشد. ما در طبیعیات بحث از ماهیت زمـان می کنیم و بحث از وجود زمان نمی کنیم و اگر بحث از وجود زمان کردیم به خاطر احتیاج است چه بسـیار مواردی که شمـا در علمی احتیـاج پیـدا می کنیـد مبحثی را بیـان کنیـد که جایگاهش در جای دیگر است ولی قبول داریم بحث در وجود مربوط به الهیات است و بحث دراحوال اگر احوال جسمانیات باشد مربوط به طبیعیات است.

ص: ۱۲۹۴

معنای «مالانهایه له»/ در ابتداء کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن ۹۳/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای «مالانهایه له»/ در ابتداء کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن

«فنقول: ان ما لا نهایه له یقال علی الحقیقه و قد یقال علی المجاز»(۱)

بحث در تفسیر «لانهایه» است ابتدا می فرماید این کلمه هم اطلاق حقیقی دارد هم اطلاق مجازی دارد سپس وارد بحث در اطلاق حقیقی می شود.

معنای اطلاق حقیقی «لا نهایه»: اطلاق حقیقی در لا نهایه گاهی به نحو سلب مطلق است گاهی هم به نحو سلب مطلق نیست که خود این بر دو قسم است پس اطلاق حقیقی سه قسم پیدا می کند.

مقدمه در بیان فرق سلب مطلق و سلب غیر مطلق:

سلب مطلق: هم در جایی صدق می کند که قابلیت اثبات باشد. و هم در جایی صدق می کند که قابلیت اثبات نباشد در جایی که وجود، قابل است و وجود، قابل نیست در هر دو جا سلب مطلق می تواند بیاید. در جایی که وجود قابل نیست سلب مطلق می آید اما در جایی که وجود، قابل است اگر این وجودِ قابل، فعلیت پیدا کرد و قابل شد سلب مطلق نمی آید اما اگر این وجود قابل، واقع نشد سلب مطلق می آید مثلا در دیوار، وجود بصر امکان ندارد یعنی دیوار قابل بصر نیست انسان قابل بصر است.

ص: ۱۲۹۵

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۲۰۹،س۱۲، ط ذوی القربی.

در دیوار، می توان بصر را سلب کرد به نحو سلب مطلق. در انسان هم که قابل است اگر این قابلیت واقع نشد «یعنی انسان، بصر پیدا نکرد» می توان سلب بصر به نحو سلب مطلق کرد. در جایی که قابلیت هست و این قابلیت واقع نمی شود همانطور که می توان سلب مطلق کرد سلب غیر مطلق هم می توان کرد چون سلب مطلق را سلب عدولی می گوییم یعنی بگوییم «این، غیر بصیر است» نه اینکه بگوییم «این، بصیر نیست» اگر بگوییم «این، بصیر نیست» سلب مطلق شده اما اگر بگوییم «این غیربصیر است یا اعمی است» سلب عدولی است. در موضوعی که قابل وجود است و وجود حاصل نشود هم سلب مطلق جا دارد هم سلب عدولی جا دارد اما در موضوعی که قابلیت وجود را ندارد فقط سلب مطلق راه دارد و سلب غیر مطلق راه ندارد مصنف در ما نحن فیه می فرماید گاهی نهایت را سلب می کنیم به نحو سلب مطلق اما گاهی هم نهایت را سلب می کنیم اما نه به نحو سلب مطلق یعنی لا نهایت را اثبات می کنیم یعنی به شیء، غیرمتناهی می گوییم یعنی «این شیء، غیرمتناهی هست» نمی گوییم «این شیء، متناهی نیست». اگر بگوییم «این شیء متناهی نیست» می تواند موضوعِ قابل باشد و متناهی نباشد. می تواند اصلا موضوع قابل نباشد و متناهی نباشد. نقطه را ملاحظه کنید که بُعد ندارد لذا قابلیت ندارد که متصف به تناهی شود

ما آن را متصف به لا_ تناهی می کنیم اما به نحو سلب مطلق، نمی گوییم «نقطه، غیر متناهی است» می گوییم «نقطه، متناهی نیست» چون نقطه قابلیت متناهی بودن را ندارد. در جایی که کمّ وجود ندارد تناهی را می توان سلب کرد شاید در مجردات هم بتوان به اینصورت گفت که اینها متناهی نیستند به نحو سلب مطلق چون قابلیت تناهی نیست لذا می توان تناهی را سلب کرد بنا شد درباره مجردات بحث کنیم لذا بحث را در نقطه ادامه می دهیم و می گوییم این نقطه قابلیت تناهی ندارد پس می توان از آن سلب تناهی کرد. لانهایتی که سلبش مطلق است برای نقطه حاصل است. در دو قسم دیگر قابلیت تناهی هست و اگر لا نهایت بکار می رود به نحو سلب مطلق نیست یعنی لا نهایت را اثبات می کنیم.

ص: ۱۲۹۶

۱ـ در خطی که نهایت نداشته باشد. «اینکه چنین خطی وجود دارد یا ندارد به آن کاری نداریم به این کار داریم که آن را متصف به لاـ نهایت می کنیم» قابلیت تناهی برای خط وجود دارد اما نه برای این خطِ بی نهایت. چون این خط در عین بی نهایت بودن معنا ندارد که متناهی باشد بلکه قابلیت برای ماهیت خط است و این شخصِ غیر متناهی، تناهی ندارد اما چون ماهیتش قابلیت تناهی دارد ما نسبت به این خطِ مخصوص، عدم تناهی را به عنوان سلب عدولی اثبات می کنیم و می گوییم این، نامتناهی است.

۲ـ محیط دایره را ملاحظه کنید که هر جای آن انگشت بگذارید متناهی می شود ولی تا انگشت نگذاشتید نهایت ندارد چون نقطه ای در آن وجود ندارد که آن نقطه نقطه ی پایانش باشد پس با اینکه به ظاهر، متناهی به نظر می رسد اما نامتناهی است و نامتناهی به معنای این است که نقطه ی پایان ندارد و باید نقطه ی پایان را فرض کرد. اگر فرض کنید، نقطه ی پایان پیدا می کند این را هم نامتناهی می گویند اما این نامتناهی با نامتناهی که در خط اطلاق می شود فرق دارد.

در این سه مورد، غیر متناهی یا لا نهایه، اطلاق به صورت اطلاق حقیقی می شود. که باید هر کدام را جداگانه توضیح بدهیم.

قسم اول: به نحو سلب مطلق باشد هرجا که اتصاف به کمّ حاصل نشد می توان آن را متصف به لانهایه کرد. اما لا نهایتی که سلب مطلق است مثلاـ در نقطه، کمّ وجود ندارد یعنی نقطه، متصف به کمّ نمی شود. نه کمّ متصل است نه کمّ منفصل است ذوکمّ هم نیست چون اگر بخواهد اتصاف به تناهی پیدا کند یا باید کمّ باشد یا ذوکمّ باشد و نقطه نه کمّ است و نه ذو کمّ است پس اتصاف به تناهی پیدا نمی کند لذا نفی تناهی از آن به نحو سلب مطلق می شود.

ص: ۱۲۹۷

مصنف می فرمایـد مثل این است که گفته شود «صوت لایُری». صوت که قابل دیـده شـده نیست چون صوت را باید شـنید نه اینکه دیـد. حـال اگر صوت که متصف به «لا-یری» شود این «لا-یری» سـلب مطلق است چون قابلیت دیـدن برای صوت نیست. قابلیت دیـدن یا برای لون است یا برای ذی لون است. چیزی که رنگ نـدارد و رنگ هم نیست مثل صوت، لـذا «لا یری» اسـت نقطه هم که بُعد ندارد «لایتناهی» به نحو سلب مطلق است.

توضیح عبارت

«فنقول ان ما لا نهایه له یقال علی الحقیقه و قد یقال علی المجاز»

مصـنف «یقال علی الحقیقه» گفت و لفظ «قـد» نیاورد اما در «یقال علی المجاز» لفظ «قد» را می آورد نوعا آن دو قسـمی که به هم نزدیکنـد وقتی بخواهنـد مطرح شونـد به اینصورت گفته می شود «اما کذا و اما کذا» یا «قد کذا و قد کذا» اما اگر دو قسـم باشد که یکی اساسـی باشد و یکی دیگر غیر اساسـی باشد آن قسم اساسی را مطلق می آورند مثلا دو انسان هستند که به خانه ما رفت و آمـد می کننـد و تعـداد رفت و آمـدِ هر دو تقریبا یکی است به اینصورت می گوینـد «گاهی این شـخص می آیـد و گاهی آن شـخص می آیـد» اما اگر انسانی باشـد که هر روز می آیـد و یک انسان باشد که ماهی یکبار به منزل ما می آید در اینصورت می گویند «این شخص می آید و آن شخص هم گاهی می آید» یعنی لفظ «گاهی» بر سر شخص دوم در می آید.

ص: ۱۲۹۸

در ما نحن فیه چون یکی از معانی، معنای حقیقی است و دیگری، معنای مجازی است لذا در معنای حقیقی تعبیر به «یقال» کرده اما در معنای مجازی است لذا در معنای حقیقی تعبیر به «قدیقال» کرده است.

این توجیه، توجیهی است که خود استاد فرمودند و ممکن است مصنف این مطلب را لحاظ نکرده باشند.

«فالذی یقال علی الحقیقه»

از اینجا توضیح معنای حقیقی را می دهد و معنای مجازی را در سطر ۱۲ صفحه ۲۱۰ میان می کند «واما الذی یقال بالمجاز»

«فقد یقال علی جهه السلب المطلق و قد یقال لا علی جهه السلب المطلق»

این قسم که به نحو حقیقت است بر دو قسم است در این عبارت مصنف لفظ «قد» را بر هر دو قسم داخل کرده چون هر دو حقیقی اند و خیلی با یکدیگر فاصله ندارند.

ترجمه: آن که به نحو حقیقی گفته می شود گاهی به نحو سلب مطلق گفته می شود گاهی هم به نحو سلب مطلق نیست.

«و الذی علی جهه السلب المطلق فهو ان یکون الشیء مسلوبا عنه المعنی الذی تلحقه النهایه بان یکون لا کم له»

قسم اول را از اینجا شروع می کند و قسم دوم را در سطر ۱۵ صفحه ۲۰۹ با عبارت «و اما الذی یقال لا علی جهه السلب» شروع می کند.

ترجمه: آن که بر جهت سلب مطلق باشد به صورتی است که آن شیء «شیئی که می خواهیم آن را مصنف به لا نهایه کنیم» سلب می شود از آن، معنایی که لا نهایه و نهایت مربوط و عارض به آن معنا است و آن معنا، کمّ است «که این معنای کمّ اگر آمد باعث می شود تناهی و عدم تناهی بیاید. اگر این معنای کمّ نیامد و سلب شد نهایت هم نمی آید ولی به نحو سلب مطلق است».

«بان یکون لا کمّ له»: آن شیئی که از آن، معنایی که معروضِ نهایت است، سلب می شود چیزی است که کمیّت نداشته باشد وقتی کمیت را نداشت آن معنایی را که معروضِ تناهی می شود ندارد. در اینصورت می توان تناهی را از آن به نحو مطلق سلب کرد.

نکته: از سلب مطلق می توان سالبه به انتفاء مو ضوع هم تعبیر کرد. در نقطه، موضوعِ تناهی وجود ندارد لذا سلب تناهی می کنیم. موضوع تناهی نیست یعنی کمیت نیست.

«مثل ما یقال ان النقطه لا نهایه لا»

وقتی گفته می شود «نقطه لانهایه له» سلب مطلق شده است نهایت را به نحو سلب مطلق سلب کردیم اما نقطه قابلیت ندارد که نهایت داشته باشد چون نقطه نه کمّ است نه ذوکمّ است.

«و هذا کما تقول ان الصوت لا یری»

این کلام ما در نقطه که می گوییم «نقطه لا نهایه له» مانند این است که گفته شود «ان الصوت لا یری» چون از صوت آن معنایی که رویت را مجاز می کند سلب می شود آن معنا، لون بودن یا ذالون بودن است پس می توان از لون، سلب به نحو سلب مطلق کرد.

«لا نه مسلوب عنه المعنی الذی یلحقه ان یری و هو اللون اذ لیس الصوت بلون و لا ذالون»

ضمیر «لانه» به «صوت» یا «شان» بر می گردد.

از این صوت مسلوب است معنایی که «ان یری» به آن معنا ملحق می شود. یعنی لفظ «ان یری» به چه معنایی عارض بر «صوت» می شود؟ بر معنایی که لون یا ذات لون است.

ص: ۱۳۰۰

ترجمه: از این صوت مسلوب است معنایی که به آن معنا «ان یری» عارض می شود و آن معنایی که معروض ان یری قرار می گیرد لون یا ذی لون بودن است «این معنا از سلوب است» چون صوت نه لون است و نه ذالون است پس این معنایی که قابلیت رویت می آورد از او سلب شده لذا صوت قابلیت رویت ندارد. اگر نفی رویت کردید به نحو سلب مطلق نفی کردید.

«و اما الذی یقال لا علی جهه السلب»

الف و لام در «السلب» الف و لام عهد است یعنی سلب مطلق الف و لام برای اسقراق نیست که هم سلب مطلق و هم سلب عدولی را شامل شود. مصنف نمی خواهد بگوید اصلا سلب نمی شود بلکه سلب می شود چون لا نهایه، کلمه سلبی است.

آن که به آن لا نهایه گفته می شود اما نه به جهت سلب مطلق بلکه به نحو سلب عدولی است نمی خواهد بگوید سلب مطلق در اینجا صادق نیست می خواهد بگوید سلب مطلق گفته نمی شود ما هر وقت می گوییم سبلب عدولی قصد می کنیم نه اینکه سلب مطلق جایز نیست یعنی معتقدیم که قابلیت وجود دارد. اگر هم سلب مطلق گفتیم با توجه به وجود قابلیت است پس این در داقع سلب مطلق نیست. بلکه سلب عدولی است.

«فقد یقال لمقابله التناهی بالحقیقه»

«بالحقیقه» را می توان قید «تناهی» و قید «مقابله» و قید «یقال» هم می توان گرفت ولی بهتر از همه قید «یقال» است لفظ «قد» نشان می دهد که اگر گاهی بالحقیقه گفته می شود پس گاهی هم بالمجاز گفته می شود شاید اگر «بالحقیقه» قید «تناهی» یا «مقابله» باشد آمدن «قد» به سختی توجیه شود اما اگر قید «یقال» باشد آوردن «قد» توجیه مناسبی دارد. در بعضی نسخ می توان به این صورت «لقابل التناهی بالحقیقه» خواند در اینصورت «بالحقیقه» قید «تناهی» می شود یعنی آن که تناهی حقیقی را قابل است اگر تناهی نداشته باشد لا نهایه له می گوییم

ص: ۱۳۰۱

«و هو ان یکون الشیء من شان طبیعته و ماهیته ان تکون له نهایه ثم لیست»

ضمیر «هو» به «مقابل» برمی گردد و این اشکال ندارد چون تعبیر به «ثم لیست» کرده لذا مقابلِ تناهی می شود.

برای شیء نهایت باشد پس مقابل متناهی است «می تواند تناهی داشته باشد ولی ندارد» اگر نسخه «قابل التناهی» باشد «هو» به آسانی معنا می شود یعنی قابل تناهی این است که شانس این است که قبول تناهی بکنند. اما اگر «مقابل» هم خوانده شود صحیح است چون «ثم لیست» در ادامه آمده است ترجمه این می شود که شانس این است که تناهی را قبول کند ولی تناهی ندارد و وقتی تناهی ندارد مقابل تناهی می شود.

اگر ضمیر به «مقابل» برگردانده شود «ثم لیست» دنباله عبارت «هو ان یکون الشی...» است اما اگر ضمیر به «قابل» برگردد تا «ثم لیست» را باید از عبارت «هو ان یکون الشیء...» جدا کرد.

می توان «هو» را به «الذی یقال لاعلی جهه السلب» برگرداند و به قرینه صفحه **۲۰۹** سطر **۱۳** که گفت و الذی علی جهه السلب المطلق فهو ان یکون...» و چون «الذی یقال علی جهه السلب» کنایه از لا نهایه است لذا به لا نهایه برگردانده می شود و ترجمه عبارت می شود: لانهایتی که بر جهت سلب گفته می شود این است که شی از شان طبیعتش اینطور باشد...»

نکته: «لِمَقابل»: بین محل قبول و مراد، اشیایی است که می توانند تناهی را قبول کنند ولی قبول نکردند این احتمال بد نیست ولی تکلف دارد.

ص: ۱۳۰۲

ترجمه: شان شـی این است که می توانـد نهـایت بپـذیرد ولی این نهـایت، حاصـل نیست «چون نهـایتی که قـابلیتش است ولی خودش وجود ندارد را می توان سلب کرد اما نه به نحو سلب مطلق»

ادامه معنــای حقیقی ما لا نهایه له/ معنای لا نهایه له/ فصل هفتم: ابتــدا کلام در تناهی اجسام و عــدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه معنـای حقیقی مـا لاـ نهـایه له/ معنای لا نهایه له/ فصل هفتم: ابتـدا کلام در تناهی اجسام و عـدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/مقاله سوم/ فن اول.

«و هذا یقال علی وجهین: احدهما علی انه من شان نوعه و طبیعته ان تکون له نهایه»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبـل: بحث در تفسیـر «لاـ نهایه» بود ابتـدا گفتیم «لا نهایه» به دو قسم تقسیـم می شود در یک قسم سـلب، سلب مطلق است و در قسم دیگر سلب، سلب مطلق نیست.

در سلب مطلق گفتیم که لازم نیست قابلیت تناهی وجود داشته باشـد تا سلب تناهی کنیم حتی در جایی هم که قابلیت تناهی نیست اجازه سلب تناهی داریم در قِسمی که نفی علی جهه السلب نیست لازم است که قابلیت تناهی باشـد ولی تناهی وجود نداشته باشـد. به عبارت دیگر در جایی که سلب، سلب مطلق باشـد لازم نیست که قابلیت تناهی موجود باشـد و در جایی که سلب، سلب مطلق نیست لاـزم است که قابلیت تناهی موجود باشـد. مصـنف چون می خواهـد بین این دو فرق بگـذارد طوری تعبیر می کند که با یکدیگر اختلاف داشته باشند. در تعبیری که ما کردیم عام و خاص درست شد و دو متباین درست نشد. ما گفتیم یـک جا لاـزم نیست قـابلیت تناهی باشـد معنایش این می شود «اعم از اینکه قابلیت باشـد یا نباشـد» در هر دو حال، «لا نهـایه» صـدق می کرد. در یک جا گفتیم بایـد قابلیت باشـد که این، خاص بود. در جایی که قابلیت بود، «لا نهایه» صـدق می کرد و در جایی که قابلیت نبود، «لا نهایه» صدق نمی کرد.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص ۲۱۰،س۲، ط ذوی القربی.

پس سـلب مطلق را عـام قرار دادیم و سـلب غیر مطلق را خـاص قرار دادیم. در همه جـا هم همینطور است که سـلبِ مطلق، عام است و سـلبِ غیر مطلق، خاص است اما مصـنف ظاهر عبارتش این است که این دو مورد را متباین قرار می دهـد. در جایی که سلبِ مطلق است می گویـد قابلیت نباشـد و در جایی که سـلب مطلق نیست می گویـد قابلیت باشـد. علت اینکه مصـنف چنین کاری می کنـد به خاطر این است که مقابله درست کند و دو قسمِ مسـتقل به وجود بیاورد و الا خود مصـنف می داند که یک قسم، عام است و یک قسم، خاص است اما نمی خواهد در اینجا عام و خاص را مطرح کند بلکه می خواهد دو قسم که جدای از یکدیگرنـد مطرح کنـد لـذا در سـلب مطلق نمی گویـد دو قسم نـداریم بلکه می گویـد من آن قِسـمی را مطرح می کنم که

قابلیت در آن وجود ندارد یعنی من آن را خاص قرار می دهم نه اینکه خاص باشد. چون سلب مطلق، عام است ولی من آن را خاص قرار می دهم. قسم دیگر هم خاص است این دو خاص ها که با هم نمی سازند را با یکدیگر مطرح می کنیم که مقابل هم باشند. پس تعبیر مصنف، مخالف با قول مشهور نیست. مصنف در اینجا در صدد این مساله است که بگوید این دو قسم را داریم که در یک قسم، قابلیت است و در قسم دیگر قابلیت نیست. اما اگر بگوید در یک قسم، اعم است «یعنی هم قابلیت و هم عدم قابلیت است» نمی تواند در برابر آن، قسمِ مستقلِ دیگر قرار بدهد و بگوید اینجا قابلیت است لذا در قسم اول می گوید قابلیت نیست تا در قسم دوم بتواند بگوید قابلیت است.

ص: ۱۳۰۴

بحث امروز: قسمی را که به نحو سلب مطلق داشتیم توضیح دادیم رسیدیم به جایی که سلب، مطلق نیست یعنی قابلیت تناهی شرط است و در عین حال چون تناهی نیست لا نهایه صدق می کند. این را دو قسم می کنیم. پس بحث ما در جایی است که قابلیت تناهی است ولی این تناهی که قابلیتش وجود دارد خودش موجود نیست در آنجا ما غیر متناهی را اطلاق می کنیم بر دو قسم می شود. یعنی غیر متناهی بر دو چیز اطلاق می شود:

۱ــ بر امری که الان شخصش غیر متناهی باشد مثل یک خط غیر متناهی که اطلاق غیر متناهی بر آن می شود. این خط، قابلیت تناهی ندارد چون اگر گفته شود قابلیت تناهی دارد معنایش این است که غیر متناهی قابلیت دارد که با متناهی جمع شود در حالی که ما قابلیت اجتماع را هم قبول نداریم. نه تنها خود اجتماع را قبول نداریم قابلیت اجتماع را هم قبول نداریم. دو شیء متقابل نه تنها جمع نمی شوند بلکه قابلیت اجتماع هم ندارند پس نمی توان گفت این خطی که غیر متناهی است قابلیت تناهی دارد. چون قابلیت تناهی داشتن یعنی قابلیت داشته باشد که هم متناهی باشد هم غیر متناهی باشد یعنی قابلیت دو متقابل را داشته باشد این، امکان ندارد که گفته شود یکی از دو طرفِ مقابل را بالفعل دارد و طرف دیگرش را بالقوه دارد. پس باید چه کار کنیم؟ مصنف می فرماید: باید اینگونه گفت که طبیعتش قابل است طبیعت این خط غیر متناهی «یعنی نفس الخط» قابل است که متناهی باشد ولو این شخص متناهی نیست و قابلیت هم ندارد که در عین نامتناهی بودن، متناهی باشد ولی طبیعت خط قابلیت تناهی دارد و همین کافی است. ما می توانیم بر شخصِ خطی، اطلاق غیر متناهی بکنیم به خاطر اینکه طبیعت آن خط قابلیت تناهی دارد. پس یک قسم از غیر متناهی، غیر متناهی بالفعل شد که خودش قابلیت تناهی ندارد ولی طبیعتش قابلیت تناهی دارد که مثال به خط مستقیم می زند. البته اگر خط مستقیم غیر متناهی داشته باشیم با برهان تناهی ابعاد ثابت می کنیم چنین خطی ندارد ولی فرض کنید چنین خطی وجود دارد این خط بشخصه قابلیت تناهی ندارد ولی بطبیعته قابلیت تناهی دارد و همین قابلیت طبیعتش به ما اجازه می دهد که بر خودش اطلاق غیر متناهی بکنیم.

ص: ۱۳۰۵

اما غیر متناهی به چه معنا است؟ این را توضیح می دهد و بیان می کند مراد از غیر متناهی در این بحثی که مطرح می کنیم همین قسم است.

۲- مثال به دایره می زند که بحث آن در ادامه می آید.

توضیح عبارت

«و هذا یقال علی وجهین»

این عدم تناهی که سلب آن، سلب مطلق نیست بر دو وجه گفته می شود.

«احدهما علی انه من شان نوعه و طبیعته ان تکون له نهایه لکنه لیس من شانه بعینه ان یکون له ذلک»

ثانیِ این قسم در سطر ۷ می آید.

«لکنه لیس من شانه بعینه» به معنای «لکنه لیس من شانه بشخصه» است یعنی بشخصه شانش تناهی نیست ولی بطبیعته شخصش تناهی است اما چرا بشخصه، شخصش قابلیت تناهی ندارد چون بشخصه غیر متناهی است. و اگر غیر متناهی است نمی تواند متناهی باشد.

یکی از دو معنا به این صورت است که غیر متناهی چیزی است که از شان نوعش و طبیعتش این است که دارای نهایت باشد نه از شان شخصش یعنی این تناهی، شان این شیء بشخصه نیست اما شان طبیعت و نوعش است.

«لکنه لیس من شانه بعینه ان یکون له ذلک»: ضمیر «لکنه» شان است و «ان یکون» اسم «لیس» است که تاویل به مصدر می رود. «ذلک»: مراد تناهی است.

ترجمه: شان شخص او این نیست که تناهی داشته باشد «چون طبیعت خط، خط بودن است نه اینکه متناهی یا نامتناهی باشد. فرد متناهی و فرد نامتناهی، طبیعت خط را دارد.

ص: ۱۳۰۶

خط عبارت از مقداری است که طولاً قسمت می شود عرضا و عمقا قسمت نمی شود. به تناهی و عدم تناهی کاری نداریم. تناهی و عدم تناهی دو صنف از طبیعت خط هستند که هیچکدام از دو صنف از طبیعت خودشان بیرون نیستند مثل انسان سفید و انسان سیاه که هیچکدام از طبیعت خودشان بیرون نیستند.

تناهی و عدم تناهی، صنف نیستند اما صنف ساز هستند «مثل سفیدی و سیاهی که هیچکدام صنف انسان نیستند ولی صنف برای انسان می سازند». شان طبیعت خط این است که می تواند متناهی باشد همانطور که می تواند نامتناهی باشد ولی شان این شخص خط این نیست که متناهی باشد این، دیگر نمی تواند متناهی باشد چون غیر متناهی است همانطور که انسانِ سفید با وصف سفیدی شان سیاهی را ندارد. شان سیاهی برای طبیعت انسان است.

«مثل الخط غیر المتناهی لو کان»

مثل خط غیر متناهی اگر باشد. این، مصداق غیر متناهی است و شخصش شان تناهی ندارد ولی طبیعتش شان تناهی دارد یعنی تمام آنچه که شرط می کردیم در این خط وجود دارد. سلبی که بر این خط، مترتب است سلب مطلق نیست چون درست است که خود این خط شان ملکه و قابلیت تناهی را ندارد ولی طبیعتش قابلیت تناهی را دارد و چون طبیعتش قابلیت تناهی را دارد سلبش، سلب مطلق نیست.

«فانه لیس یجوز ان یکون خط واحد بالعدد موضوعا للتناهی و لغیر التناهی»

«بالعدد» به معنای «بالشخص» است.

ص: ۱۳۰۷

این عبـارت، بیـان این است که شـان این خـط معین، تنـاهی نیست دنبـاله آن، کلاـمی آورد که شـان طبیعت خط این است که تناهی داشته باشد یعنی همین مطلبی را که الآن به طور کلی توضیح داده بود مثال به خط متناهی زد حال می خواهد آن مطلب کلی را در مثالش تطبیق کنـد. آن مطلب کلی این بود «شـخص، شان تناهی نـدارد اما طبیعت، شان تناهی دارد» که می خواهد در خطّ کلی پیاده کند که شـخصِ خطِ غیر متناهی، قابلیت تناهی را ندارد ولی طبیعت خط غیر متناهی، شانیت و قابلیت تناهی را دارد.

ترجمه: خطی که واحـد بالشـخص است «خط واحـد بالنوع اشـكال نـدارد که یک فردش تناهی داشـته باشد و یک فردش غیر متناهی باشد اما خطی که واحد بالشخص است یعنی یک فرد است اگر غیر متناهی شد شانیت تناهی ندارد» نمی تواند موضوع برای تناهی و برای غیر متناهی باشد.

«لکن طبیعه الخط قابله لان تکون متناهیه عند من یضع خطا غیر متناه»

لکن طبیعت همین شخص خط، قابل است که متناهی باشد نزد کسی که فرض می کند خط غیر متناهی را. در نزد این شخص، طبیعت قابل است اما نزد ما که خط غیر متناهی قائل نیستیم تمام افراد خط واجب است که متناهی باشـد نه اینکه قابل است که متناهی باشـند. طبیعت هم واجب است که متناهی باشد اما کسانی که خط غیر متناهی را اجازه می دهند طبیعت خط را مشتمل بر دو نوع فرد می گیرنـد یـک فرد متنـاهی است و فرد دیگر غیر متنـاهی است آن وقت می گوینـد این طبیعت، قابـل است که متناهی باشـد ولی ما که برای طبیعت فردی جز متناهی قائل نیستیم می گوییم افراد واجب است متناهی باشـد طبیعت هم واجب است متناهی باشد.

ص: ۱۳۰۸

«انما الشک فی غیر المتناهی»

در این مطلب «طبیعه الخط قابله لا تکون متناهی» کسی شک ندارد آنهایی که می گویند طبیعت، قابل نیست مراد شان این است که قابل عدم تناهی نیست اما قابل تناهی را همه قبول دارند، کسی هم که خط نامتناهی قائل است طبیعت خط را قابل تناهی می داند و کسی هم که خط نامتناهی قائل نیست مثل ما، آن هم طبیعت خط را قابل تناهی می داند.

قابلیت تناهی نزد همه هست و قبول دارند. عدم تناهی است که مشکوک می باشد و بعضی می گویند عدم تناهی هست و بعضی می گویند نیست.

«فان کان هذا الخط غیر المتناهی لیس من شانه ان یکون هو بعینه وقتا آخر متناهیا»

در دو نسخه خطی به جای «فان»، «وان» بکار رفته و ظاهرا «و ان» درست است و واو آن وصلیه است چون اگر «فان» بخوانید جوابش نمی آید و عبارت، ناقص می شود.

مصنف با این عبارت، مطلب قبلی را تکرار می کند و می گوید طبیعت خط می تواند متناهی باشد ولی این شخص خطِ غیر متناهی نمی تواند متناهی باشد چون غیر متناهی است و در عین غیر متناهی بودن ممکن نیست متناهی باشد لذا این شخص، قابلیت تناهی را ندارد اما طبیعت، قابلیت تناهی را دارد.

ترجمه: ولو اینکه این خطی که این صفت دارد که غیر متناهی است از شانش این نیست که وقت دیگر متناهی شود.

«بعینه»: یعنی همین خط معین که نامتناهی است در وقت دیگر متناهی شود.

ص: ۱۳۰۹

نکته: ما «غیر المتناهی» را صفت برای «الخط» گرفتیم ولی می توان خبر «کان» گرفت. و «لیس من شانه» را ما خبر گرفتیم ولی می توان جواب «ان» گرفت. با قطع نظر از آن دو نسخه خطی که با واو آمده اینطور می گوییم که اگر این خط، غیر متناهی است از شانش این نیست که متناهی باشد. این معنا، خوب است ولی اگر «ان» را وصلیه قرار دهید خیلی خوب است.

نکته: کلمه «غیر» در ۴ نسخه الف و لام دارد پس صفت خواهد بود. و «ان» وصلیه می شود. این مطلب را گفتیم که عربها خیلی نسبت به الف و لام «غیر» حساسیت دارند و سعی می کنند برای «غیر»، الف و لام نیاورند. اما عرب نویس هایی که فارس زبان هستند برای «غیر»، الف و لام می آورند و آنها خیلی مواظب اند که این الف و لام ها را بیندازند. نویسنده کتاب شفا فارس بوده و عربی نوشته و الف و لام را آورده. مصحح کتاب، مصری بوده که عرب می باشد الف و لام را انداخته است. اما اگر الف و لام نباشد توجیه دومی که در عبارت شد صحیح خواهد بود.

«وقتا آخر» مصنف کلمه «وقتا آخر» را اضافه کرد. این جمله که با «ان» وصلیه شروع شده تکرار گذشته است اما مصنف قانونش این است که هر وقت تکرار می کند آن تکرارش بی فایده نیست الان در اینجا کلمه «وقتا مّا» اضافه کرده است و تقریبا با آوردن این کلمه، عبارت را از تکرار بودن بیرون آورده است توجه کنید بعضی اوقات، شخصی که امری را ندارد همین شخص در وقت دیگر قابلیت آن امر را دارد مثلا «التحاء» به معنای ریش داشتن ولحیه داشتن است. این را از بچه ای که امرد است و هنوز ریش در نیاورده سلب می کنیم ولی می گوییم این پسر قابلیت التحاء دارد. الان قابلیت التحاء ندارد اما همین شخص «کاری به طبیعتش نداریم» در وقت دیگر قابلیت التحاء دارد. در عدم و ملکه گاهی شخص، قابل است شخصی که ملکه را ندارد همین شخص، قابل است ولی وقت دیگری قابل است یعنی وقتی این شخص ۲۰ ساله شد و ریشی درآورد گوییم این شخص، همان شخصی است که قبلا ۱۰ ساله بود اما این خط غیر متناهی در وقت دیگر هم بعینه قابلیت تناهی ندارد یعنی در وقت دیگر هم اگر به آن کاری نداشته باشید متناهی نمی شود. پس کلمه «وقتا آخر» رد می کند موردی را که ملکه، در وقت دیگر قابلیتش هست.

ص: ۱۳۱۰

«و هذا المعنی من معنی غیر المتناهی هو الذی یرید ان یبحث عنه»

این معنا از سه معنای غیر متناهی است که ما می خواهیم درباره آن بحث کنیم.

«و هو الذی ای شیء اخذت منه و ای امثال اخذت لذلک الشیء منه وجدت و شیئاً خارجا عنه»

«ای شیء» به معنای «ای قطعه» است ضمیر «منه» در دو مورد به «الذی» برمی گردد و ضمیر «عنه» به «ماخوذ» یا ای «شیء» برمی گردد.

چه وقتی خط را نامتناهی می دانیم. یک شخص خط را ملاحظه کنید چه وقتی به این خط می توان نامتناهی گفت؟ مصنف می فرماید وقتی می توان به آن نامتناهی گفت که هر پاره ای از این خط را بردارید و هر امثال این پاره خط را برداری «مراد از هر قطعه» قطعه ۵ سانتی و ۱۰ سانتی و... است و مراد از امثال این است که دفعه اول یک میلیون سانت از این خط را برداشتید. دفعه دوم میلیونها میلیون سانت را برداشتید باز هم می بینید هنوز خط باقی است. چون معنای خط نامتناهی همین است که هر چه از آن کم کنید می بینید باز هم هست. این معنا از غیر متناهی در ذهن ما وجود دارد ولی مصنف آن معنایی را که در ذهن ما وجود دارد تبیین می کند. و با تفصیل توضیح می دهد.

ترجمه: غیر متناهی که مورد بحث ما می باشد غیر متناهی است. « یا خطِ غیر متناعی است تعبیر به خط نکردیم چون خط از باب مثال است والا کلام مصنف عام است و هر غیر متناهی را شامل می شود که هر پاره و قطعه ای را از آن اخذ کنید و هر امثالی که از غیر متناهی اخذ کردی «لذلک الشیء مراد همین شیئ است که از این خط گرفتید» باز هم شیئ که خارج از ماخوذ است پیدا می کنید.

ص: ۱۳۱۱

«و الثانی»

قسم دوم از دو قسمی است که غیر متناهی اطلاق می شود و شان متناهی هست. و سلب، سلب مطلق نیست.

قسم دوم این است که نهایت در شیء پیدا نمی کنید ولی خود همین شیء «بدون تغییر» قابل است که نهایت پیدا کند و لازم نیست بدنبال طبیعتش بروید مثلا دایره را ملاحظه کنید «مراد ما از دایره، سطح دایره نیست بلکه محیط دایره مراد است یعنی آن خطی که این سطح مدوّر را احاطه کرده ملاحظه کنید» که نهایتش کجاست؟ نهایت ندارد. نهایت به معنای نقطه ی آخر است. در این خط، نقطه وجود ندارد تا چه رسد به معنای نقطه ی آخر. پس نهایتی ندارد ولی جایی از همین شخص را فرض کنید که نقطه آخر است یا این خط را قطع کنید. در این صورت نقطه پیدا می شود و در این صورت می توان اطلاق تناهی کرد. چون از یک جا شروع شد و به یک جا ختم شد.

نکته: اینکه می گوییم دایره، نهایت ندارد یعنی نقطه پایان ندارد نه اینکه هر چیزی روی آن سیِّر کنی به آخر نمی رسی چون اگر بر روی دایره یک دور بزنید تمام می شود.

ادامه معنای حقیقی «ما لا نهایه» ۲ _ معنای مجازی «ما لا نهایه له» ۳_ علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ معنای «ما لا نهـایه له»/ فصـل هفتم: ابتـدا کلام در تناهی اجسام و عـدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۰۵

ص: ۱۳۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه معنای حقیقی «ما لا نهایه» ۲ _ معنای مجازی «ما لا نهایه له» ۳_ علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ معنای «ما لا نهایه له»/ فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/مقاله سوم/ فن اول.

«و الثانی ان یکون من شانه ان تعرض له نهایه لکنها غیر موجوده بالفعل»(۱)

بحث در معنای حقیقی «لا نهایه» و معنای مجازی آن بود. گفتند معنای حقیقی به سه قسم تقسیم می شود: قسم اول «لا نهایه» به صورت سلب مطلق است در دو قسم دیگر «لا- نهایه» به صورت سلب مطلق نیست. یعنی «لا نهایه» بر امری اطلاق می شود که قابلیت نهایت دارد. قسم اول را مثال به خط متناهی زدند و «لا- نهایه» در مورد این خط، سلب مطلق نیست بلکه سلب عدولی است و محل، قابلیت تناهی دارد. البته بیان کردند که شخص محل، قابلیت تناهی ندارد ولی طبیعت محل، قابلیت تناهی دارد و همین کافی است. حال وارد قسم دوم می خواهیم بشویم که در قسم دوم، «لا نهایه» اطلاق می شود در حالی که قابلیت نهایت هست. در قسم دوم می فرماید چیزی است که می توند نهایت داشته باشد اما بالفعل، نهایت ندارد. چون بالفعل، نهایت ندارد به آن «غیر متناهی» یا «لا یتناهی» یا «لا نهایه له» می گوییم مثال به دایره می زنند ومی فرماید مراد من از دایره، سطح دایره نیست بلکه محیط دایره است. سطح دایره منتهی به محیط می شود که آن را «لا نهایه» نمی گوییم بلکه مراد، خود محیط دایره است یعنی خطی که این سطح را احاطه کرده در آن، نهایت نیست. قابلیت دارد که نهایت داشته باشد ولی بالفعل، نهایت ندارد. یعنی نمی توان نقطه ای را انتخاب کرد و گفت نهایت دایره، این نقطه است چون اصلا نقطه ای در این دایره موجود نیست. زیرا یک خط متصل است. بیان کردیم که بر فرض نقطه موجود باشد چون بی نهایت نقطه د ر این خط داریم نمی توانیم یکی را به عنوان نقطه ی پایان حساب کنیم چون ترجیح بلا مرجح لازم می آید مگر اینکه فرض کنیم که با فرض هم می توانیم نقطه بسازیم و هم می توانیم نقطه ای را که موجود بالفعل است تعیین کنیم. پس با فرض می توان نقطه را موجود کرد وبا فرض می توان به نقطه ی موجود، تعیین بدهیم که این، نهایت دایره است اما بالفعل، نقطه ای موجود نیست و به طریق اولی نقطه ی پایانی موجود نیست. وقتی نقطه ی پایانی موجود نبود به دایره می گوییم «ما لا نهایه لها» یعنی نقطه ای که پایانی باشد ندارد. پس مراد از«نهایه» در «ما لا نهایه لها» یعنی «نقطه پایان» اما قابلیت دارد که نقطه ی پایانی داشته باشد اگر چه بالفعل این نقطه را ندارد اما قابلیت دارد که نقطه ی پایانی داشته باشد یعنی اگر فرض کنید یا قطع کنید می بینید نقطه موجود شد معلوم می گردد که این دایره قابلیت نقطه را داشت که بعداً نقطه را پذیرفت. پس قابلیت تناهی را دارد ولی بعد از فرض یا قطع، اما فعلیت تناهی را ندارد و چون فعلیت تناهی را ندارد به آ ن «لا نهایه لها» یا «غیر متناهی» می گوییم.

ص: ۱۳۱۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص ۲۱۰،س۷، ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«و الثانی ان یکون من شانه ان تعرض له نهایه لکنها غیر موجوده بالفعل»

«من شـانه» به معنـای «من شـان غیر متناهی» است یعنی چیزی را که غیر متناهی حساب می کنیـد شانش این است که می تواند نهـایت بر او عـارض شود لکن این نهـایت، بالفعـل موجود نیست اگر چه می توانـد موجود باشـد. «پس شـان تناهی را دارد اما فعلیت تناهی را ندارد».

«مثل الدائره فانها لا نهایه لها»

مثل دایره که نهایت برای آن نیست. یعنی بالفعل نقطه پایانی ندارد ولی می توان در آن فرض کرد و موجود دانست.

مصـنف می فرماید دایره نهایت ندارد. دایره یک سـطح مدوّر است که خطی آن را احاطه کرده است. ممکن است اگر کسـی بشـنود «دایره، نهایت نـدارد» فکر کند این سـطح، نهایت ندارد یعنی محیطی به آن احاطه نکرده است. مصـنف می فرماید مراد من، سـطح دایره نیست آن را با یک محیطی احاطه می دهیم یعنی یک خطی می آوریم که این سـطح را احاطه کنـد. بحث ما در آن سطح نیست بلکه درخود محیط است که یک خط است سوال این است که آیا این خط متناهی است یا نا متناهی است؟ بیـانی که کردیم نشـان می داد که بالفعل نا متناهی است و بالقوه، متناهی است. قابلیت و شانیت و قوه تناهی را دارد اما بالفعل نامتناهی است.

«لست اعنی ان سطح الدائره غیر محدود بحد هو المحیط بل انما اعنی المحیط»

ص: ۱۳۱۴

نمی خواهیم بگوییم سطح دایره به حدّی که عبارت از محیط است محدود نشده بلکه حتما این سطح به وسیله دایره محدود شده است و به محیط «خطی که به دور آن احاطه کرده» محدود شده است پس مراد ما این نیست که بگوییم سطح دایره محدود نیست بلکه خود محیط را قصد کردیم تا بیان کنیم که متناهی نیست.

«فانه لیس منه نقطه بالفعل ینتهی عندها الخط»

از این خطِ محیط، نقطه ای وجود ندارد بالفعل، که خط به این نقطه ختم شود و با ختم به این نقطه تناهی برای آن حاصل شود.

«بل هو متصل لا فصل فیه»

بلکه محیط دایره متصل است و تقسیم و جدایی نیست که جزئی برایش معین شود.

«لکنه من شانه ان تفرض فیه نقطه تکون تلک النقطه حدا لها»

شان دایره این است که در آن دایره نقطه فرض شود «ضمیر ها را مذکر می آورد به اعتبار محیط»

ترجمه: از محیط نقطه بالفعل وجود ندارد که خط، در نزد نقطه منتهی شود بلکه خط یا محیط متصل است و فصلی در آن نیست «نقطه ی بالفعلی در آن موجود نیست لکن شان این خط یا محیط این است که می شود در آن نقطه ای فرض کرد که این نقطه، حد برای دایره باشد و دایره با داشتن این نقطه، متناهی شود وغیر متناهی نشود»

«فان فی الدائره نقطا بالقوه علی هذه الصفه کم شئت تخرج بالفعل بقطع او فرض»

ص: ۱۳۱۵

چگونه می توان چنین نقطه ای فرض کرد؟ ایشان می فرماید در این دایره نقطه های بالقوه موجود است کافی است آن نقطه ها را فرض کنید و با فرض خودتان آن را بالفعل کنید پس اگر کسی سوال کرد در این خطی که محیط دایره است نقطه در کجای آن وجود دارد؟ مصنف می فرماید هر چقدر نقطه بخواهی در این خط موجود است.

ترجمه: در دایره نُقَطی است که جدایی آنها بالقوه است «و وقتی هم که جدا نشود، بالقوه نیست و وقتی آن راجدا می کنید نقطه بالقوه را بالفعل می کنید پس قبل از جدایی، فعلیت نقطه نیست» بر این صفت «یعنی نقطه های زیادی در دایره است که می تواند نهایت دایره باشد و مراد از خط، محیط دایره است» هر چقدر که بخواهی «در محیط دایره از این نقطه ها وجود دارد» و این صفت دارد که بالفعل می شود اگر دایره را قطع کنی یا فرض کنی که دایره را قطع کنی.

«اذ لا نقطه الا و هی بهذه الصفه اعنی طرف خط»

چرا گفته می شود «هر چقدر بخواهی نقطه وجود دارد»؟ مصنف می فرماید چون هر نقطه ای که در دایره وجود دارد این صفت را دارد و نقطه در دایره بی نهایت وجود دارد.

ترجمه: نقطه ای نیست در دایره «و همینطور در غیر دایره» مگر به این صفت یعنی طرف خط است «هر نقطه ای طرف و نهایت خط است پس اگر گفته می شود در دایره نقطه ای که طرف و نهایت خط است موجود می باشد استبعاد نکن چون معنای نقطه، طرف خط بودن است.

ص: ۱۳۱۶

اینکه مصنف گفت «اذا لا نقطه الا و هی بهذه الصفه اعنی طرف خط» یک توهمی را به وجود می آورد. ایشان در این عبارت می گوید هر نقطه ای که وجود دارد پایان خط است. این توهم پیش می آید که بعضی نقطه ها را نگاه می کنیم که پایان خط نیستند مثل نقطه راس مخروط که پایان جسم است و پایان خط نیست.

جسم مخروط وقتی به بالا می رسد به صورت نقطه در می آید و تمام می شود پس نقطه، نهایت خط نشد بلکه نهایت جسم شد.

جوابی که از این اشکال می دهند این است که نقطه در راس مخروط هم طرف خط است. شما خطی را که عبارت از سهم مخروط می باشد اگر قائم کنید «سهم مخروط، خط فرضی است که از راس مخروط بر وسط قاعده مخروط، عمود می شود» یک خط است که نقطه ی راس مخروط انتهای این خط است پس اینکه گفته شود «نقطه نداریم مگر اینکه طرف خط باشد» صحیح است.

«ثم لا خط هناک بالفعل الا المحیط»

«هناک» به معنای دایره است.

ترجمه: در دایره خط بالفعلی وجود ندارد مگر محیط «بقیه دایره، سطح است و خط نیست. ممکن است داخل سطح هم خط باشد ولی آن خطها بالقوه اند. خط بالفعل فقط محیط است. و این محیط دایره، نهایت ندارد یعنی نقطه ی پایانی ندارد و وقتی نهایت نداشت می توان بر دایره، غیر متناهی اطلاق کرد و این دایره ای که غیر متناهی بر آن اطلاق می شود شانیت تناهی را دارد و آن وقتی است که فرض شود یا قطع شود که در اینصورت تناهی، بالفعل حاصل می شود.

ص: ۱۳۱۷

«فهذه هی الوجوه التی یقال علیها لا نهایه بالحقیقه»

«بالحقیقه» قید «یقال» است یعنی به طور حقیقی ما اطلاق می کنیم و لا نهایه را حمل می کنیم.

«هـذه» مونث است و نشان می دهد که مشارالیه، جمع است و برای معنای حقیقی «لا نهایه» سه مورد ذکر کردیم یک مورد، لا نهایتی بود که سلبش، سلب مطلق است. دو مورد هم لا نهایتی بود که سلبش، سلب مطلق نیست.

صفحه ۲۱۰ سطر ۱۲ قوله «و اما الذی بالمجاز»

لا نهایتی را که مجاز می باشـد مصـنف بر دو قسم می کنند و بحث آن هم در بُعدی است که بی نهایت باشد لذا به سـراغ بُعد می رود و می گوید:

قسم اول: بُعـدی است که نمی توانیم آن را به آخر برسـانیم. او آخر دارد ولی ما نمی توانیم آن را به آخر برسانیم. مثل فاصـله بین زمین و آسـمان بالاخره متناهی است و بی نهایت واقعی نیست اما چون ما قدرت طی کردنش را نداریم نسبت به قدرت ما بی نهـایت می شود یعنی مـا توانـایی طی کردن وحرکت کردنش را نـداریم چون بایـد به سـمت بالاـ برویم و بالا رفتن نیاز به وسیله یا بال است که هیچکدام موجود نیست. پس حرکت اصلا ممکن نیست. اینچنین جسمی بی نهایت است اما بی نهایت به این معنا نیست که واقعاً و حقیقتا نهایت است بلکه نسبت به قدرت ما بی نهایت است.

قسم دوم: در جـایی که طی کردن آن برای ما سـخت باشـد مثلا فرض کنیـد اگر بخواهیم به دور زمین بگردیم البته دور زمین نهـایت دارد مـا بایـد فرض کنیم نهـایت نـدارد مثلا فرض کنیـد مسافتی به انـدازه دور زمین وجود دارد که میخواهیم پیاده آن راطی کنیم این، عقلاـ محـال نیست ولی سـخت است. در اینجـا هم می گـوییم نهـایت نـدارد. اینقـدر زیـاد و بزرگ است می گوییم بی نهایت است.

ص: ۱۳۱۸

توضیح عبارت

«و اما الذی یقال بالمجار فانه یقال لما لا یُقدُر علی ان ینتهی ویحد بالحرکه»

«یقال بالمجاز» هم به سلب تحصیلی و سلب عدولی هر دو می توان گفت چون در جایی که لا نهایت مجازی صدق می کند نه تنها قابلیت تناهی هست بلکه فعلیت تناهی است که بالاتر از قابلیت پس می توان سلب تناهی کرد حتی به نحی عدول. چون موضوع قابلیت تناهی دارد بلکه فعلیت تناهی دارد پس می توان بر آن اطلاق لا نهایه کرد حتی به نحو عدول.

گفته می شود نا متناهی به جسمی «یا خطی» که قدرت وجود ندارد بر منتهی شدنش و محدود شدنش به وسیله حرکت. شاید بتوان «لا یُقَّدر» خوانـد به معنای اینکه انـدازه گیری نمی شود با حرکت، که بتوانیم با حرکت اندازه بگیریم و تمام کنیم. چون نمی توانیم بین سماء و ارض حرکت کنیم تا به مسافت را به آخر برسانیم مسافتی است که به آخر رسیدنش ممکن نیست.

«کالطریق بین الارض و السماء انه لا نهایه له»

«انه لا نهایه له» نائب فاعل «یقال» است.

«و ان کان له نهایه»

ولو واقعـا نهـایت دارد ولی به خـاطر اینکه ما نمی توانیم به آخرش برسـیم می گوییم «لا نهایه له» تا اینجا معنای اول مجازی را بیان کرد.

«و یقال ایضا لما یعسر ذلک فیه وان کان ممکنا شبیها للعسر بالمعدوم»

نسخه صحیح «تشبیها للعسیر» است البته می توان «تشبیها للعسر» هم خواند.

ص: ۱۳۱۹

گفته می شود لا ـ نهایه، نه برای چیزی که امکان ندارد به آخر برسد بلکه به آخر رساندن برای ما سخت است به آن هم لا نهایه له گفته شود.

«ذلک»: طی کردن و به آخر رساندن در او سخت است.

«و ان کان ممکنا»: آن کار اگر چه ممکن است ولی سخت است.

«فهذه وجوه مفهوم لا نهایه»

تا اینجا سه وجه برای لا نهایه حقیقی بیان کردیم و ۲ وجه برای لا نهایه مجازی بیان کردیم که مجموعا ۵ تا شد. حال مصنف می فرماید مفهوم لا نهایه این ۵ وجه است.

«و غرضنا ان نبحث عما لا نهایه له من جهه انه هل یکون من الاجسام اجسام هی بمقدارها او بعددها بحیث ای شیء اخذتمنها دائما وجدت شیئا خارجا عنه»

تا اینجا معنای مختلفی برای لا نهایه بود از بین این معانی مختلف، کدام را می خواهید مورد بحث قرار دهید ۵ معنی ذکر شد که سه تا از آنها حقیقی بود و دو تا از آنها مجازی بود آن دو مورد که مجازی بودند مورد بحث ما نیستند از آن سه معنای حقیقی آن صورت که سلب مطلق باشد مورد بحث ما نیست از بین آن دو موردی که سلبشان مطلق نیست قسم دومش که مثال به دایره زده شد مورد بحث نیست فقط قسم اول مورد بحث است یعنی همان چیزی که معنون به «احدهما» شد که در صفحه ۲۱۰ سطر ۲ آمد مصنف در این عبارت همان معنی را تکرار می کند و می گوید این معنا مورد بحث ما است مصنف اینگونه بیان می کند که می خواهیم ببینیم آیا در بین اجسامی که در جهان هستند می توان اجسامی پیدا کرد که مقدار یا عدد آنها طوری باشد که هر چقدر از آن مقدار یا عدد کم کنید چیزی «یعنی مقدار یا عددی» باقی بماند یا باقی نماند؟

ص: ۱۳۲۰

«هی» مبتدی است و «بحیث» خبر آن است.

ضمیر «هی» و «بمقدارها» و «بعددها» به «اجسام» بر می گردد نه به «الاجسام».

مراد از «شیئا»، «شیئا آخر» است.

«خارجا عنه»: یعنی غیر از آن شیئی که کم کردی.

ترجمه عبارت: آیا از اجسامی که در جهان هستند اجسامی داریم که این اجسام به لحاظ مقدارشان یا به لحاظ عددشان به طوری باشند که هر شیئی یعنی هر مقداری را از آن چیزی که فکر می کنیم مقدارش نامتناهی است یا هر عددی را از آن چیزی که فکر می کنیم عددش نامتناهی است دائما کم کنیم «و هیچوقت متوقف نشویم» بیابیم هنوز هم شیئ را خارج از آن چیزی که کم کردی یعنی باز هم باقیمانده پیدا شود و ببینی غیر از آن چیزی که کم کردی هنوز شیئی باقی مانده است «که در فرض اول مقدار، نامتناهی می شود و در فرض دوم، عدد نامتناهی می شود.

«فانه قد اوجب قوم وجود ذلک»

قومی وجود چنین نامتناهی را واجب دانستند و گفتند چنین نامتناهی موجود است. حال باید بحث کنیم و ببینیم آیا واجب است چنین اجسامی داشته باشیم یا محال است داشته باشیم؟

صفحه ۲۱۰ سطر ۱۶ قوله «و السبب»

در ابتدای فصل ۷ گفتیم ۵ بحث داریم که در این فصل فقط به دو بحث آن پرداخته می شود:

۱ ـ بحث در معنای «لا نهایه» بود که تا الان بحث آن تمام شد.

۲ ـ بحث در اینکه به چه سبب بعضی قائل به عدم تناهی شدند. آیا امر غیر متناهی را پیدا کردند که ادعا می کنند غیر متناعی جایز است و ما غیر متناهی داریم؟ ۵ سبب ذکر می کنند که باید این ۵ سبب را بیان کنیم.

علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی:

سبب اول: عدد است که هر چقدر به عدد اضافه شود به آخر نمی رسد. مقادیر هم هر چقدر تقسیم شوند به آخر نمی رسند و این نشان می دهد که اعداد به لحاظ ازدیاد و تضعیفشان نامتناهی اند و مقدار هم به لحاظ تقسیمش نامتناهی است.

توضیح عبارت

«و السبب فی ذلک امور من ذلک صدق قول القائل ان الاعداد تذهب فی الازدیاد والتضعیف الی ما لا نهایه له»

مراد از «السبب»: مواردی را که این قائل، نامتناهی می داند ذکر می کند و می گوید پس باید به وجود نامتناهی معتقد شویم. سبب اعتقادش به وجود نامتناهی، این اموری است که نا متناهی اند حال ما می خواهیم آن سبب ها را ذکر کنیم یعنی می خواهیم اموری را که به نظر می رسد نامتناهی اند و خصم آنها را دلیل بر امکان عدم تناهی قرار داده آن اسباب را مطرح کنیم.

مصنف خصم را معتقد به وجود غیر متناهی کرده، این است که اعداد هر چقدر که اضافه شوند و مضاعف شوند باز هم جا دارد که اضافه شود و مضاعف گردد. و چنین چیزی، بی نهایت است پس ما بی نهایت را که عبارت از عدد است داریم.

ص: ۱۳۲۲

این یک نمونه بود که بیان کرد. نمونه بعدی، جسم را قسمت می کنند. هر چقدر که قسمت کردید می بینید قابله قسمت کردن است و به جایی نمی رسیم که تقسیم متوقف شود لذا می گوییم این مقدار بی نهایت است یا تقسیمش بی نهایت است. «اگر مقدار، بی نهایت باشد می تواند تقسیم، بی نهایت باشد پس در عرض هر چقدر بالا برویم به آخر نمی رسیدیم. در مقدار هر چقدر تقسیم کنیم به آخر نمی رسیم و این دو نشان می دهند که عدد، بی نهایت است مقدار هم بی نهایت است یعنی تقسیم را هر چقدر که ادامه دهید باز می بینید امکان تقسیم باقی مانده است. لذا می فهمیم که ما نامتناهی داریم که عبارتند از عدد و مقدار. مثلا عدد را هر چقدر زیاد کنید می بینید باز هم باقیمانده دارد وعددی وجود دارد که هنوز به آن نرسیدیم. مثلا میلیون را تبدیل به میلیارد می کنیم می بینیم هنوز باقی مانده عددهایی را که ما نشمردیم. در عدد به سمت بالا هر چقدر بروید تمام نمی شود اما در تقسیم کردن هر چه به سمت پایین بروید تمام نمی شود پس جسم، نا متناهی می شود در عدد هم نامتناهی می شود. این دو نمونه را نشان می دهد و این دو مورد، سبب می شود که بگویند نامتناهی در خارج موجود است.

«والسبب فی ذلک»: سبب در اینکه ما بی نهایت وجود نامتناهی داریم داریم اموری است.

ص: ۱۳۲۳

ترجمه: از جمله اسباب، صدق قول قائل است که می گوید اعداد در ازدیاد یا تضعیفشان «که تضعیف عدد را بزرگتر می کند» تا بی نهایت می رود. «الی ما لا نهایه له» متعلق به «تذهب» است.

«او انها لا تتناهی فی ذلک»

یا بگو اعداد در تقسیم متناهی نمی شوند.

«فاذا کان کذلک فقد وجد لها معنی انها لا تتناهی و کذلک للمقادیر فی الانقسام»

«فاذا کان کذلک»: وقتی که اینچنین شد که عدد زیاد بیاید دوباره جا دارد که آن را اضافه کرد در اینصورت برای اعداد معنایی یافت شده که آن معنا عبارت از این است که اعداد، متناهی نمی شوند.

«و کذلک للمقادیر فی الانقسام»

همچنین است که برای مقادیر هم می توان اینچنین گفت اما در مرحله انقسام که مقادیر اگر بخواهند قسمت شوند هر چقدر قسمت کنید باز هم قابلیت قسمت را دارد لذا هم اعداد و هم مقادیر را نامتناهی حساب می کنیم و اگر نامتناهی حساب شد معلوم می شود که نامتناهی هم داریم پس سبب اعتقاد آنها به وجود نا متناهی فقط همین یک مورد شد. سپس می فرماید «و من ذلک» که سبب دیگر است.

قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم: ابتدای کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم: ابتدای کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/ مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۳۲۴

«و من ذلک ما یظن من امر الزمان انه یلزم لا یتناهی فیما مضی»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: دو معنا برای «لا نهایه» هست که هر دو مجازی اند یعنی بی نهایت را بر شیئی اطلاق می کنیم که واقعا بی نهایت نیست بلکه در عُرف بی نهایت به حساب می آید.

معنای اول مجازی: امری است که ممکن نیست ما به نهایت آن برسیم.

معنای دوم مجازی: امری است که به نهایت رسیدنش مشکل است.

توضیح معنای اول مجازی: در اینجا که ممکن نیست به نهایت آن برسیم به خاطر این است که قدرت نداریم بر اینکه آن امر به تناهی برسد و محدود شود. ما اگر بخواهیم امری را به تناهی برسانیم معنایش چه می باشد؟ آیا به این معنا است که شیءِ نا متناهی را متناهی می کنیم؟ این معنا مراد نیست. اگر ما بخواهیم شیئی رابه نهایت برسانیم به واسطه حرکت به نهایت می رسانیم یعنی آن شی را طی می کنیم و وقتی به آخرش رسیدیم می گوییم آن شیء، تمام شد. قید «بالحرکه» در عبارت «فانه یقال لما لا یقدر علی ان ینتهی و یحد بالحرکه» که در سطر ۱۳ آمده به خاطر همین است یعنی چیزی که قدرت نیست که به وسیله حرکت به نهایت برسد و محدود شود نه اینکه سخت باشد بلکه اصلا نمی توان به نهایتِ آن رسید مثل فاصله بین زمین و آسمان که اگر افقی بود مشکل بود به نهایتِ آن برسیم ولی محال نبود اما الان که عمودی است برای ما که بال نداریم محال است. ما با حرکت نمی توانیم آن را به نهایت برسانیم و محدودش کنیم اگر چه فاصله بین زمین و آسمان، متناهی و محدود است.

ص: ۱۳۲۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص ۲۱۰،س۷، ط ذوی القربی.

در عرف ممکـن اسـت گفته شـود فاصـله بین زمین و آسـمان، بی نهـایت است به این معنـا که مـا نمی تـوانیم آن را به نهـایت برسانیم نه اینکه واقعاً بی نهایت باشد بلکه واقعاً اندازه دارد و اندازه اش را گفتند.

توضـیح معنای دوم مجازی: مثلا فاصـله بین زمین و آسمان اگر به صورت افقی باشد نه عمودی، طی کردن این فاصله برای ما ممکن بود ولی مشـکل بود. در اینجا هم اطلاق بی نهایت می شود ولی منظور ما این بود که مشکل است و الان هم اطلاق می کنیم مثلاـ گاهی به ما می گوینـد «این بیابان را طی کن» می گوییم «بیابانِ بی نهایت را می خواهم طی کن». این بیابان که بی نهایت نیست اما چون مشـکل است، تعبیر به بی نهایت می شود. مشکل نازل منزله معدوم قرار داده می شود خود مصنف تعبیر به «تشبیها للعسـیر بالمعدوم» در سطر ۱۴ کرد. چه چیزی مشـکل و معـدوم است؟ به نهایت رسـیدن، مشـکل است. ما به نهایت رسیدن را معدوم می کنیم و می گوییم اصلا نهایت ندارد یعنی نهایتش معدوم است پس عسیر و مشکل را تشبیه به معدوم می کنیم و می گوییم اصـلا نیست. این نهایتی که رسـیدن به او مشـکل است ما می گوییم رسیدن به او معدوم است یعنی اصلا به آن نمی رسیم.

بحث امروز: کسانی که قائل به عـدم تناهی شدنـد چه دلایلی دارند و چه چیزی باعث شده که قائل به عدم تناهی شوند. توجه کنیـد بحث مـا در تناهی ابعاد است ولی در این فصل فقط به تناهی ابعاد توجه نمی کنیم یا فقط به عـدم تناهی ابعاد توجه نمی کنیم بلکه می خواهیم ببینیم آیا نا متناهی «چه به لحاظ بُعـد چه به لحاظ غیر بُعد» در جهان وجود دارد یا ندارد؟ لذا بعضـی از آن عواملی که اشـخاص را وادار کرده به اینکه قائل به نا متناهی شونـد توجه می کنیـد که نا متناهی را که ربطی به بُعـد ندارد مطرح می کننـد و از طریق آن نـا متناهی می خواهنـد قائل به وجود نامتناهی در خارج شونـد در حالی که نا متناهی اصـلا بُعد ندارد و بُعدش مطرح نیست.

ص: ۱۳۲۶

نکته: بحث در عالم ماده است و در عالم ماده دو بحث می شود:

۱ ــ آیا بُعد نا متناهی وجود دارد یا ندارد؟ که بحث اصلی ما همین است.

۲ ــ آیا نا متناهی وجود دارد یا نـدارد؟ کاری به بُعـد نـداریم. لـذا در فهرستِ اقوالی که می آید اینگونه اقوال هم هست که نا متناهی داریم و لو مربوط به بُعـد هم نیسـتند مثلا کون و فساد که بعـداً مطرح می شود و گفته می شود که این شـیء می تواند فلاـن صورت را بگیرد و مـدتی بعـد بـا عامـل دیگری صورت دیگری بگیرد و عامل سوم باعث شود که صورت سوم یا همان صورت اول را بگیرد. این جریان می توانـد تا بی نهایت ادامه پیـدا کند یعنی اینطور نیست که به یک جا برسـید که این جسـم نتواند صورت را از دست بدهد و صورت جدید بگیرد یعنی به جایی نمی رسـید که کون و فسادش را نفی کنید. کون و فساد پـذیرفتن تا بی نهایت ادامه دارد و در اینجا اصـلا مساله ی بُعـد مطرح نیست یعنی این پـذیرش، بی نهایت است اما در جاهایی هـم مسـاله بُعـد مطرح است. در هر صـورت بحث در این است که نـا متنـاهی در جهـان مـاده وجـود دارد یـا نـدارد؟ حـال چه نامتناهی به حیث بُعد باشد چه به حیث غیر بُعد باشد.

نکته: در اینجا مناسب است برگردیم به اول بحث و کلمه ای را که مبهم گذاشتیم توضـیح بدهیم. صـفحه ۲۰۹ سطر ۱۰ اینطور آمده «اثبات ما لانهایه له علی وجه ما» که عبارت «علی وجه ما» را توضـیح ندادیم و مبهم گذاشتیم. شاید در آنجا می توانستیم توضـیح بدهیم ولی نیاز به توضیح زیادی داشت اما الان معنای این عبارت روشن است یعنی گروهی اسبابی را ذکر کردند که آن اسـباب، منشاء شـده برای اینکه «ما لا نهایه له» را اثبات کننـد اما «علی وجه ما» باشد یعنی ما لا نهایت در بُعد را اثبات کنند یا ما لا نهایت در اشـخاص را اثبات کننـد یا ما لا نهایت در انواع را اثبات کننـد یا ما لا نهایت در پـذیرش را اثبات کنند. یعنی می خواهنـد «لاـ یتناهی» در عالم درست کننـد اما به چه صورت است؟ آن را مشـخص نمی کنـد بلکه «علی وجه ما» باشـد. یا حتی عدم تناهی به لحاظ وهم باشد. مصنف فرماید وهم خودت را اگر بفرستی از فلک نهم می گذرد و تا بی نهایت می رود. پس بی نهایت در عالم خارج وجود دارد و الا وهمِ ما کجا خواهـد رفت این بی نهایتِ وهم، بی نهایت نوعی و عددی و امثال ذلک نیست بلکه بر وجه دیگری است.

در جلسه گذشته وارد در بحث دوم شدیم و بیان کردیم که بعض اسباب وجود دارد که انگیزه برای گروهی شده که آن گروه، وجود بی نهایت را در خارج ادعا کنند ۵ سبب ذکر می کنند. یکی را در جلسه گذشته خواندیم.

علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی:

سبب اول: عدد را می توان زیاد کرد و این زیاد کردن اصلا متوقف نمی شود هر چقدر زیاد کنید دوباره می توانید زیاد کنید. یا عدد را می توان مضاعف کرد. در مضاعف کردن، عدد را ضرب می کنیم اما در زیاد کردن، عدد را جمع می کنیم. وقتی جمع می کنیم هر چقدر جمع کنیم می بینیم باز هم می توان جمع کرد. وقتی ضرب می کنیم هر چقدر ضرب کنیم می بینیم باز هم می توان ضرب کرد. پس در عدد، عدم تناهی وجود دارد. در مقدار هم ثابت کرد که عدم تناهی وجود دارد ولی در مقدار، معکوس عمل کرد واضافه نکرد بلکه تقسیم کرد تا کم شود. به اینصورت که مقدار را با تقسیم کردن کوچک می کنید دوباره کوچک می کنید دوباره کوچکتر می کنید این کوچکتر شدن ادامه پیدا می کند و به نهایت نمی رسد. این دو مبحث «اضافه کردن عدد و تقسیم کردن مقدار» را یک سبب به حساب آوردیم. توضیح سبب اول در جلسه قبل گفته بودیم.

نکته: در سبب اول، عدم تناهی ابعاد وجود دارد یا نه؟ و جواب این است که ما تعبیر به عدم تناهی ابعاد نمی کنیم بلکه اسم آن را عدم تناهی تقسیم می گذاریم. در عدد هم که اصلا ابعادی نیست. و اسم آن را عدم تناهی ازدیاد و عدم تناهی تضعیف می گذاریم. و اگر عدم تناهی در خارج وجود داشته باشد عدم تناهی بُعد ثابت می شود و از آنجا می توان به عدم تناهی بُعد منتقل شد.

ص: ۱۳۲۸

سبب دوم: این گروه معتقدند زمان، نا متناهی است. و زمان نا متناهی در خارج وجود دارد. بیان این گروه این است که زمان مضاعف می شود و قسمت هم می شود. مضاعف شدن زمان به این معنا است که هر چقدر زمان قائل شوید هنوز می بینید ادامه دارد هر چقدر به زمان ماضی بروید هنوز می بینید که قبل از آن هم می توانید زمان قائل شوید یعنی دو قطعه از زمان را که ملاحظه کنید می گویید قبل از آن چه چیز است؟ همین که تعبیر به «قبل» می کنید خودش زمان است. و قبل از زمان، دوباره زمان دیگر می آید. هکذا در زمان مستقبل هر چقدر جلو بروید و بگویید تا فلان موقع که زمان ادامه دارد سوال می شودکه بعد از آن چه چیز است؟

همین که تعبیر به لفظ «بعد» می کند علوم می شود که زمان وجود دارد چون همین لفظ «بعد»، آن قطعه را متصف به زمانیت می کند. یا لفظ «قبل» آن قطعه را متصف به زمانیت می کند.

نکته: متکلم قائل به ازلیت و ابدیت عالَم نیست و فلاسفه از همین طریق متکلمین را رد کردند و متکلمین نتوانستند جواب بدهند. از متکلمین پرسیدند قبل از خلق عالم چه چیز بوده است؟ نتوانستند جواب بدهند لذا متوسل به زمان موهوم شدند، یعنی باز هم قائل به زمان شدند ولی زمان موهوم را قبول کردند.

زمان را می توان تضعیف «تضعیف به معنای مضاعف کردن می باشد» کرد هر چقدر تضعیف کنی باز هم می توان تضعیف کرد زمان را می توان تقسیم کرد هر چقدر تقسیم کنی باز هم می توان تقسیم کرد. پس تضعیفی که در عدد گفته شد در زمان هم می آید تقسیمی که در مقدار گفته شد در زمان هم می آید البته بین تضعیف و تقسیم، فرق است که خود ایشان فرق را با قید، اشاره می کند. در تضعیف، تعبیر به «مبتداً من متناهٍ» می کند اما در قسمت، این قید را نمی آورد. بی نهایت را می توان تقسیم کرد متناهی را هم می توان تقسیم کرد اما بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد. مضاعف، فقط خاصِ متناهی است لذا وقتی ایشان می گوید مضاعف کنیم تعبیر به «مبتدأ من متناهٍ» میکند یعنی از یک متناهی شروع کنی و آن را مضاعف کنی. یعنی یک زمان متناهی در نظر بگیر و آن را مضاعف کن. زمان را از ابتدا نا متناهی نگیر زیرا نمی توان آن را مضاعف کرد. در قسمت نمی گوید زمان را نا متناهی بلکه مطلق می گذارد «چه زمان نامتناهی باشد چه نباشد» و می گوید قابل انقسام است و انقسامش تا بی نهایت ادامه پیدا می کند اما زمان قابل تضعیف و مضاعف کردن است به شرطی که آن را متناهی فرض کنی اگر نا متناهی قرار دهید نمی توان آن را مضاعف کرد. ابتدا متناهی فرض کن بعداً مضاعف کن و این مضاعف کردن را تا بی نهایت ادامه بده باز هم می بینی قابل ادامه دادن است. این مطلبی بود که به صورت جلمه معترضه بیان کردیم که چرا در تضعیف قید می آورد ولی در تقسیم قید نمی آورد.

ص: ۱۳۲۹

نکته: بی نهـایت را نمی توان مضاعف کرد این امر بـدیهی است مثلا فرض کنیـد بُعـد نامتناهی داریم که همه جا را پُر کرده و جایی را خالی نگذاشـته حال اگر بخواهـد این بُعـدِ نا متناهی مضاعف شود در کجا می خواهـد قرار بگیرد. جایی وجود ندارد که این بُعـدِ نا متناهیِ مضاعف در آنجا قرار بگیرد. پس بدیهی است که بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد لذا اگر مصـنف قید متناهی را نمی آورد ما باید آن قید را بدیهی می گرفتیم چون امر واضـحی است شما خط را ملاحظه کنید که از نظر طول اگر بی نهـایت باشـد می توان هزاران خـط دیگر که بی نهـایت باشـند به آن ضـمیمه کرد هکـذا سـطح از نظر عمق بی نهایت نیست فقـط طول و عرضـش بی نهایت است و طول و عرض اگر بی نهایت باشـد اجازه نمی دهـد که طول و عرض دیگری به آن ضـمیمه کنی ولی اجـازه می دهـد که سـطح دیگری از عمق را به آن ضـمیمه کنی یعنی جهتی که خـالی است را می توان ضمیمه کرد ولی جهـتی را که پُر کرده نمی توان ضـمیمه کرد. حـال فرض کن چیزی همه جهـات را پُر کرده به این نمی توان چیزی ضـمیمه کرد. در اینجا اگر از همه طرف بی نهایت باشد مضاعف شدنی نخواهد بود اگر از طرف طول بی نهایت باشـد نمی توان از طرف طول مضـاعف کرد زمـان از نظر اسـتمرار بی نهـایت است لـذا از این جهت نمی توان آن را مضـاعف کرد وقتی خط بی نهایت باشد اگر آن راتقسـیم کنید دو خط پیدا می شود که از یک طرف بی نهایت هست اما از طرفی که تقسیم شده بی نهایت نیست بلکه متناهی است.

ص: ۱۳۳۰

مصنف می گوید زمان، نا متناهی است اما نه به حیث تضعیفش فقط و نه به حیث تقسیمش فقط، «قید _ فقط _ می آورد» یعنی قبول دارد که به حیث تضعیفش بی نهایت است «یعنی هر چقدر آن را تضعیف کنید باز هم جلو می رود و هر چقدر آن را زیاد کنید باز هم جلو می رود» و به لحاظ تقسیم هم همینطور است که هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم قابل تقسیم است ولی می گوید تنها این نیست که به لحاظ تضعیف یا تقسیم فقط بخواهی نا متناهی کنید بلکه امتداداً نا متناهی است و وقتی گفته شود «امتداداً نا متناهی است» هم تضعیف و هم تقسیم را شامل می شود. پس زمان، امتداداً نا متناهی است ودلیلشان این است که هر زمانی که در ماضی فرض کنید. قبل خواهد داشت و هر زمان مستقبل را هم که فرض کنید، بَعد خواهد داشت. قبل و بعد تمام نمی شود پس زمان تمام نمی شود. اگر تمام نشود پس نا متناهی است.

پس یک مورد از موارد نا متناهی در عالم پیدا کردیم و وقتی این را داشته باشیم می توانیم بگوییم در خارج، نا متناهی وجود دارد. در فصل نهم این موارد و سببهای ۵ گانه که برای وجود نا متناهی آورده می شود جواب داده می شود.

توضیح عبارت

«و من ذلک ما یظن من امر الزمان»

در سطر ۱۶ بیان کرد «و السبب فی ذلک امور» که مشارالیه «ذلک» در سطر ۱۶ این بود «اینکه بعضی از اقوام وجود نامتناهی را واجب دانستند اموری است» لذا معنای «و من ذلک» در اینجا به معنای «من ذلک الامور» است. و در صفحه ۲۱۱ سطر اول «و من ذلک» بکار رفته و در صفحه ۲۱۱ سطر ۸ فرموده «ومن الوجوه» که چون فاصله زیادی افتاده تعبیر به «من ذلک» نکرده و در سطر ۱۰ فرموده «و من هذه الوجوه»

ص: ۱۳۳۱

مشار الیه «ذلک» در اینجا این است. از اموری که سبب شده که بعضی به وجود نا متناهی در خارج معتقد شوند آن است که گمان می رود و آن عبارت از امر زمان است.

«انه یلزم لا یتناهی فیما مضی و لا یستقبل»

نسخه صحیح «و لا فیما یستقبل» است.

لازم است که زمان، لایتناهی باشد در «ما مضی» و در «لا یستقبل».

ترجمه: زمان در ما مضی لا یتناهی است و در ما یستقبل هم لا یتناهی است.

«و امتدادا لا تضعیفا فقط مبتدأ من متناه و لا قسمه فقط»

«لا قسمه» عطف بر «تضعیفا» است.

«امتداداً» قید برای «لا یتناهی» است یعنی زمان به لحاظ گذشته و آینده، امتداداً نامتناهی است پس «امتداداً» را با عبارت «لا تضعیفا...» توضیح می دهد و می فرماید اینطور نیست که فقط به لحاظ تقسیم، نا متناهی باشند مثل مقدار که فقط به لحاظ تقسیم نامتناهی است و اینطور نیست که به لحاظ تضعیف فقط نامتناهی باشد مثل عدد که اینگونه است بلکه این از هر دو جهت نا متناهی است و به عبارت جامع، به لحاظ امتداد نامتناهی است یعنی هم به لحاظ تقسیم و هم به لحاظ تضعیف نامتناهی است.

«قالوا: لانه کلما انتهی الزمان الی اوّلَ ماضٍ او آخَرَ مستقبلٍ وجب ان یکون لماضیه قبل و لمستقبله بعد»

«قالوا»: این گروهی که این استدلال به زمان را برای وجود نا متناهی در خارج آوردند گفتند دلیل ما بر نا متناهی بودن زمان این است که هر وقت زمان را منتهی کنید به اوّلی که گذشته است واجب است قبل از آن اوّل هم دوباره زمان وجود داشته باشد یا به آخِری که در مستقبل می آید واجب است برای مستقبلِ آن زمان، زمان بعدی در نظر گرفت. و این قبل و بعد همه آنها زمان است پس اگر اوّلِ ماضی، مسبوق به قبل شد معلوم می شود که این زمان، اولین زمانِ ماضی نبوده بلکه قبل از آن هم بوده.

ص: ۱۳۳۲

«و علی ما اشرنا الیه قبل»

این عبارت با واو آمده اگر واو نبود چنانچه در نسـخه خطی واو ندارد عبارت به این صورت معنا می شود: هر زمان را که نگاه کنی ماضـیِ آن زمان، قبل دارد و مسـتقبلِ آن زمان، بَعد دارد به همان نحوی که ما قبلا در بحث زمان اشاره کردیم. اما اگر با واو آمده باشد معنا کردن آن به این صورت می شود: بالبداهه هم زمانِ ماضـی، قبل داد و هم زمانِ مستقبل، بَعد دارد علاوه بر این، به همـان نحوی که قبلاـ در بحث زمـان اشـاره کردیم می یابی یعنی با بیان قبلِ ما روشن است و بالبـداهه و بالوجـدان هم روشن است.

«قالوا و ذلک کله زمان»

«ذلک» یعنی قبل و بعد.

اگر در ماضـی، قبل از اول، وجود دارد معلوم می شود که زمان در قبل وجود دارد اگر بعـد از مسـتقبل، بَعـد داریـد معلوم می شود که زمان دارید پس این قبل و بعد که قبل از ماضـی و بعد از مستقبل می آیند زمان هستند بنابراین همانطور که قبل و بعد متوقف نمی شود زمان هم متوقف نمی شود پس زمان از قبل تا بی نهایت می رود و از بعد هم تا بی نهایت می رود.

سبب سوم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۰

ص: ۱۳۳۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سبب سوم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/ مقاله سوم/ فن اول.

«و من ذلک امر الکون و الفساد الذی یظن به انه امر غیر منقطع»(۱)

بحث در اسبابی داشتیم که بعضی ها را به وجود مالا یتناهی معتقد ساخته بودند دو عامل بیان شد.

سبب قائل شدن گروهی به عدم تناهی:

سبب اول و دوم: در جلسات قبل بیان شد.

سبب سوم: کون و فساد.

کون و فساد در مثال رایج به این صورت است که آبی را حرارت می دهیم و تبدیل به بخار می شود که ذرات ریز آب درون آن است دوباره حرارت بیشتر می دهیم آن مقدار آب هم خشک می شود و تبدیل به هوا می شود سپس هوا را تبرید می کنیم و تبدیل به آب می شود. این کون و فسادی است که دَوَران دارد یعنی هوا تبدیل به آب می شود و آب تبدیل به هوا می شود و هکذا تا بی نهایت اگر این عمل را اجرا کنید تبدل و کون و فساد تا بی نهایت انجام می گیرد. پس بی نهایت کون و فساد درست می شود ولی کون و فسادی که در دو چیز دور می زند و از آن دو چیز بیرون نمی آید اما کون و فسادهای عالم منحصر به این نیست بلکه همانطور که ما کون و فسادِ دوری داریم کون و فساد طولی هم داریم شیء، شیء دیگر می شود و شیء دیگر تبدیل به شیء ثالث می شود و شیء ثالث تبدیل به شیء رابع می شود و هکذا.

ص: ۱۳۳۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۱،س۱، ط ذوی القربی.

مراد ما از دور زدن این نیست که همان شخص قبل بر می گردد بلکه مراد این است که کون و فساد در همین دو طبیعت، دور می زند بله آب دومی که از هوا متولد می شود غیر از آب اولی است که مبدَّل به هوا شد شخصاً فرق می کند ولی طبیعةً یکی است یعنی همان طبیعت آب دوباره بر می گردد ولو آن شخص دوباره بر نگشت، اسم این را کون و فسادِ دوری می گوییم یعنی در دو طبیعت دور می زند نه اینکه در دو شخص دور بزنند یعنی آب، هوا می شود و هوا، آب می شود و دوباره ادامه پیدا می کند و هکذا.

پس کون و فساد به دو صورت است. کون و فساد دوّمی مسلما بی نهایت است یعنی بی نهایت مرتبه اگر آب را تبدیل به هوا و هوا را تبدیل به آب کنید دوباره می توانید همین کار را انجام د هید اما در کون و فساد های طولی آیا تا بی نهایت ادامه پیدا می کند؟ یا ۲۰ نوع مثلا کون و فساد واقع می شود وبیش از آن وجود ندارد و لذا تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند؟ این

بایـد در جـای خودش اثبات شود. در بحث کون و فساد که یکی از فنون ۸ گانه ی علم طبیعی است بایـد بیان شود که کون و فسـاد چنـد قسم است؟ آیا همه اقسامش بی نهایتنـد یا متناهی انـد یک قسم آن می توانـد بی نهایت باشـد. یک قسم دیگر هم ممکن است بی نهایت باشد باید بحث شود تا حکمش معلوم شود.

ص: ۱۳۳۵

مصنف هنوز در این زمینه بحثی نکرده است لذا نمی تواند به طور جزئی بگوید نامتناهی است یا متناهی است حتی قسم اول را هم که آب تبدیل به هوا می شود و هوا تبدیل به آب می شود را بحث نکرده و لذا نمی تواند بگوید آن هم غیر متناهی است به طور مطلق مصنف نمی تواند بگوید که کون و فساد متناهی است یا نامتناهی است چون هنوز بحث آن را نکرده است لذا به اینصورت تعبیر می آورد «الذی یظن به انه امر غیر منقطع» یعنی گمان می شود که امر غیر منقطع است. الان چون گمان می کنند نامتناهی است ما هم فرض می کنیم نا متناهی باشد تا بعداً بحث کنیم که آیا واقعا نامتناهی هست یا نیست پس الان مطلب خودمان را روی آن گمانی که بعضی دارند بنا می کنیم و پیش می رویم. پس معلوم شد که چرا تعبیر به «یظن» کرده است.

اگر کون و فساد بی نهایت به این معنای داشته باشیم که مثلا جسمی باشد مثل آتش که تبدیل به خاک شود بعداً تبدیل به آب شود بعداً تبدیل به هوا و بعداً تبدیل به مس و ... شود و همینطور تا بی نهایت ادامه پیدا کند «چه تبدیل به بسائط شود چه تبدیل به مرکبات شود» در آن جسم اولّی چند صورت وجود دارد که می تواند یک صورت را از دست بدهد و صورت دیگری بگیرد؟ یا باید اینطور گفته شود که یک جسم داریم که یک صورت دارد. آن صورت را از او می گیریم اما این جسم چون قابلیت صورت بعدی را دارد صورت بعدی را به او می دهیم سپس صورت بعدی را بر حسب پیش آمدن شرائط از او می گیریم و صورت سوم را به او می دهیم و بعداً صورت چهارم و پنجم و ... داده می شود. او بیش از یک صورت ندارد ولی چون قابلیت دارد می تواند همه صور را به نوبت بگیرد. این مطلب در مورد هیولی فقط صادق است البته در مورد هیولایی که صورت جسمیه را هم گرفته صادق است ولی هنوز صورت نوعیه ندارد شما می توا نید یک صورت نوعیه به او بدهید سپس آن صورت را از او بگیرید بعداً صورت نوعیه دیگر بدهید و هکذا صورت نوعیه سوم و چهارم و ... تا بی نهایت به او داد.

ص: ۱۳۳۶

اما اگر هیولایی باشد که علاوه بر صورت جسمیه، صورت نوعیه هم داشته باشد اگر بخواهیم کون و فسادِ بی نهایت برایش درست کنیم به این صورت باید گفت که صورت نوعیه اش را می گیریم و صورت نوعیه دیگر به او می دهیم این حالت ممکن است اتفاق بیفتد و ممکن است اتفاق نیفتد ما به این مطلب کاری نداریم. اما اگر یک جسمی داشتیم که بی نهایت صورت نوعیه در آن مخفی بود «نه اینکه بی نهایت صورت نوعیه به او بدهیم بلکه بالفعل، بی نهایت صورت نوعیه داشت ولی یکی را آشکار کرد وبقیه را در کُمُون «و باطن» آن دیگری قرار داده بود و مخفی کرده بود. بر حسب شرائط آن صورتی که ظاهر بوده مخفی می شود و آن صورتی که مخفی بوده ظاهر می شود. اگر اینطور گفته شود کون و فساد به راحتی توجیه می شود یعنی بگوییم در این ماده که کون و فسادِ بی نهایت بر روی آن انجام می شود بی نهایت صورت نوعیه وجود دارد یکی از آنها ظاهر است و بقیه مخفی است و برحسب پیش آمدن شرائط، این که ظاهر است مخفی می شود و صورت دیگری آشکار می شود و هکذا صورت سومی ظاهر می شود و صورت دوم مخفی می شود یعنی بی نهایت صورت بر روی ماده می آید و این ماده چون دارای صورِ بی نهایت است می تواند کون و فسادِ بی نهایت را بپذیرد.

ص: ۱۳۳۷

پس به سه صورت تصویر شد:

۱ _ هیولی باشد. حداکثر اینکه با صورت جسمیه همراه باشد که صورت نوعیه اش را از دست بدهد و صورت نوعیه دیگری را بگیرد و تا بی نهایت صورت نوعیه را قبول کند و از دست بدهد.

۲ _ یک جسمی داشته باشیم که جسم باشد یعنی هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه داشته باشد ولی صورت نوعیه، لازم آن نباشد یعنی مثل صورت فلکی نباشد بلکه صورت نوعیه باشد که بتوان آن را گرفت. این صورت نوعیه را می گیریم و صورت نوعیه دیگر می دهیم تا بی نهایت ادامه پیدا کند.

۳ _ چیزی گرفته نشود و چیزی داده نشود بلکه در این جسم بی نهایت صورت نوعیه وجود داشته باشد که یک صورت نوعیه از آنها را ظاهر کنیم و صورتهای نوعیه دیگر مخفی باشند.

۴ _ فرض چهارمی هم وجود دارد و آن این است که بی نهایت جسم وجود داشته باشد که در عالم پراکنده باشند و هر کدام دارای صورت نوعیه مخصوص به خودشان باشند پس صورت نوعیه را از این جسم بگیریم و به آن جسم بدهیم و از آن جسم بگیریم و به این جسم بدهیم. حالت چهارم تقریبا با حالت دومی یکی می شود ولی از این جهت فرق دارد که در حالت دوم، یک جسم بود که صورت آن عوض می شد اما در حالت چهارم چندین جسم وجود دارد که صورت آنها مبدَّل می شود این موارد چهارگانه، انحاء مختلف کون و فسادند که در تمام این انحاء چهارگانه یک ماده داریم که می تواند بی نهایت صورت را بپذیرد این ماده باید بی نهایت باشد اینکه می گوییم «بی نهایت باشد» آیا به معنای این است که پذیرشش بی نهایت باشد یا صُوَری که در آن موجودند بی نهایت باشند؟ هر دو صورت، احتمال دارد. در بعضی از احتمالات پذیرش، بی نهایت است و در بعضی از احتمالات صور، بی نهایت است که یکی آشکار می شود و یکی مخفی می شود. هر دو صورت گفته شده است.

ص: ۱۳۳۸

این مطلبی را که بیان کردیم مطلبی است که مصنف در لابلای کلامش آورده اما این مطلبی که گفتیم عبارت مصنف را حل کرد.

از اینجا وارد بحث می شویم به همان بیانی که خود مصنف فرموده، مصنف می گوید چون کون و فساد گمان می شود که امری غیر منقطع است لذا بعضی گمان می کنند که کون و فساد باید ماده ی بی نهایت داشته باشد «ما ماده بی نهایت را در چند احتمال توضیح دادیم»

اقوال در ماده بی نهایت:

قول اول: ماده بی نهایت، جسم عنصری بسیط است که یا آب یا نار یا هوا است. خاک را ذکر نکردند.

قول دوم: ماده بی نهایت امر بسیطی بین یکی از این بسایط است. یا اینکه بسیط نیست بلکه جسم است که بین بسائط قرار گرفته «ولو جسمِ مرکب است» و مثال به بخار زدند که بین آب و هوا است یعنی مرکب از ذرات ریز آب و ذرات ریز هوا است.

قول سوم: ماده ی بی نهایت، جسمی است که در درون آن همه صور نوعیه مخفی باشد و فقط یک صورت، آشکار باشد. این قول را اصحاب خلیط قبول دارند چون اصحاب خلیط می گویند هر جسمی، مخلوط از بی نهایت صورت است و این جسم، این صُوَر برایش اتفاق افتاده که این صورت را ظاهر کرده و جسم دیگر، اینطور برایش ا تفاق ا فتاده که صورت دیگر را ظاهر کرده است شما فکر می کنید این جسم با این صورت است لا غیر و آن جسم هم با آن صورت است لا غیر در حالی که این جسم فقط یکی از صورتهایی را که واجد بوده ظاهر کرده است این جسم، صورت آبی را ظاهر کرده چون شرائط ظهور آب پیدا شده و آن جسم، صورت هوایی را ظاهر کرده چون شرائط ظهور هوا پیدا شده و الا هوا دارای همه صور است همانطور که آب هم دارای همه صور است. هر جسمی که در جهان پیدا کنید همه صور در آن مخلوط است.

ص: ۱۳۳۹

قول چهارم: ماده ای که ماده کون و فساد به حساب می آیـد عبارت از بی نهایت اجسام است که هر کـدام صورتی دارنـد که متفرق از یکدیگرنـد نه اینکه این اجسام با یکدیگر جمع شوند و یک جسم مشـتمل بر بی نهایت صورت درست کنند چنانکه اصـحاب خلیـط می گفت بلکه هر جسـمی دارای صورتی باشـد ولی بی نهایت اجسام ریز داریم که هر کـدام صورتی دارنـد. قـائلین به این قول به دو گروه تقسـیم می شونـد. بعضـی می گوینـد صور این اجسـام بی نهایت هم بی نهایت است بعضـی می گوینـد صور این اجسـام بی نهایت، بی نهایت نیست و بعضـی از صورتها تکراری است بنابراین اجسام اگر چه بی نهایتنـد ولی صور آنها بی نهایت نیست. تمام این اقوال این مطلب را می گوینـد که باید یک ماده وجود داشـته باشد که بتواند با بی نهایت جمع شود یعنی ماده ای که خودش بی نهایت باشد و بتواند کون و فساد بی نهایت را بپذیرد.

نکته: بحث کون و فساد این است که بایـد ماده مشترکه وجود داشـته باشد اگر کون و فساد، بی نهایت باشد باید ماده مشترکه اش هم بی نهایت باشد و بی نهایت بپذیرد یا بی نهایت صورت داشته باشد.

نکته: چرا تعبیر به «کون و فساد» می کننـد و تعبیر به «فساد و کون» نمی کننـد؟ شایـد به خاطر اینکه اعتبار وجود بیشتر از زوال بوده لذا ابتدا لفظ «کون» بکار بردند بعداً لفظ «فساد» بکار بردند. شاید به خاطر اینکه هر چیزی ابتدا خلق و کائن می شود بعداً مبتلا به فساد می شود و دوباره کون برایش حاصل می شود یعنی اول چیزی که برایش می آید کون است بعداً فساد.

ص: ۱۳۴۰

نکته: مراد از «فساد» در «کون و فساد» از بین رفتن صورت است نه اینکه کلّ شی از بین برود.

توضیح عبارت

«و من ذلک امر الکون و الفساد»

از جمله اسبابی که باعث شده بعضی به وجود نامتناهی در خارج معتقد شوند امر کون و فساد بوده است.

«الذی یُظَن به انه امر غیر منقطع»

کون و فسادی که درباره ی او گمان می رود که امر غیر منقطع است.

بیان اینکه چرا تعبیر به «یظن» کرده را گفتیم چون هنوز بحث آن را نکرده اما بعضی گمان کردند که کون و فساد تا بی نهایت می رود و ما مطلب را بر گمان آنها بنا می گذاریم و می گوییم کون و فساد، دائمی و لا ینقطع و غیر متناهی است پس غیر متناهی در خارج وجود دارد.

«و من هناک یظن انه یجب ان یکون له ماده غیر متناهیه»

ضمیر «له» به «کون و فساد» یا «کائن و فاسد» بر می گردد.

از این جهت که کون و فساد، امر غیر منقطع است گمان می شود که واجب است برای کون و فساد، ماده ی غیر متناهی داشته باشد حال در این ماده اختلاف وجود دارد که این ماده چیست؟ و تا آخر سبب سوم بحث در این ماده است و اقوالی که درباره این ماده گفته شده بیان می گردد و الا ـ اصل مطلب بیان شد چون اصل مطلب این است که کون و فساد، بی نهایت است پس ما بی نهایت در خارج داریم. کسی که می خواهد استدلال بر وجود بی نهایت در خارج کند استدلالش تمام است چون می گوید کون و فساد، بی نهایت است پس بی نهایت در خارج وجود دارد.

ص: ۱۳۴۱

«فبعض یجعلها جسما من الاجسام البسیطه نارا او هواء او ماء»

از اینجا می خواهد مطلب دیگری را بیان کند که این بی نهایت، ماده ی بی نهایت می خواهد. این بحث، خارج از بحث ما است ولی وارد این بحث شدند که بعضی گفتند این کون و فساد چون بی نهایت است ماده ی بی نهایت می خواهد. اختلاف در ماده ی آن دارند.

بعضی ها آن ماده ی غیرمتناهی را جسمی از اجسام بسیطه قرار می دهند نار یا هوا یا ماء باشد.

«نارا او هوا او ماء» عطف بیان یا بدل برای «جسما» است.

نکته: نظرات قدما به طور کامل به ما نرسیده است شاید دلیل داشتند که چرا خاک را ذکر نکردند ولی آنچه مصنف ذکر می کند فقط مدعا است و دلیل آنها را توضیح نداده لذا نمی توانیم بگوییم چرا خاک را نگفتند. شاید در بیاناتشان علت آن را گفتند ولی بیان آنها به ما نرسیده.

آن که آب را ماده همه اشیاء داشته ثالس ملطی است که یک قول است آن که هوا را ماده همه اشیاء قول دوم است که انکسیمانوس است آن که نار را ماده کون و فساد ها دانسته هر قلیطوس است.(۱)

اسم این اقوال در ترجمه شفا نوشته فروغی آمده بود. و در کتاب سیر حکمت در اروپا ممکن است آمده باشد.

ص: ۱۳۴۲

۱- (۲) فن سماع طبیعی، ترجمه به فارسی، محمد علی فروغی، صفحه ۶۳۷،انتشارات امیرکبیر.

«و بعض يجعلها جسما متوسطا بين جسمين منها كمن يجعلها البخار المتوسط بين الماء و الهواء»

«منها» يعنى «من الاجسام البسيطه»

بعضـی آن ماده را قرار می دهند جسـمی که متوسط بین دو جسم از اجسام بسیطه است مثل کسی که قرار می دهد بخار را که متوسط بین آب و هوا است این قول بیان نشده که قائلش کیست؟

«و بالجمله يجعلها الجسم الذى يعتقد انه يتكون من كل شىء»

ضمیر فاعلی «یجعلها» به «بعض» و ضمیر مفعولی به «ماده» بر می گردد.

گروهی قرار دادنـد مـاده را جسـمی که اعتقاد دارد که متکون از کل شـیء شـده، مراد از «یتکون من کل شـیء» این است که تمام صور نوعیه در آن است و لو یکی از آن صور را ظاهر کرده اما بقیه صور در او وجود دارد بـدون اینکه ظاهر شوند و اگر شرائط، فراهم شوند بقیه صور به نوبت ظاهر می شوند.

«و منهم من يجعلها اجساماً كثيره بلانهايه يجتمع منها جسم واحد يسميه خليطا»

ضمیر فاعلی «یسمیه» به «من» و ضمیر مفعولی به «جسم واحد» بر می گردد.

از اینجـا مصـنف، تعبیر را عوض کرد تـا الاـن می گفت «فبعض یجعلها جسـما... و بعض یجعلها...» اما الان تعبیر به «منهم » می کند چرا در اینجا تعبیر به «منهم» می کند چون دنبال قول دوم تعبیر به «و بالجمله» کرد برای قول دوم ابتدا مثال زد سپس آن را کلّی کرد. مثال به بخار زد و گفت تنها بخار نیست بلکه هر جسـمی ماده کون و فساد است که متکّون از کل شـیء باشد یعنی عبـارت «و بالجمله» دنباله ی قول دوم است گویا قول دوم به طور کلی اینچنین می گویـد: ماده کون و فساد، جسـمی است که متکوّن از کل شیء باشد مثل بخار که بین الجسمین است. اگر بین الجسمین است یعنی دو صورت دارد، می توان گفت لا اقل دو صورت دارد پس همه صور در آن هست اما این دو را ظاهر کرده است. آن که می توانـد دو صورت، ظاهر کند معلوم می شود که بیش از یک صورت دارد و اگر بیش از یک صورت داشته باشد ما می گوییم همه صور را دارد.

ص: ۱۳۴۳

توجه کنید که «بالجمله ...» دنباله قول دوم است یعنی قول دوم را تبیین می کند نه اینکه قول سوم باشد لذا عبارت «و منهم من یجعلها» مرادش کسانی از گروه دوم است که می گویند یک جسم، مشتمل بر همه صور است و کسانی هستند که می گویند اجسامِ بی نهایت، مشتمل بر صور بی نهایت اند یعنی گروه دوم به دو دسته تقسیم می شوند.

این گروهی که می گویند همه اجسام دارای صور نوعیه ی بی نهایتند دوباره به دو گروه تقسیم می شوند بعضی می گویند یک جسم، به تنهایی همه صور را دارد و بعضی می گویند اجسام کثیره ای که با هم ملاقات نمی کنند و یک جسم تشکیل نمی دهند صور بی نهایت دارند.

نکته: قول دوم می گوید «جسمی که متکون از کل شیء است» بیان نمی کند که جسم، مرکب است یا بسیط است. می خواهد ماده ی اُولی داشته باشد یا ماده ثانیه داشته باشد بحث در مرکب و بسیط نیست.

کسانی که معتقد است جسم متکون از کل شیء است به دو گروه تقسیم می شوند گروهی می گوید همه اجسام که متکون از کل شیء بودند را جمع کردند و یک جسم ساختند پس در یک جسم، همه جسم ها وجود دارد قهراً همه صور هم وجود دارد. گروهی گفتند صور نوعیه در اجسام بی نهایت پراکنده اند. «یعنی اجسام را جمع نکردند و از اجتماعشان جسم واحد نساختند بلکه همانطور که پخش بودند پخش گذاشتند» الان مصنف این دو قول را بیان می کند.

ص: ۱۳۴۴

ترجمه: بعض از این گروهی که معتقدنـد جسم، متکون از کـل شـیء است کسـانی می باشـند که آن مـاده را اجسـامِ کثیرِ بی نهایت قرار می دهند ولی اجسام کثیر بی نهایتی که از همه آنها، یک جسم درست شده که این گروه جسم واحد را خلیط می نامند «یعنی طرفداران این قول را اصحابی خلیط می گویند» یعنی جسم واحدی است که خلیط و مخلوط از همه صور نوعیه ی بی نهایت است.

نکته: این گروه، صورت را بی نهـایت کرده قهراً مـاده ای که مشـتمل بر صورت بی نهـایت است به این اعتبـار، بی نهـایت می شود نه اینکه از نظر انـدازه بی نهـایت باشـد چون مـاده از نظر انـدازه بی نهایت نیست ماده از نظر اینکه دارای صور بی نهایت است بی نهـایت می شود به عبـارت دقیق تر مـاده ی کون و فسـاد همین جسم است که این جسم، بی نهایت صورت دارد پس جسـمی بی نهـایت است. کون و فسـاد، دارای مـاده ای بی نهـایت است. مـاده کون و فسـاد، تمـام این جسم است یعنی ماده و صورت جسمیه و صور نوعیه ی بی نهایت است که همه اینها را ماده کون و فساد می گویند. یعنی یک ماده برای کون و فساد وجود دارد که خود این مـاده، بی نهـایت است نه اینکه ماده اش بی نهایت باشـد بلکه خود این جسـمی که بی نهایت صورت دارد ماده است. و چون صور بی نهایت دارد پس این ماده، بی نهایت می شود دقت شود که ماده ی کون و فساد مراد است نه مـاده صورت، چون این همه صورت، مـاده و هیولی دارنـد. این یـک مـاده است امـا وقتی صورت را بیاوریـد چون بی نهـایت صورت است که می خواهـد مـاده برای کون و فسـاد شود پس گفته می شود این مـاده ی کون و فسـاد، بی نهـایت است ماده کون و فساد یعنی هیولای به علاوه صوری جسمیه و به علاوه بی نهایت صورت.

ص: ۱۳۴۵

پس هیولی و صورت جسمیه و این صورت نوعیه، ماده برای یک کون و فساد می شود. همین هیولی و همین صورت جسمیه با صورت نوعیه دیگر ماده برای یک کون و فساد می شود. چون این جسم واحد دارای بی نهایت صورت نوعیه است پس این جسم بی نهایت بار ما ده برای بی نهایت کون و فساد می شود.

نکته: قول به خلیط، قول انکساغورس است.(۱)

تا اینجا کانّه قول دوم تمام شد.

«و منهم من یجعلها اجساما کثیره بلا نهایه فی العدد»

این عبارت، شاخه دیگر از قول دوم است که بعضی، آن ماده را اجسام کثیره قرار می دهند ولی بلانهایت در عدد است. اما قول قبلی «اجساما کثیره بلانهایه» بود ولی همه را در یک جسم جمع کرد اما اینجا «اجسام کثیره بلانهایه فی العدد» قرار می دهد.

«لکنها لیست متلاقیه»

لکن این اجسام کثیره ی بی نهایت، متلاقی نیستند تا با تلاقی یکدیگر، جسم واحد را بسازند.

«بل منفصله مثبوته فی خلاء غیر متناه»

نسخه صحیح «مبثوته» است.

بلکه از هم جدا هستند و پراکنده در خلاء غیر متناهی اند. این قول، قول ذیمقراطیس است.(۲)

این گروه که قائل به اجسام کثیره ی بی نهایت هستند که همه در یک خلاء نامتناهی پخشند این گروه دوباره به دو گروه تقسیم می شوند.

ص: ۱۳۴۶

۱- (۳) فن سماع طبیعی، ترجمه به فارسی، محمد علی فروغی، صفحه ۶۳۷،انتشارات امیرکبیر.

۲- (۴) فن سماع طبیعی، ترجمه به فارسی، محمد علی فروغی، صفحه ۶۳۷،انتشارات امیرکبیر.

«فمن هولاء من يجعل صورها التی هی عندهم اشکالها بلانهایه فی النوع»

«بلانهایه» مفعول دوم «یجعل» است «اشکالها» خبر است.

همین کسانی که اجسام بی نهایت در خلاء نامتناهی قائل اند دو گروه شدند:

۱ _ اجسام بی نهایت، صور بی نهایت دارند

۲ _ صور نوعیه آنها متناهی است و در بعض از این اجسام، صورتها مکرّر است.

ترجمه: از بین کسانی که اجسام را بی نهایت و منفصل و پراکنده در خلأ نامتناهی قرار می دهند کسانی هستند که صور این اجسام را اَشکالِ نامتناهی قرار می دهند پس اگر صور، بی نهایت شوند اَشکال هم بی نهایت می شود.

«و منهم من یجعل لانواع صورها عددا متناهیا»

بعضی از همین گروهها «که معتقدند اجسام، پراکنده اند و متلاقی نیستند» قرار می دهند برای انواع صور این اجسام عدد متناهی را «اما برای افراد، عدد نامتناهی قرار می دهند ولی برای انواع، عدد متناهی قرار می دهند لذا می گویند صور نوعیه عددشان متناهی است ولو افرادشان نامتناهی باشد».

«و انما الجأهم الی هذا ظَنُّهم انه لا بد من ذلک»

ضمیر «الجاهم» برمی گردد به همه کسانی که به نحوی یک جسم را دارای بی نهایت صورت می دانند یا به تعبیر دیگر، بی نهایت صورت در عالَم قائل اند که همه در یک جسم یا دراجسام پراکنده قرار دارند.

«من ذلک»: قول به این قول برای آنها لازم است.

ترجمه: آنها را مجبور کرده به پذیرش این قول، گمان اینکه این قول، پذیرشش واجب است و باید ما این قول را داشته باشیم.

ص: ۱۳۴۷

«فانه یحب ان یکون للکون غیر المتناهی ماده وافره لا ینقطع امدادها»

«غیر المتناهی» صفت «کون» است. «ماده» اسم «یکون» است.

چرا پـذیرش این قول واجب است؟ چون کون، غیر متنـاهی است پس مـاده ی غیر متنـاهی هم لازم داریم برای اینکه ماده غیر متناهی درست کنیم باید به یکی از این راهها متمسک شد.

ترجمه: برای کونی که غیر متنـاهی است بایـد مـاده ای وافر و فراوان باشـد «مراد از وافر در اینجا، بی نهایت است لـذا در ادامه معنا می کنـد و می فرمایـد لا ینقطع امـدادها» و امـدادش منقطع نشود. این ماده، این صورت را امـداد می کند و ماده ی بعدی بایـد صورت بعـدی را امـداد کنـد همینطور مـاده هـای وافر بایـد باشـد تا کمک آنها به صورت، قطع نشود و همه آنها بتوانند صورت را قبول کنند.

نکته: در نسـخه خطی «امتـدادها» است. اگر «امـدادها» باشـد معنای عبارت می شود: این صور را امـداد کند به این معنا که این صور را بپـذیرد. اما اگر «امتـدادها» باشـد به همین صورت معنا می شود چون ماده وقتی می خواهـد امتداد پیدا کند ذاتاً امتداد نـدارد با پـذیرش صورت جسـمی، امتداد پیدا می کند پس معنا این می شود که ماده ی اینها وقتی صورت جسـمیه را پذیرفت که بدنبالش صورت نوعیه می آید امتداد داشته باشد و بتواند این صور را بپذیرد. ظاهرا معنای امداد و امتداد یکی می شود.

«و من هولاء من یجعل غیر المتناهی مبدأ»

ص: ۱۳۴۸

«من هولاـء» یعنی از این گروهی که ماده را غیر متناهی می دانند کسانی هستند که ماده را مبدأ تمام اشیاء حساب می کنند دلیل آنها این است که مبدأ اشیاء باید نامتناهی باشد. موجودی که این همه اشیاء نامتناهی را صادر می کند باید خودش نامتناهی باشد. پس مبدأ اشیاء باید نامتناهی باشد و گفتند چون این ماده هم نامتناهی است پس این، مبدأ اشیاء است گویا عکس کردند. مبدا اشیاء باید نامتناهی باشد «یا نیرویش یا اندازه اش باید نا متناهی باشد که اشیاء را از آن جدا کنیم و درست کنیم» اما این را بر عکس کردند که اگر چیزی نامتناهی است معلوم می شود مبدأ است. و چون این ماده، نامتناهی است پس مبدأ است.

ترجمه: از همین گروهی که ماده را نامتناهی گرفتند کسانی هستند که غیر متناهی را مبدأ کل اشیاء قرار می دهند.

«لا نه طبیعه غیر المتناهی لا لانه شی، عرض له ان لا یتناهی»

ضمیر «لانه» به «مبدا» بر می گردد چون مبدأ، طبیعتی است که این صفت دارد که غیر متناهی است پس اگر چیزی غیر متناهی شد باید مبدأ باشد.

ترجمه: مبدأ، طبیعتی غیر متناهی است نه اینکه طبیعت متناهی باشد که بر او امور غیر متناهی عارض شود. نه اینکه مبدأ چیزی «مثل آب و هوا و آتش» باشد که امور غیر متناهی بر آن عارض شود. «یعنی خود طبیعت، نامتناهی است و ماده اینچنین است. ممکن است چیزی پیدا کنید که بی نهایت عرض بر آن مترتب شود این، کافی نیست مبدأ باید ذاتش بی نهایت باشد نه اینکه عوارضش بی نهایت باشد پس مبدأ، طبیعتی است که غیر متناهی می باشد نه اینکه طبیعتی باشد که عوارض غیر متناهی داشته باشد.

سبب چهارم و پنجم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم. ۲_ محال است که جسم یا مقدار یا عددِ ذو ترتیب، غیر متناهی باشد/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ سبب چهارم و پنجم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم. ۲_ محال است که جسم یا مقدار یا عددِ ذو ترتیب، غیر متناهی باشد/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

«و من الوجود التی تدعو قوما الی توهم اثبات ما لا نهایه له»(۱)

در فصل هفتم بعد از ذکر معنای «لا_ نهایه له» وارد اسبابی شدیم که آن اسباب بعضی را وادار کرده بود که به وجود غیر متناهی در خارج معتقد شوند این اسباب ۵ تا هستند. ۳ مورد را خواندیم الان مورد ۴ و ۵ را می خواهیم بخوانیم.

اسباب وجود لا یتناهی طبق گمان بعضی:

سبب اول و دوم و سوم: در جلسات قبل خوانده شد.

سبب چهارم: هر امر متناهی به جایی می رسد و تمام می شود و ازآنجا چیز دیگر شروع می شود. دوباره می رود تا تمام شود همه متناهی ها به جایی ختم می شوند که از آنجا، چیز دیگر شروع می شود. ما این را مشاهده می کنیم. مثلا در همین جا می بینیم که فرض کنید میزی را به دیواری چسباندیم. آخر میز، دیوار قرار دارد بعد از اینکه میز تمام شد دیوار شروع می شود. دیوار که تمام شود جسم دیگری شروع می شود و همینطور جسم های دیگر است چون خلأ موجد نیست هر وقت یکی از این اجسام تمام شود پشت سر آن، جسم دیگری شروع می شود. این جسم، متناهی می شود چون به جسم دیگری ختم می کند لذا این میز متناهی می شود چون به دیوار می رسد.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۱،س۸، ط ذوی القربی.

این وضع را ما در جهان مشاهده می کنیم حال جسم های بزرگ را ملاحظه می کنیم مثلا زمین را که نگاه می کنیم به هوا متصل می شود و هوا به کره نار متصل می شود و فلک قمر به فلک عطارد و ... متصل می شود و همینطور ادامه پیدا می کند. از اینجا می فهمیم که عالَم، یک جسم بی نهایت است پس ما جسم بی نهایت داریم. نمی توانیم به سقف فلک نهم برسیم و بگوئیم بعد از آن چیزی وجود ندارد. همانطور که اجسامی که در پایین وجود دارند و به جایی رسیدند و تمام شدند فلک نهم هم به جایی می رسد و تمام می شود و بعد از آنجا چیز دیگری شروع می شود که اسم آن را ما بلد نیستیم شاید مشاهده اش نکردیم و از آن هیچ خبری نداشته باشیم ولی بالاخره وجود دارد پس کوچکِ این اجسام به همدیگر منتهی می شوند بزرگِ این اجسام هم به یکدیگر منتهی می شوند و نمی توان گفت که در جایی تمام شد. چون اگر تمام شود پشت سرش چیز دیگری شروع می شود.

این، دلیل دیگری است که ثابت کردند نامتناهی در خارج وجود دارد.

نکته: ما در اجسام کوچک، تجربه کردیم و در اجسام بزرگ هم مانعی وجود ندارد که گفته شود حکم، عوض می شود. همان چیزی که در اجسام کوچک اجرا می شود در اجسام بزرگ هم اجرا می شود چون هیچ مانعی وجود ندارد و ما اجسام کوچک را می بینیم اما اجسام بزرگ را نمی بینیم لذا می توان اجسام بزرگ را به اجسام کوچک قیاس کرد.

ص: ۱۳۵۱

«و من الوجود التی تدعو قوما الی توهم اثبات ما لا نهایه له ما یتخیل من ان کل متناه فیلحقه ان یکون تناهیه الی شیء علی نحو المشاهدات»

نسخه صحیح «من الوجوه التی» است.

ترجمه: از وجوهی که خوانده است گروهی را به اینکه وجود ما لا نهایه را توهم کنند آن چیزی است که به خیال می رسد و آن چیزی که به خیال می رسد این است که هر متناهی، بر او این خصوصیت عارض می شود که تناهیش به چیز دیگری ختم شود که بعد از اینکه این، متناهی شد، آن چیز دیگر شروع شود به همان نحوی که ما مشاهده می کنیم «یعنی در همه جا که ملاحظه می کنیم این وضع را می بینیم که شیئ که تناهی پیدا می کند تناهی اش به شیء دیگری می رسد. یعنی این طور نیست که متناهی شود و بعد از آن، خلأ باشد»

«فیلحق من ذلک ان یکون کل جسم یتناهی الی جسم»

از طریق این مشاهداتی که ما داریم ملحق می شود به اجسام بزرگ که هر کدام منتهی به جسم دیگر بشوند و جسم دیگر از آنجا شورع شود و منتهی به جسم دیگر شود و همینطور تا بی نهایت ادامه یابد.

ترجمه: ملحق می شود از طریق این مشاهداتی که داریم اینکه هر جسمی منتهی به جسمی شود.

«و ان یذهب ارتکام الاجسام و انتضادها الی غیر النهایه»

«الی غیر النهایه» متعلق به «یذهب» است.

«ان یذهب» به معنای «ان یلحق» است. یعنی دو مطلب بیان می شود مطلب اول با عبارت «ان یکون کل جسم یتناهی الی جسم» بیان می شود و مطلب دوم با عبارت «ان یذهب ... غیر النهایه» بیان می شود.

ص: ۱۳۵۲

«ارتکام» به معنای متراکم شـدن است ولی متراکم شـدن می توانـد از کنار هم چیـده شـدن باشـد و می تواند از روی هم چیده شدن باشد. هر دو را تراکم و ازدحام می گوییم.

ابتدا مصنف تعبیر به «تراکم» می کند که عام است بعدا تعبیر به «انتضاد» می کند که به معنای روی هم چیدن است.

اینکه تعـبیر به «نضـد» می کنـد به خـاطر این است که نظر به افلاـک دارد که روی هم قرار دارنـد. البته به یـک وجه کنـار هم هسـتند یعنی ایـن فلـک کـه روی فلـک دیگر قرار گرفته هم بالاـی آن است هم در زیر آن است چـون کره ای است که فلک دیگر را احاطه کرده است پس هم در بالای آن فلک و هم در زیر آن و هم در سـمت راست و هم در سمت چپ است. از هر طرف، ادامه دارد. تراکم اجسـام می توانـد به اینصورت باشـد که اجسام روی یکـدیگر قرار بگیرنـد و می تواننـد کنار هم قرار بگیرند.

لـذا مصـنف ابتـدا لفظ «تراکم» را آورد که عام است بعدا لفظ «انتضاد» را آورد. انتضاد به دید و نظر ما است چون ما که اینجا ایسـتاده ایم فکر می کنیم افلاک روی یکـدیگر قرار گرفتنـد ولی اگر به واقعیت نگاه کنیم می بینیم افلاک، همدیگر را احاطه کردند و فقط روی همدیگر نیستند بلکه روی یکدیگر و زیر یکدیگر و کنار یکدیگر هستند.

نکته: مصـنف چون حرف اینها را قبول ندارد لذا از لفظ «ما یتخیل» استفاده کرده اما آنها می گویند واقعیت همینطور است که می بینیم.

ص: ۱۳۵۳

صفحه ۲۱۱ سطر ۱۰ قوله «و من هذه»

سبب پنجم: ما وهم خودمان را رها می کنیم می بینیم همینطور ادامه می دهد و در هیچ جا نمی ایستد. یعنی اگر ذهن خودتان را به سمت فلکهای بالاتر ببرید می بینید وهم شما از فلک قمر و عطارد و ... گذشت و به عرش رسید و از عرش هم گذشت. وهم در یک جا نمی ایستد و همینطور تا بی نهایت می رود رفتن وهم چه فایده ای دارد؟ آیا ثابت می کند که در خارج، جسم بی نهایت وجود دارد؟ این مطلب را ثابت نمی کند لذا مصنف در ادامه بیان میکند «و حُکمِه» یعنی وهم وقتی می رود حکم را با خودش می برد و می گوید این فلک وجود دارد بعد از آن فلک دیگر است و هکذا ادامه می دهد. وهم هر جا که می رود حکم هم می کند پس وهم به سمت بی نهایت حرکت می کند و هر جا می رسد حکم می کند که هنوز هم هست. ما بعدا باید جواب بدهیم که حکم وهم، ارزش دارد یا ندارد؟

توضیح عبارت

«و من هذه الوجوه مقتضی التوهم و حکمه»

و از جمله این وجوهی که وادار کرده قومی را که وجود ما لا ـ نهایه له را در خارج قائل شوند مقتضای توهم و حکم توهم است «نه خود توهم».

«و حکمه» عطف تفسیر بر «مقتضی» است.

«فان التوهم لا یضع لشیء من الاشیاء حدا یتعین علیه»

توهم برای هیچ شیئ از اشیاء قرار نمی دهد حدی را که آن شیء بر آن حد، متعیّن شود. «هر شیئ را تا بی نهایت می برد مگر اینکه مشاهده کند که این شیئ، متناهی شده در این صورت نمی تواند آن را تا بی نهایت ببرد. یعنی در جایی که ملاحظه می کند که این شیء، متناهی شده قانع می شود اما جایی که ملاحظه نمی کند شیء را تا بی نهایت می برد.

«بل دائما للوهم ان یتوهم ازید منه»

ضمیر «منه» به «حدا» برمی گردد.

وهم می توانـد ازیـد از هر چیزی را توهم کنـد. درست است که این شـیء را می بینـد و می گویـد در اینجا تمام شـد ولی می توانـد بزرگتر از این را هم توهم کنـد. این بزرگ را بزرگتر کنـد تـا بی نهـایت شود وهم این کـار را در مورد جهان انجام می دهد پس جهان در نزد او یک بُعد نامتناهی می شود.

«فهذه الوجوه هی الوجوه الداعیه الی اثبات ما لا یتناهی»

این وجوه، وجوهی هستند که دعوت می کنند گروهی را به اینکه اثبات ما لا یتناهی در خارج کنند.

جواب از این اسباب ۵ گـانه در فصل هشـتم نمی آیـد بلکه در فصل نهم مطرح می شود اما در فصل هشـتم مصـنف وارد این بحث می شود که تناهی را ثابت کند.

«فصل فی انه لا یمکن ان یکون جسم او مقدار او عدد ذو ترتیب غیر متناه»

در عنوان فصل هشتم دو بحث آمده. بحث اول را با این عبارت بیان می کند.

«غیر متناه» خبر «ان یکون» است.

ترجمه: ممکن نیست جسمی یا مقداری یا عددی غیر متناهی باشد اما به شرطی که ترتیب داشته باشند.

«ذو ترتیب» صـفت برای «عـدد» است. اگر صـفتِ «جسم و مقدار» هم بخواهد باشد اشـکال ندارد اما از کلامی که مصـنف در متن آورده روشن می شود که «ذو ترتیب» را صـفت «عـدد» قرار داده است. به طور کلی تناهی در جایی که ترتیب باشد معتقد به آن هستیم مثلا در علل و معالیل چون ترتیب وجود دارد معتقدیم که باید تناهی باشد، و تسـلسل در آنجا، تسلسل ترتبی می شود که اجـازه داده نمی شود. امـا در جـایی که ترتیب نباشـد اجـازه داده می شود و گفته می شود شن هـای بیابان، بی نهایت هستند. کسی به ما اشکال نمی گیرد چون بین شن های بیابان ترتیبی نیست.

«و انه لا يمكن ان يكون جسم متحرك بكليه او جزئيه غير متناه»

نسخه بهتر «بكليته او جزئيته» است و «غير متناه» خبر «ان يكون» است.

ترجمه: ممكن نيست كه جسمی، به كليتش حركت كند يا به جزئيتش حركت كند و چنين جسمی غير متناهی باشد. حتما جسمی كه به كليتش يا جزئيتش حركت می كند متناهی است.

«فنقول اولا»

لفظ «اولا» نياز به «ثانيا» دارد ولی در عبارت مصنف نمی آيد چون روش مصنف غالبا اينگونه است كه لفظ «اولا» را می آورد ولی لفظ «ثانيا» را نمی آورد اما گاهی لفظ «ثم» را به جای «ثانيا» می آورد گاهی «ثم» را هم نمی آورد.

در سطر ۱۵ صفحه ۲۱۲ می فرمايد «و لنبد أفی نمط آخر و نقول» كه وارد عنوان دوم می شود.

«انه من المستحيل ان يكون مقدار او عدد فی معدودات لها ترتيب فی الطبع او فی الوضع حاصلا موجودا بالفعل غير ذی نهايه»

«مقدار» اسم «يكون» و «حاصلا» خبر «يكون» است. «موجودا بالفعل» تأكيد برای «حاصلا» يا عطف بر «حاصلا» است.

ممكن نيست مقداری موجود باشد و بی نهايت باشد. ممكن است مقداری را در ذهن خودتان تصور كنيد كه بی نهايت است ولی مقداری كه بی نهايت باشد نمی تواند در خارج موجود باشد. سپس می گويد عدد هم اگر در معدوداتی باشد كه آن معدودات، ذو ترتيب اند آن عدد هم نمی تواند نامتناهی باشد. توجه كنيد كه مصنف لفظ «ترتيب» را در معدود آورده است معلوم می شود در عنوان فصل كه «ذو ترتيب» آورده مربوط به عدد بود.

ص: ۱۳۵۶

مصنف در ادامه، ترتیب را به دو صورت گرفته:

۱ـ ترتیب طبیعی مثل ترتیبی که بین علت و معلول است.

۲ـ ترتیب وضعی: مثل اینکه شما خودتان جسمی را روی جسمی قرار دهید. اگر ترتیب طبعی یا وضعی برای شیء حاصل بود این شیءِ مرتّب، تا بی نهایت نمی تواند ادامه داشته باشد. تا اینجا مصنف مدعای خودش را بیان کرد و باید آن را اثبات کند.

ترجمه: محال است که مقداری یا عدد «که عدد را مقید می کند به اینکه» در معدوداتی که برای آن معدودات، ترتیبی در طبع یا در وضع است «یعنی معدوداتی که مرتبِ طبعی یا مرتّب وضعی هستند» ممکن نیست که آن عدد، موجود بالفعل و نامتناهی باشد. «اینها معدود هستند و اگر عددشان نامتناهی باشد خود معدودات هم نامتناهی می شود و لازم می آید بی نهایت اشیاء مرتب داشته باشیم و بی نهایت اشیاء مرتب به وسیله برهان تسلسل باطل می شود که برهان تطبیق است».

خلاصه ترجمه: ممکن نیست مقدار یا عدد اینگونه ای حاصل باشد در حالی که غیر ذی نهایه است ممکن نیست مقدار یا عدد اینگونه ای حاصل و موجود بالفعل باشد در حالی که غیر ذی نهایه است.

«و ذلک لان کل مقدار غیر متناه و کل معدودات ذوات ترتیب فی الطبع لا نهایه لها اما ان یکون ذهابها الی ما لا نهایه له بالفعل فی جهاتها کلها او فی جهه واحده»

«غیر متناه» صفت برای «مقدار» است و خبر آن «اما ان یکون» است.

ص: ۱۳۵۷

مصنف از اینجا شروع به استدلال می کند و می فرماید مقداری که غیر متناهی است یا معدودی که دارای ترتیب طبعی و بی نهایت است یا از همه اطراف، بی نهایت است یا از یک طرف، بی نهایت است و از طرف دیگر متناهی است مثلا یک خط را که مقدار است فرض کنید از همه طرف نامتناهی است «مراد از نامتناهی در خط این است که از طرف طول در ابتدا و انتها، نامتناهی است» اما یکبار این خط که نامتناهی است را از یک جا قطع می کنیم لذا از این طرف، متناهی است اما از طرف دیگر نامتناهی است. سطح و جسم هم همینطور است. خط اگر نامتناهی باشد فقط از طرف طول نامتناهی است اما جسم اگر نامتناهی باشد از طرف طول و عرض و عمق نامتناهی است.

مصنف بحث را در جایی می برد که از یک طرف متناهی باشد و از یک طرف نامتناهی باشد چون اگر از هر دو طرف نامتناهی باشد حکمش از همین صورت که از یک طرف نامتناهی باشد روشن می شود وقتی از یک طرف، نامتناهی بودن را باطل کرد به آسانی می توان از همه جهت نامتناهی بودن را باطل کند. لذا مصنف در استدلالش فقط این را مطرح می کند که شیء از یک طرف نامتناهی باشد.

ترجمه: هر مقداری که این صفت دارد که غیر متناهی است و هر معدودی که اولا این صفت دارد که ذوات ترتیب فی الطبع است و ثانیا این صفت دارد که لا نهایه لها است چنین مقدار و معدود، یا در تمام جهاتش به سمت بی نهایت می رود یا در یک جهت به سمت بی نهایت می رود.

ص: ۱۳۵۸

«فان کانت فی جهاتها کلها»

از اینجا شروع به استدلال می کند که در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه دلیـل بر اینکه محال است جسم یا مقـدار یا عـدد ذو ترتیب غیر متناهی باشـد/ فصل هشـتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو ترتیب غیر متناهی باشد/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

«فان کانت فی جهاتها کلها فلنفرض حدا فیها»(۱)

بحث در این بود که مقدار یا عددِ نامتناهی نداریم البته در عدد شرط کردیم که ذوترتیب باشد و منظور ما از عدد، معدود است و الا اگر عدد بی نهایت باشد چون یک امر اعتباری است اشکالی ندارد معدودهایی که با عدد شمرده می شوند اگر مرتَّب باشند نمی توانند بی نهایت باشند مقدار هم نمی تواند بی نهایت باشد این مدعای ما بود حال می خواهیم دلیل بر این مدعا اقامه کنیم.

مدعا: جسم یا مقدار یا معدودات نمی توانند غیر متناهی باشند.

دلیل: آن که می خواهد بی نهایت باشد یا در تمام جهاتش بی نهایت است یا در جهتی از جهاتش بی نهایت است. در ادامه بحث این فرض را انتخاب می کند که در تمام جهاتش بی نهایت باشد و تناهی را ثابت می کنند در این صورت معلوم می شود در جایی که شی در جهتی از جهاتش بی نهایت باشد به همین بیان می توان تناهی آن را اثبات کرد. مصنف فقط یک بحث را مطرح می کند و آن این است که شی در تمام جهاتش بی نهایت باشد و ثابت می کند که امکان ندارد شی در تمام جهاتش بی نهایت باشد سپس ما در جایی که شی در بعض جهات نامتناهی باشد همین حکم را اجرا می کنیم و می گوییم نامتناهی بودن ممکن نیست.

ص: ۱۳۵۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۲،س۸، ط ذوی القربی.

بیان دلیل: فرض می کنیم شیئی در همه جهاتش بی نهایت باشد ما در آن، حدی را فرض می کنیم مثلا فرض کنید خطی داریم که در تمام جهاتش بی نهایت است. خط عبارت از طول است طول اگر بخواهد در تمام جهاتش نامتناهی باشد در دو جهت نامتناهی خواهد بود که ابتدا و انتهای آن است. اگر چیزی که ما درباره عدم تناهی آن بحث می کنیم خط باشد در آن خط، حدی را انتخاب می کنیم که حد در خط، عبارت از نقطه می باشد می گوییم از این نقطه، خط شروع می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند قسمت دیگر خط را کنار می گذاریم.

اگر آن چیزی را که ما ادعا می کنیم بی نهایت است سطح باشد حدی که در آن تعیین می کنیم عبارت از خط است سپس می گوییم این سطحی که طول و عرضش بی نهایت است از اینجا آن را می بُریم و می گوییم شروع آن از اینجا می باشد و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

اگر آن چیزی که در عدم تناهیش بحث داریم جسم باشد حدی برای این جسم درست کنیم که عبارت از سطح است با این سطح جسم را می بُریم و می گوییم این جسم از اینجا شروع می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

اگر آن چیزی که ادعای عدم تناهیش را می کنیم عدد باشد یک حدی برای آن تعیین می کنیم و آن را نقطه شروع قرار می دهیم.

ص: ۱۳۶۰

ما دلیل را در خط اجرا می کنیم چون از همه راحت تر است فرض می کنیم آنچه ادعا می کنیم نامتناهی است خط باشد حدی برای آن خط تعیین می که نقطه است و می گوییم خط از اینجا تا بی نهایت ادامه پیدا کند. اسم آن نقطه را «ا» می گذاریم که شروع خط باشد و نقطه ی بی نهایت را «ب» می گذاریم که اسم این خط، خطِ «اب» می شود که در نقطه «ا» متناهی است اما در نقطه «ب» نامتناهی است قسمتی از این خط را جدا می کنیم و اسم آن نقطه را «ج» می گذاریم که عبارت از خط «اب» بود تبدیل به خط «اج ب» می شود فرض کنید نقطه «ا» بر روی زمین قرار دارد و قسمت «ب» هم تا بی نهایت رفته است ما ۵ متر از «ا» عبور می کنیم و به سمت بالا می رویم اسم آن را «ج» می گذاریم که خط «اج» به اندازه ۵ متر است. حال خط «اج» را می بُریم و از بین می بریم خط «ج ب» باقی می ماند قبل از بُریدن، خط «اب» را هم داشتیم الان هم خط «اب» هم خط «ج ب» را داریم. خط «ج ب» را بر روی خط «اب» منطبق می کنیم یا محاذی می کنیم یا به نحو دیگری نسبتی بین این دو مثل موازات برقرار می کنیم. از همه آسانتر انطباق است خط «ج ب» را که بعد از بُریدن ۵متر از خط «اب» درست شده بر خط «اب» که آن ۵متر از آن بُریده نشده منطبق می کنیم و «ج» را به سمت پایین می کشیم تا بر «ا» منطبق شود که ابتدای این دو خط که متناهی می باشد بر روی هم بیفتد یعنی نقطه «ج» از خط «ج ب» بر نقطه «ا» از خط «اب» بیفتد در اینصورت یکی از دو حالت اتفاق می افتد:

ص: ۱۳۶۱

حالت اول: خط «ج ب» مثل خط خط «اب» تا بی نهایت رفته باشد و هیچکدام از این دو خط، مُنتهِی نشدند.

حالت دوم: خط «ج ب» تا آخر خط «اب» نرفته باشد چون کوچکتر از «اب» بوده است زیرا یقین داریم ۵ متر کوچکتر است. این کوچکتر بودن در ابتدای این دو خط مشخص نشده است این کوچکتر بودن در وسط این دو خط نیفتاده چون این دو خط متصل اند پس اگر اختلاف این دو خط در ابتدای این دو خط و در وسط این دو خط روشن نشد باید در آخر این دو خط، اختلاف باشد یعنی خط «ج ب» ۵ متر زودتر از خط «اب» تمام شود.

حکم حالت اول: این حالت باطل است چون یقین داریم که خط «ج ب» کوتاهتر از خط «اب» است و نمی توان گفت این دو با هم مساوی اند پس باید گفت اختلاف دارند لذا فرض دوم صحیح است.

حکم حالت دوم: این حالت صحیح است یعنی خط «ج ب» ۵ متر زودتر از خط «اب» تمام می شود. خط «اب» به اندازه ۵ متر بزرگتر است پس خط «ج ب» متناهی شد. اندازه «اج» هم که متناهی بود حال این متناهی را به آن متناهی وصل می کنیم یعنی «اج» را به «ج ب» می چسبانیم در اینصورت به اندازه خط «اب» می شود پس خط «اب» هم متناهی خواهد بود بنابراین آنچه که فرض کردیم نامتناهی است متناهی شد این برهان را اصطلاحا برهان تطبیق می گویند

ص: ۱۳۶۲

نکته: توجه داشته باشید ما آن طرف خط را نمی دانیم چگونه است اما این طرف خط در اختیار ما است این دو خط را بر یکدیگر تطبیق می کنیم یعنی «ج» بر «ا» تطبیق می شود اختلاف، یقینا حاصل است و نمی توان منکر آن شد و این اختلاف، در ابتدای این دو خط ظهور پیدا نکرد. اگر خط، نامتناهی باشد نمی توان آن اختلاف را پیدا کرد «ما دنبال ظهور اختلاف نیستیم بلکه آن اختلاف را پیدا نمی کنیم نه اینکه اختلاف وجود ندارد» این اختلاف باید ظاهر شود چون اگر ما نتوانیم این اختلاف را ظاهر کنیم یک قدرتِ مافوق ما آن را ظاهر می کند ما نمی توانم تا آخر این خط برویم و آن را ببینیم اما کسی است که مشرف بر این خط است و آن را می بیند می تواند خبر دهد.

ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو تربیت، غیرمتناهی باشد. فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو تربیت، غیرمتناهی باشد. فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

«فان کانت فی جهاتها کلها فلنا ان نفرض حدا فیها کنقطه فی خط»(۱)

بحث در اثبات تناهی مقادیر و معدوداتِ صاحب تربیت بود. مقادیر متناهی اند اولا و معدوداتی که دارای ترتیب اند هم متناهی اند ثانیا. بحث در تناهی و عدم تناهی مجردات نداریم برای اثبات این مدعا برهان تطبیق را می آورند که در جلسه گذشته توضیح دادیم و در این جلسه تکرار نمی کنیم. فقط چند نکته را اشاره می کنیم که توجه به این نکات لازم است.

ص: ۱۳۶۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۲،س۸، ط ذوی القربی.

نکته ۱: اختلاف بین دو خطی که مطرح کرده بودیم واقعا موجود است چون خودمان آن اختلاف را ایجاد کردیم و از بین هم نرفته است.

نکته ۲: این اختلاف را در ابتدای دو خط نمی توان پیدا کرد چون خط دوم روی خط اول منطبق شد به طوری که ابتدای خط دوم بر ابتدای خط اول افتاد به تعبیر مصنف نقطه «ج» بر روی نقطه «ا» افتاد پس اختلاف در اوّلِ این دو خط ظاهر نمی شود. در وسط این دو خط هم ظاهر نمی شود چون این دو خط، متصل هستند و پاره پاره نیستند تا بگوییم آن کمبود در این پاره ها وجود گرفته. پس این اختلاف چون موجود است باید در جایی ظاهر شود.

نکته ۳: اگر ما نمی توانیم آن را ظاهر کنیم دلیل نمی شود که این اختلاف، ظاهر نیست. نزد ما ظاهر نیست چون قدرت رسیدن به آخر خط را نداریم اما اگر کسی بر هر دو خط، مشرف باشد اختلاف را می بینید.

نکته ۴: نباید در خط اول در قسمتِ «ب» احکام تناهی جاری شود و نباید احکام عدم تناهی در جاری شود چون وضع آن

طرف خط هنوز روشن نیست. با این دلیل می خواهیم وضع آن طرف خط را روشن کنیم. طرف ابتـدای خط یعنی طرف «ا» از خـط اول و طرف «ج» از خـط دوم مسـلما متناهی است ولی در طرف انتهای خط بایـد بررسـی کرد که چه حکمی دارد نه می توان با توجه به قوانین بی نهایت حکم کرد نه می توان با توجه به قوانین متناهی حکم کرد.

ص: ۱۳۶۴

با توجه به همین نکته، مقایسه بحث ما با مقـدورات و معلومات الهی صـحیح نیست چون در مقدورات و معلومات، عدم تناهی مفروغٌ عنه است و محکوم به عدم تناهی است و برای ما ثابت است. اما این خطی که ما درباره آن بحث می کنیم هنوز روشـن نیست که متناهی می باشـد یا نامتناهی است. اگر نامتناهی شود مثل معلومات و مقـدورات خواهـد شـد ولی اگر عـدم تناهی را نتوانستیم ثابت کنیم و متناهی شد جا ندارد که با معلومات و مقدورات الهی مقایسه شود.

نکته ۵: ذکر چنـد خاصـیت برای نامتنـاهی اسـت. نامتنـاهی چیزی است که هر چقـدر از او کم شـود تمـام نمی شـود و مـا در نامتناهی به همین معنا بحث داریم. در فصل قبل که تفسـیر «لا نهایه» را می گفتیم بیان کردیم نامتناهی مورد بحث است که هر چقـدر از آن کم کنید تمام نشود نمی گویم «کم شود یا کم نشود» بلکه می گوییم «هر چقدر از آن کم کنید تمام نشود» زیرا معنا ندارد که گفته شود «هر چقدر از آن کم کنید کم نشود» چون اگر از آن کم کنید کم می شود ولی تمام نمی شود.

مطلب دیگر این است که آیا از عدم تناهی بیرون می آید و متناهی می شود یا نمی شود.

وقتی از نامتناهی کم می کنیم سه مطلب هست:

۱ــ آیا کم می شود یا نمی شود.

۲ــ آیا تمام می شود یا تمام نمی شود.

ص: ۱۳۶۵

۳ــ از عدم تناهی می افتد یا نمی افتد.

توضیح مطلب اول: از متناهی چیزی کم می کنیم آیا از آن کم می شود یا نمی شود؟ صریح عبارت ما این است که از متناهی کم می کنیم پس باید کم شود اما کم شدنی که بتواند این را متناهی کند واقع نمی شود.

توضیح مطلب سوم: اگر از نامتناهی چیزی کم شود متناهی نمی شود.

توضیح مطلب دوم: ما معتقدیم که عدم تناهی تمام نمی شود و وقتی تمام نمی شود روشن می گردد که متناهی هم نمی شود چون اگر متناهی شد تمام می شود. وقتی گفته می شود هر چقدر از نامتناهی برداشته شود تمام نمی شود معلوم می گردد که با برداشتن ما از عدم تناهی بیرون نمی آید و هنوز عدم تناهی را دارد. شاید به همین مناسبت گفته شود که چیزی از آن کم نمی شود. اینکه می گوییم «چیزی از آن کم نمی شود» به معنای این نیست که حلقه ای از آن برداشته نمی شود بلکه به این معناست که کم نمی شود کم شدنی که بتواند تاثیر گذار باشد چون تاثیر گذار بودنش این است که باید این را متناهی کند تا در پایان به تمام برسد.

به چه دلیل اگر از نامتناهی کم شود تمام نمی شود؟ دقت کنید گفتیم یکی از معانی نامتناهی این است که قدرت شمارش آن را نداریم مثل عدد این نامتناهی، نامتناهی مجازی بود. اما نامتناهی حقیقی آن بود که شمارش آن، اصلا ممکن نبود نه اینکه ما نمی توانیم بشماریم. در اینصورت هر چقدر از آن کم کنید قابل شمارش نمی شود چون از ابتدا قابل شمارش نبود. تعدادی از آن اگر کم کنید باز هم بی نهایت است اما اگر چیزی به آن اضافه کنید از جهت نامتناهی بودن، تغییری پیدا نمی شود اما آیا تعداد، اضافه می شود یا نمی شود؟ جواب می دهیم که چون می گوییم «اضافه می کنیم» پس اضافه می شود همانطور که در قبل گفتیم «کم می کنیم» پس کم می شود.

حال این دو مطلب را رسیدگی می کنیم و می گوییم آیا واقعا می توان گفت نامتناهی کم یا زیاد می شود؟ آیا می توان گفت مقدورات الهی کمتر از معلومات الهی است یا نمی توان گفت؟ متکلمین می گویند بله مقدورات الهی کمتر از معلومات الهی است و معلومات الهی بیشتر از مقدورات الهی است در حال که هر دو نامتناهی اند اما فلاسفه به این صورت نمی گویند پس معلوم می شود که فلاسفه کم شدن یا زیاد شدن را قبول ندارند. فلاسفه اینطور می گویند که اگر حلقات را نگاه کنید بالاخره وقتی زیاد کنید زیاد می شود و وقتی کم کنید کم می شود ولی ما در بی نهایت نمی توانیم حلقات را نگاه کنیم یعنی اینطور نیست که این حلقه و آن حلقه... را بشماریم و بگوییم چندتا حلقه کم شد یا چند تا حلقه زیاد شد. چون بی نهایت بما اینکه بی نهایت می باشد مطرح است اگر کم کنی یا زیاد کنی باز هم بی نهایت است یعنی از جهت بی نهایت بودن فرق نمی کند. این کلام فیلسوف بود که قید حیثیت را می آورد لذا به نظر او معلومات و مقدورات الهی تفاوتی ندارند و هر دو بی نهایت می باشند چون به تعداد، نگاه نمی کند بلکه به مصداق این عنوان نگاه می کند و می گوید این مصداق را چه کم و چه زیاد کنی کم نمی شود به قول مصنف «زیاد و کم بر نمی دارد» چگونه نگاه می کند که مصنف می گوید «زیاد و کم بر نمی دارد». اگر به حلقات نگاه کند مسلما کم یا زیاد می شود لذا به حلقات نگاه نمی کند بلکه قید می آورد و می گوید از حیث نامتناهی کم یا زیاد نمی شود.

ص: ۱۳۶۷

عبارتی مصنف در فصل اول از مقاله ثانیه برهان شفا صفحه ۱۱۸ سطر ۱۲ می فرماید اگر بخواهی در هر برهان، حد وسطش را با حد وسط دیگر ثابت کنی لازم می آید بی نهایت حد وسط بین اصغر و اکبر فاصله شود و بین هر حد وسط با حد وسط دیگر هم بی نهایت حد وسط فاصله شود آن بی نهایت حد وسط که بین دو حد وسط واقع می شود به ظاهر کمتر از بی نهایت حد وسطی است که بین اکبر و اصغر واقع می شود. عبارت مصنف در برهان شفا اینطور می گوید: لازم می آید حد وسطهایی که بین حد وسط ها فاصله می شود به اندازه ی حد وسطهایی باشد که بین طرفین فاصله می شود «ان یکون بین کل اثنین من المتوسطات متوسطات بعدد ما بین الطرفین فی انه لانهایه له» بین دو حد وسط، حد وسطهایی باشد به تعداد ما بین طرفین «مراد از طرفین، اصغر و اکبر است» مسلما تعدادی که بین دو متوسط فاصله می شود کمتر از تعدای است که بین اصغر و اکبر واقع می شود ولی مصنف می فرماید: «بعدد ما بین الطرفین» سپس در ادامه، قید می آورد «مراد ما از آوردن عبارت برهان شفا همین کلمه است» به اینکه «فی انه لا نهایه له» که همان حیثیت است یعنی در «لانهایه له» به عدد آن است یعنی به نامتناهی اینگونه نگاه می کند که دانه دانه نگاه نکند بلکه مجموعه را نگاه می کند. البته در نامتناهی، مجموعه وجود ندارد و تعبیر به «مجموعه» مقداری تسامح دارد اما در کتاب شرح مواقف تعبیر به مجموعه را درست کرده تا تسامح نباشد ولی تسامح باشد یا نباشد کاری به آن نداریم زیرا مجموعه نگاه می شود و وقتی مجموعه نگاه شود دو سه مورد کم یا زیاد شود ضرری نمی زند.

ص: ۱۳۶۸

نکته: متکلم طوری به نامتناهی نگاه می کنـد که اعداد برایش مطرح است لذا می گوید معلومات خداوند ـ تبارک ـ بیش از مقـدوراتش است اما فیلسوف کلمه «کمتر یا بیشتر» نمی آورد بلکه می گویـد هر دو بی نهایت اند. در ما لا نهایه بودن، هر دو را یکی می گیرد لـذا می گویـد هرچقـدر به آن زیاد کنیـد زیاد نمی شود نمی گویـد بر تعدادش اضافه نمی شود چون اضافه کردیم.

ایـن مطـالبی که بیـان کردیم خصوصـیاتی برای متنـاهی و نامتنـاهی بـود این خصوصـیات را نبایـد در خطی که مـا حـال آن را جستجو می کنیم اجرا کنید بله اگر خطی، نامتناهی بودنش ثابت شد این خصوصیات اجرا می شود اما تا وقتی بحث می کنیم نباید این خصوصیات اجرا شود کسانی که این خصوصیات را در حین بحث اجرا می کنند می گویند دلیل مصنف ناقص است و به نتیجه نمی رسد. کلام این افراد صحیح است ولی نباید این خصوصیات اجرا شود چون هنوز ثابت نشده که خط، نامتناهی است.

توضیح عبارت

«فان کانت فی جهاتها کلها»

ضمیر «کانت» به «لانهایه» برمی گردد لذا مونث آورده.

ترجمه: اگر لا نهایه در جهاتِ این مقادیر یا معـدودات باشـد «یعنی در تمام طرف این مقـدار، لانهایه وجود داشـته باشد یا مثلا در معدودات که علل و معالیل باشند هم در طرف علل نامتناهی باشند هم در طرف معالیل نامتناهی باشند»

«فلنا ان نفرض حدا فیها»

مـا در آن معـدودات یـا مقـادیر حق داریم که حـدی را فرض کنیم و وقتی حـد فرض کردیم در یـک جا متناهی می شود مثلا فرض کنیـد که بگوییم معالیـل، تمام شـد اما علل را تا بی نهایت ببریم. یا آن خطی که مثال زدیم که به سـمت بالا و پایین بی نهایت می رفت قسمت پایین را قطع کردیم واز اینجا متناهی است اما به سمت بالا آیا متناهی است یا نامتناهی است.

ص: ۱۳۶۹

«کنقطه فی خط»

اگر آن نامتناهی، خط باشد نقطه در آن فرض کنید. یعنی اگر خطِ نامتناهی از هر دو طرف داشته باشیم سپس بخواهیم آن را قطع کنیم با نقطه قطع می شود. در جایی که نقطه را قرار دادیم متناهی می شود.

«او خط فی سطح»

اگر آن نامتناهی، سطح باشد خطی را در آن فرض کنید که این خط، آن سطح را قطع کند در این صورت آن سطح از یک جا متناهی می شود و از آنجا به بعد را می خواهیم بررسی کنیم که آیا متناهی است یا نامتناهی است.

«او سطح فی جسم»

اگر آن نامتناهی، جسم باشد ما سطحی را می آوریم و این جسم را قطع می کنیم این جسم از آن طرف که قطع شده متناهی است اما آیا از طرف دیگر نامتناهی است یا متناهی است؟

«او واحد فی جمله عدد»

در یک مجموعه عددی، واحدی را انتخاب می کنیم مثلا فرض کنید عددی است که از بی نهایتِ منفی تا به بی نهایتِ مثبت رفته ما از عدد صفر آن را می بُریم و اعداد منفی را رها می کنیم. حال اعداد مثبت را شروع می کنیم که اگر از عدد یک شروع شود به سمت بی نهایت می رود یا باید در یک جا بایستد. «مراد ما عدد نیست بلکه معدود است چون عدد، اعتباری است و تا هرجا که بخواهید ادامه بدهید اشکال ندارد اما معدودی که صاحب ترتیب باشد را بحث می کنیم که به آخر می رسد یا نمی رسد.

ص: ۱۳۷۰

«و نجعله حدا»

عطف بر «ان نفرض» است یعنی «فلنا ان نجعله حدا»

حق داریم که حدی را فرض کنیم و آن حدِ فرض شده را حدِ واقعی قرار دهیم. یعنی بگوییم واقعا وجود دارد.

«و نتکلم علیه من حیث نحده حدا»

بر این نامتناهی بحث کنیم از این جهت که یک طرفش را محدود کردیم یعنی درباره نامتناهی که یک طرفش متناهی شد می خواهیم بحث کنیم. یعنی یک طرف را متناهی می کنیم بعدا استدلال شروع می کنیم.

«و ناخذَ منه جزا محدودا»

«ناخذ» عطف بر «نفرض» است یعنی «فلنا ان ناخذ منه» یعنی می توان حدی را برای خطی مثلا فرض کنیم و آن حد را جعل کنیم و از آن خطِ بی نهایت، جدا کنیم جزء محدودی را بعد از اینکه برایش حد درست کردیم یعنی خط «اب» را لحاظ می کنیم. نقطه «ب» مشخص نیست. خصم ادعا می کند بی نهایت است اما نقطه «ا» را که حد گذاشتیم از همین جای محدود که «ا» است چیزی را جدا می کنیم و آن را «اج» می نامیم.

نکته: مصنف نمی گوید با جدا کردن خط «اج» حد درست می کنیم بلکه با فرض حدّ درست می شود الان این خط از این طرف محدود شد حال از این خطی که یک طرفش محدود شد جزئی را جدا می کنیم یعنی از نقطه «ا» مقداری را جدا می کنیم که «اج» است در اینصورت «ج ب» باقی می ماند و «ج ب» را بر روی «اب» منطبق می کنیم.

ص: ۱۳۷۱

ترجمه: از آن خط در آن بخشی که حدّ پیدا کرده» جزء محدودی را جدا می کنیم.

«مثلا ک اج من اب غیر المتناهی منه من جهه ب»

ترجمه: مثل «اج» که از «اب» که غیرمتناهی است از ناحیه «ب»، جدا می کنیم.

در نسخه کتاب لفظ «منه» آمده که در یک نسخه خطی وجود داشته ولی آن را قلم گرفتند اما در یک نسخه دیگر آن را قلم نزدند و نظر بنده این است که اگر قلم بخورد بهتر است.

«فلا یخلو اما ان یکون اب لو اُطبق علیه مساو لج ب او حوذی او اعتبرت مناسبه بینهما»

«اب» اسم «یکون» است و ضمیر «علیه» به «اب» بر می گردد. «مساوی لج ب» نائب فاعل «اطبق» است نه اینکه خبر «یکون» باشد. «او حوذی» عطف بر «اطبق» است و نائب فاعلش همان «ج ب» است.

اگر «اب» به این صورت باشد که مساوی «ج ب» را بر آن تطبیق کنیم «یعنی خط ـ ج ب ـ را بر خط ـ اب ـ تطبیق کنید» البته لازم نیست تطبیق باشد بلکه اگر محاذی هم کنید کافی است یا مناسبتی دیگر بین این دو خط لحاظ شود.

«او اعتبرت مناسبه بینهما»: این عبارت را جامع قرار دادیم که هم شامل تطبیق شود هم شامل محاذات شود هم شامل مناسبتهای دیگری که ذکر نشده بشود ولی بعضی محشین این عبارت را دارند «لعل هذا فی الاعداد» یعنی «اطبق» و «حوذی» را در مقادیر قبول کرده «اما اعتبرت مناسبه بینهما» را گفته که شاید در اعداد باشد. این هم قابل توجه است. پس می توان فرق گذاشت به اینکه «اعتبرت مناسبه بینهما» جامع است و «حوذی و اطبق» خاص است. که جامع را بر خاص عطف گرفته و می توان گفت که مباین را بر مباین عطف کرده به این صورت که «حوذی و اطبق» در مقادیر است و «اعتبرت مناسبه بینهما» در اعداد است.

ص: ۱۳۷۲

«ان یکون ذاهبا فی مالا نهایه مذهب اب»

«ان یکون ذاهبا» بدل از «ان یکون اب لواطبق» است. نمی توان «ذاهبا» را خبر برای «ان یکون اب لواطبق» قرار داد چون معنا این می شود: «اب ذاهبا فی ما لا نهایه مذهب اب» یعنی «اب» برود همانطور که «اب» می رود. این صحیح نیست. لذا ضمیر در «ان یکون ذاهبا» را به «ج ب» بر می گردانیم و «ذاهبا» خبر برای «ان یکون» دوم می شود و «ان یکون» اولی همینطور مُعلّق می ماند و خبر برایش نیامد مگر اینکه «لو اطبق...» را خبر قرار داد.

معنای عبارت: «ج ب» ذاهب است در ما لانهایه مانند ذهاب «اب»، «یعنی همانطور که «اب» به سمت بی نهایت رفت «ج ب» هم به سمت بی نهایت برود یعنی در «اب» نقطه «ب» نهایت نبود در «ج ب» هم نقطه «ب» نهایت نباشد و دو خط، بی نهایت شوند.

«او یقصر عن اب بمساو ل اج»

ضمیر «یقصر» به «ج ب» برمی گردد.

یا «ج ب» از «اب» کوتاهتر است اما چه مقدار کوتاهتر است؟ به مقداری که مساوی با «اج» است.

بعد از اینکه «ج ب» بر «اب» تطبیق شد یکی از دو حالت اتفاق می افتد:

ا_ یا «ج ب» مثل «اب» بی نهایت است.

۲_ یا «ج ب» کوتاهتر از «اب» است.

«فان کان اب مطابقا ل ج ب الی غیر النهایه و ج ب جزءٌ و بعض من اب فالکل و البعض متطابقان هذا خلف»

ص: ۱۳۷۳

واو در «و ج ب جزا» حالیه است..

اگر «اب» مطابق با «ج ب» تا غیر نهایت باشد در حالی که «ج ب» جزء و بعض از «اب» باشد لازم می آید که کل و بعض یکی باشند و این، خلفِ کل بودن و جز بودن است. کل و جزء نمی توانند متطابق باشند چون جزء باید کمتر از کل باشد.

«و ان کان یقصر ج ب من اب فی جهه ب و ینقض عنه فج ب متناه و اب یفضل علیه ب اج المتناهی»

بعد از واو در «و ینقض» و یرگول گذاشته که باید حذف شود.

در جهت «ا» نمی تواند کم بیاید چون بر یکدیگر منطبق شدند در وسط ها هم نمی تواند کم بیاید چون خط ها متصل اند و پارگی ندارند پس اگر بخواهد کم بیاید باید در جهت «ب» کم بیاید.

ترجمه: اگر «ج ب» کوتاهتر از «اب» باشد در طرف «ب»، و «ج ب» از «اب» کم بیاید نتیجه اش این می شود که «ج ب» متناهی می شود و «اب» اضافه دارد بر «ج ب» به اندازه «اج» که آن «اج» هم متناهی است.

«فاب متناه»

پس «اب» که به اندازه متناهی بر متناهی اضافه دارد خودش متناهی است چون «اب» مجموع دو متناهی است و مجموع دو متناهی، نامتناهی نمی شود. «مجموع هزار متناهی، نامتناهی نمی شود و مجموع بی نهایت متناهی نامتناهی نمی شود» این مطلب نشان می دهد که بی نهایت با متناهی دو مقوله ی جدای از هم هست شما مثلا یک میلیون مجموعه را بیاورید که هر مجموعه از چندین میلیارد تشکیل شده باشد حال اینها را با هم جمع کنید بی نهایت نمی شوند باید بی نهایت مجموعه بیاورید البته لازم نیست که بی نهایت مجموعه آورده شود حتی اگر بی نهایت عددِ یک آورد شود بی نهایت حاصل می شود. پس اگر با زیاد کردن متناهی بر متناهی، نهایت حاصل نمی شود با کم کردن متناهی از بی نهایت هم، بی نهایت تمام نمی شود و بی نهایت، هم چنان بی نهایت است مگر اینکه از بی نهایت، بی نهایت بردارید تا تمام شود.

«و قد كان غير متناه»

«اب» متناهی است در حالی که غیرمتناهی بود.

«قد کان» به معنای «قد فرض» است نمی خواهد بگوید نامتناهی بود بلکه می گوید به نظر شما نامتناهی بود.

«فبین من هذا بیانا واضحا ان وجود ما یتناهی بالفعل فی المقادیر و الاعداد المرتبه مستحیل»

نسخه صحیح «ما لا یتناهی» است

روشن شد که وجود مالا یتناهی بالفعل هم در مقادیر و هم در اعدادِ مُرتّبه مستحیل است.

این استدلال و برهان تطبیق بود که گفته شد مصنف در ادامه وارد استدلال دیگر می شود که هم وجود نامتناهی در خارج را باطل می کند هم عنوان دوم فصل را ثابت می کند که شیء نامتناهی نمی تواند حرکت کند نه بکلیته و نه بجزئیه.

نکته: مصنف در سطر ۸ فرمود «فان کانت فی جهاتها کلها»

در جایی که یک طرف نامتناهی باشد راحت تر رد می شود اما در جایی که دو طرف نامتناهی بود ناچار بودیم حدی فرض کنیم تا از یک طرف آن را متناهی کنیم اما اگر ابتداءً از یک طرف متناهی بود و از طرف دیگر نامتناهی بود احتیاج به فرض کردن حد نداریم و به راحتی می توان همین استدلال را آورد لذا مصنف فرض دیگر که خط از یک طرف متناهی و از طرف دیگر نامتناهی باشد را باطل نکرده چون با همین بیانی که کرد آن صورت باطل می شود زیرا دیگر لازم نیست این خطی که از یک طرف متناهی بود آن را آماده کنیم تا استدلال را روی آن پیاده کنیم بلکه خود خط آماده است و استدلال را روی آن پیاده می کنیم.

ص: ۱۳۷۵

دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج ودلیل اینکه جسم نامتناهی حرکت نمی کند/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج ودلیل اینکه جسم نامتناهی حرکت نمی کند/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

«و لنبدا فی نمط آخر و نقول: انه لایجور ان یکون جرم لانهایه له متحرکا»(۱)

بحث ما در این بود که جسم یا مقدار یا عددِ مرتَّبِ بی نهایت نداریم. بر این مدعا یک دلیل اقامه کردیم و الان می خواهیم دلیل دوم اقامه کنیم. در دلیل اول، جسم را مطرح نکردیم زیرا که جسم از باب اینکه دارای مقدار است باید حکم مقدار را داشته باشد اگر ما ثابت کنیم که مقدار، متناهی است قهرا جسم هم متناهی می شود ما برای جسم بحث جدایی مطرح نمی کنیم همین اندازه که مقدار را متناهی می کنیم جسم هم متناهی می شود چون جسم، ذو مقدار است اگر چه در عنوان بحث تعبیر به «جسم او مقدار او عدد» ولی در توضیح فقط عدد و مقدار را بیان کردیم علتش همان است که گفتیم چون جسم، صاحب مقدار است لذا حکم مقدار را دارد اگر ما ثابت کردیم مقدارِ نامتناهی داریم می توانیم بگوییم جسمِ نامتناهی هم داریم اگر ثابت کردیم مقدار نامتناهی نداریم باید بگوییم جسم نامتناهی هم نداریم.

بیان دلیل دوم: این دلیل دوم طوری است که ما را به ناچار وارد عنوان دوم فصل نیز می کند چون فصل، دو عنوان داشت:

ص: ۱۳۷۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۲،س۱۵، ط ذوی القربی.

۱ــ مقدار نامتناهی نداریم.

۲ــ جسمی که حرکت می کند چه خودش چه جزئش ممکن نیست نامتناهی باشد.

ما وارد عنوان اول شدیم و توضیحی که دادیم مربوط به عنوان اول بود و استدلال هم مربوط به عنوان اول بود ولی الان وارد اثبات عنوان اول می شویم و در ضمن آن به عنوان دوم می پردازیم یعنی از اینجا گویا وارد در عنوان دوم بحث می شود.

بیان اجمالی استدلال: در یک مقدمه ثابت می کنیم که جسمِ نامتناهی حرکت نمی کند نه کلش و نه جزئش. این مطلب همان عنوان دوم فصل است. در مقدمه ی بعدی می گو ییم «لکن هم اجسام حرکت می کنند» نتیجه می گیریم که پس جسمِ نامتناهی نداریم. نتیجه ای که بدست آمد همان عنوان اول فصل است. اما صغرایی که ثابت می شود همان عنوان دوم فصل است.

بیان تفصیلی دلیل: ابتدا مصنف حرکت را به دو قسم تقسیم می کند و در جسمِ نامتناهی در مورد هر دو حرکت بحث می کند.

۱ـ حرکتی که در آن حرکت، مکان تبدیل می شود.

۲ـ حرکتی که در آن حرکت، مکان تبدیل نمی شود.

حرکت اگر حرکت مستقیم باشد مکان در آن تبدیل می شود و حرکت اگر حرکت دورانی باشد مکان در آن تبدیل نمی شود مصنف ابتدا بحث را در حرکتی که استبدال مکان دارد شروع می کند و در صفحه ۲۱۴ سطر ۳ بیان می کند. «اما الحرکه الاخری التی لایستبدل بها المکان فهی المستدیره»

ص: ۱۳۷۷

پس مصنف در مورد غیر متناهی هر دو نوع حرکت را مطرح می کند و بحث می کند و ثابت می کند که جرم نامتناهی، متحرك نیست یعنی صغرای آن استدلالی که توضیح دادیم اثبات می شود. بعدا کبری و نتیجه ضمیمه می شود. پس حدود چند جلسه درباره صغری بحث داریم یعنی کاری نداریم به اینکه جسم متناهی است یا نامتناهی است بلکه بحث ما در این است که جسمِ نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند. اما در جایی که حرکت، حرکتی باشد که همراه با استبدال مکان باشد چندین دلیل می آورد که جسمِ نامتناهی نمی تواند حرکت کند که این دلایل را در ادامه بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و لنبدا فی نمط آخر و نقول»

شروع می کنیم در روش دیگری تا اثبات کنیم که جسم یا مقدار یا عدد نامتناهی نداریم ولی در این نمط، ابتدا باید بیان کنیم که جسمِ نامتناهی حرکت نمی کند و لذا وارد در این بحث می شویم.

«انه لایجور ان یکون جرم لا نهایه له متحرکا»

جایز نیست جرمی که بی نهایت است حرکت کند.

«و ذلک ان الحرکه لاتعقل الا علی احد وجهین»

«ذلک»: اینکه حرکت برای جرم نامتناهی ممنوع است

ترجمه: اینکه حرکت برای جرم نامتناهی ممنوع است بیانش این است که حرکت تعقل نمی شود مگر بر یکی از دو وجه.

«حرکه یکون فیها استبدال مکان و حرکه لایکون فیها استبدال مکان»

وجه اول، حرکتی است که در آن، استبدال مکان است که همان حرکت مستقیم است. وجه دوم، حرکتی که در آن، استبدال مکان نیست که همان حرکت استداره است.

ص: ۱۳۷۸

صفحه ۲۱۲ سطر ۱۶ قوله «فاما الحرکه التی»

عِدلِ «فاماالحرکه...» در صفحه ۲۱۴ سطر سوم می آید چنانکه اشاره کردیم بحث ما در حرکت مستقیم است که استبدال مکان دارد. یعنی جسمِ نامتناهی نمی تواند حرکت مستقیم کند. بر این مطلب دلایل متعددی داریم. وارد دلیل اول می شویم.

بیان دلیل اول: این نامتناهی، یا نامتناهی من تمام الجهات است یا نامتناهی من بعض الجهات است این دو فرض وجود دارد که درباره هر دو فرض بحث می کنیم. دقت می کنید که حرکت را تقسیم نمی کنیم و نمی گوییم حرکت یا طبیعی است یا قسری است بلکه در استدلال بعدی حرکت را تقسیم می کنیم و بحث می کنیم. اما در این استدلالِ اول، خودِ نامتناهی تقسیم می شود و گفته می شود نامتناهی، یا من جمیع الجهات نامتناهی است یا من جمیع الجهات نامتناهی نیست بلکه بعض الجهات نامتناهی است.

صورت اول: جسمِ نامتناهی، من جمیع الجهات نامتناهی باشد.

حکم صورت اول: جسم نامتناهی، من جمیع الجهات نمی تواند استبدال مکان داشته باشد چون به خاطر اینکه همه مکان ها را پُر کرده نامتناهی است. زیرا جسم نامتناهی، دارای مکان نامتناهی است و وقتی همه مکان ها را پُر کرده مکان دیگری وجود ندارد که بخواهد از مکانی به مکان دیگر منتقل شود پس روشن است که نمی تواند حرکت کند.

صورت دوم: جسم نامتناهی، من بعض الجهات نامتناهی است و من بعض الجهات متناهی است مثلا فرض کنید از طرفِ منتها نامتناهی است و از طرف مبتدا متناهی است یا برعکس فرض کن.

حکم صورت دوم: این جسم می خواهد حرکت کند آیا انتقال مکان تحقق پیدا می کند یا نه؟ چون بخشی از مکان خالی است زیرا از مبتدا تا منتها را پُر کرده است اما از منتها به بعد را پُر نکرده است و چون از منتها به بعد را پُر نکرده است لذا مکانِ خالی وجود دارد و می تواند مکان خالی را پُر کند و از مکانی به مکانی منتقل شود ولی دو حالت پیدا می کند.

حالت اول: از آن طرف که نامتناهی است خالی نمی کند.

حکم: در اینصورت انتقال مکان پیدا نکرد. بله نمو کرد یعنی از این طرف که مقطوع بود رشد کرد و حرکت مکانی نکرد. چون اگر حرکت مکانی می کرد چون جسم، جسمِ متصل بود وقتی یک طرفِ آن انتقال پیدا کنید طرف دیگرش هم انتقال پیدا می کند چون این جسم، یک جسم متصل است نه منفصل.

این صورت محل بحث ما نیست چون محل بحث ما در حرکت کمّی نیست بلکه در حرکت إینی و مکانی است زیرا این جسم حرکت نموّی و کمّی کرد.

حالت دوم: از آن طرف که نامتناهی است جابجا شد و جایی را خالی کرد.

حکم: همین که می گویید جایی را خالی کرد معلوم می شود آن طرف که نامتناهی فرض شده بود نامتناهی نیست بلکه متناهی بوده است که یک قسمت آن خالی شده است.

پس این سه فرض رسیدگی شد و به محذور افتادیم چون در یک فرض، اصلا حرکت واقع نشد. در یک فرض، حرکتِ مورد بحث واقع نشد و در یک فرض، حرکت به همراه تناهی واقع شد پس در هیچ جا نتوانستیم عدم تناهی را حفظ کنیم و حرکت را تمام کنیم. بنابراین جسم نامتناهی نمی تواند حرکت کند چون تصویری برای حرکتش نداریم.

ص: ۱۳۸۰

نکته: دو مساله وجود دارد:

۱ـ عدم تناهی انقسام.

۲ـ عدم تناهی ابعاد.

الان بحث ما در عدم تناهی انقسام نیست چون عدم تناهی انقسام را مصنف قبول داشت. الان بحث ما در چون عدم تناهی ابعاد است که مصنف قبول ندارد. و ممکن است کسی قائل به عدم تناهی جسم باشد ولی عدم تناهی جسم را امروزه هم کسی نمی گوید بله عدم تناهی فضا را قائل هستند. مصنف می گوید مقدار نامتناهی هم نداریم. امروزه که می گویند فضای نامتناهی داریم با حرفهای مصنف نمی سازد. دو مساله در اینجا وجود دارد:

۱ـ جسم نامتناهی داریم یا نداریم؟

۲ـ فضای نامتناهی داریم یا نداریم؟

مصنف هر دو را باطل می کند و ایشان بُعدِ نامتناهی را قائل نیست. الان مصنف درباره جسم بحث می کند و می گوید اگر جسم نامتناهی داشتیم نمی تواند حرکت کند. چون تعبیر به الجرم غیر المتناهی» کرد البته بحث ایشان در فضا هم می آید چون دلیل دوم ناظر به جرم است اما دلیل اول ناظر به جرم و بُعد هر دو است.

توضیح عبارت

«اما ان کان غیر متناه من جمیع الجهات»

اگر آن جرم، غیر متناهی از تمام جهات بود نمی تواند حرکتی که در آن حرکت، استبدال مکان است انجام دهد.

«فلانه لایخلو عنه مکان حتی یستبدله»

ضمیر «عنه» به «جسم» بر می گردد.

این عبارت علت برای عدم جواز حرکت است.

مکان خالی نداریم تا این جسم متحرک آن مکان را تبدیل کند و مکان دیگری را اشغال کند غیر از مکانی را که قبلا اشغال می کرده است مکان دیگری باقی نمانده که بخواهد اشغال کند.

ص: ۱۳۸۱

«و اما ان کان غیرمتناهی من جهه دون جهه فربما المکن ان یُتَصَوَّر عنه فراغ»

اما اگر آن جسمی که استبدال مکان می کند یا می خواهد استبدال مکان کند غیر متناهی از یک جهتی «مثلا ابتدا» است و نه از جهت دیگر «مثلا انتها» چنین جسمی ممکن است در مورد او جای خالی تصور شود که این، پُر نکرده باشد.

«ان یتصور عنه فراغ»: یعنی فضایی لحاظ شود که از این جسم، پُر نشده و فراغ حاصل است که این جسم بتواند در آن حرکت کند.

علت آمدن «فربما» این است که ممکن است یک جسم دیگری آن فضا را پر کرده باشد و لذا این جسم نتواند حرکت کند.

«لکنه اذا انتقل الیه لم یخل اما ان یُخلَی عن الجهه المقابله لها او لا یخلی»

ضمیر «لها» به جهتی که دارد پُر می کند بر می گردد که ما از آن تعبیر به «فراغ» کردیم.

لکن اگر این جسم حرکت کرد دو حالت اتفاق می افتد آن فراغ، پر می شود اما آن طرفِ دیگرِ جسم که نامتناهی بوده آیا خالی می شود یا نمی شود؟

ترجمه: لکن این جرم اگر منتقل به آن فراغ شد خالی از این دو فرض نیست. یا پَس می رود از آن طرفی که مقابِل با جهت فراغ است یا آن طرفِ نامتناهی را خالی نمی کند.

«فان لم یُخلِ فما انتقل لکنه ربا ونماء»

اگر این فراغ را که پر می کند آن طرف را خالی نمی کند در اینصورت انتقال مکانی پیدا نکرد لکن این شیء رشد و نمو حرکت کمّی کرده نه حرکت مکانی.

ص: ۱۳۸۲

«و ان انتقل و اخلی فالجهه غیر المتناهیه متناهیه»

اگر این جسم به جهت خالی منتقل شد و آن جهتِ پُر را خالی کرد آن جهتی که فرض کردید غیر متناهی است الان معلوم شد که متناهی است.

دلیل دوم و سوم اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «یعنی حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل هشــتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم و سوم اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «یعنی حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

«وایضا هذه الحرکه لایجوز ان تکون طبیعیه و لا قسریه»(۱)

بحث در این داشتیم که جرم بی نهایت نمی تواند حرکت کند سپس مقدماتی را ضمیمه می کنیم که لکن همه اجرام حرکت می کنند. نتیجه می گیریم که پس جرم بی نهایت نداریم ولی الان به مقدمه دوم و نتیجه، کاری نداریم فعلاً مقدمه اول را بیان می کنیم که جرم بی نهایت، حرکت نمی کند. گفتیم حرکت بر دو قسم است.

الف: حرکت، حرکتی است که در آن استبدال مکان است که حرکت مستقیم می باشد.

ب: حرکت، حرکتی است که در آن استبدال مکان نیست که حرکت دورانی می باشد.

ص: ۱۳۸۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۳،س۳، ط ذوی القربی.

بحث ما الان در حرکت مستقیم است و می خواهیم ثابت کنیم که جرم بی نهایت، حرکت مستقیم ندارد سه دلیل بر این مدعا اقامه می شود.

مدعا: جرم بی نهایت، حرکت مستقیم ندارد.

دلیل اول: در جلسه قبل خوانده شد. در دلیل اول، امرِ جرم بی نهایت را مردد بین دو احتمال کردیم و بحث کردیم و گفتیم این جرم یا از تمام جهات، بی نهایت است یا از یک جهت بی نهایت است و از جهت دیگر متناهی است و در هر دو فرض بحث کردیم و ثابت کردیم که حرکت مکانی، امکان ندارد.

دلیل دوم: در این دلیل جرم را مردد بین دو امر نمی کنیم بلکه حرکت را مردد بین دو امر می کنیم

۱ ـ حرکت طبیعی.

۲ ـ حرکت قسری.

هر کدام را جداگانه بحث می کنیم یعنی حرکت طبیعی را جداگانه بحث می کنیم و ثابت می کنیم که جرم نامتناهی، حرکت طبیعی ندارد حرکت قسری را هم جدا بحث می کنیم و می گوییم جرم نامتناهی، حرکت قسری ندارد. اما در دلیل سوم، مثل دلیل اول، جرم را ملاحظه می کنیم ولی می گوییم جرم یا بسط است یا مرکب است. سپس ثابت می کنیم که جرم بسیط اگر نامتناهی باشد نمی تواند حرکت کند و بعداً می گوییم که جرم مرکب هم اگر نامتناهی باشد نمی تواند حرکت کند. پس در هر سه دلیل تقسیم وجود دارد.

بیان دلیل دوم در فرض حرکت طبیعی: اگر جرمِ بی نهایت بخواهد حرکت طبیعی کند ممکن نیست. به این بیان که حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است یعنی جسمی که از مکان طبیعی اش بیرون برود حرکت طبیعی می کند تا به مکان اصلی اش بر گردد پس حرکت طبیعی همیشه به سمت مکان طبیعی است «در حرکت قسری است که جسم از مکان طبیعی اش بیرون می رود» مثلا سنگ وقتی از بالا رها شود به سمت پایین می آید که محل طبیعی اش است یا دود را وقتی رها می کنید به سمت بالاـ می رود که مکان طبیعی اش است. اشیاء به سمت مکان طبیعی خودشان تمایل دارند و حرکت می کنند پس حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است. مکان را قبلاً تعریف کرده بودیم که عبارتست از سطح محیط به محاط، یا به تعبیر خلاصه تر، مکان عبارت از سطح محیط است و سطح محیط، یک حد محدودی است پس مکان، یک امر محدودی است حال جسم بی نهایت می خواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند معنایش این است که جسمِ بی نهایت می خواهد به سمت مکان طبیعی محدود حرکت کند و در مکان محدود جا بگیرد و این، شدنی نیست. هیچ وقت بی نهایت به سمت محدود حرکت نمی کند پس نمی توانیم حرکتِ جسم نامتناهی را حرکت طبیعی بدانیم زیرا حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است و مکان طبیعی، محدود است پس اگر جسم نامتناهی بخواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند معنایش این است که نامحدود به سمت محدود حرکت کرد و به عبارت مصنف، خودش را در محدود، جمع کرد و این شدنی نیست که نامحدودی خودش را در محدود جمع کند. پس حرکت طبیعی ممکن نشد.

ص: ۱۳۸۴

بیان دلیل دوم در فرض حرکت قسری: حرکت قسری به دو علت ممکن نیست:

علت اول: ما بعداً توضیح خواهیم داد که جسم نامتناهی نمی تواند منفعل شود و حرکت قسری، نوعی انفعال است پس جسمِ نامتناهی نمی تواند حرکت قسری، پیدا کند.

علت دوم: حرکت قسری همیشه به سمت مخالفِ حرکت طبیعی است یعنی حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است و حرکت قسری از مکان طبیعی است. اگر حرکت طبیعی، ممکن نبود حرکت خلاف طبیعی هم که قسری می باشد ممکن نخواهد بود.

نتیجه نهایی: حرکت مطلقا «چه طبیعی چه قسری» برای جرم نامتناهی ممکن نیست.

توضیح عبارت

«و ایضا هذا الحرکه لایجوز ان تکون طبیعیه و لا قسریه»

«هذه الحرکه» : یعنی حرکتِ جرم بی نهایت.

ترجمه: این حرکتِ جرم بی نهایت نه می تواند طبیبعی باشد و نه می تواند قسری باشد.

«اما انها لاتکون طبیعیه فلان الطبیعی هو الذی یطلب أینا طبیعیا»

اما حرکت طبیبعی نمی باشد به خاطر این است که حرکت طبیعی دنبالِ مکان طبیعی است.

«و کل إین کما قد فرغنا عنه قبلُ، حدٌ»

هر مکانی که همانطور که ما از تعریفش قبلا فارغ شدیم، حد است چون قبلا گفتیم مکان، سطح محیط به محاط است و سطح محیط، خودش یک نوع حد است.

«و کل حد فهو محدود»

هر حدی محدود است و متناهی است نتیجه این می شود که پس مکان، محدود است.

«و المحدود لاینتقل الیه ما لا حد له و لا ینحاز الیه»

ص: ۱۳۸۵

«لاینحاز الیه» یعنی «لایجمع الیه» یعنی بی نهایت نمی تواند منتقل شود به محدود و خودش را در محدود جمع کند.

نتیجه قیاسِ قبلی را به عنوان صغری برای قیاس بعدی قرار می دهیم و می گوییم مکان، محدود است «والمحدود لاینتقل الیه ما لا حد له» نتیجه این می شود که پس مکان طبیعی را نامحدود طلب نمی کند.

«و اما القسری فانا سنبین عن قریب ان ما لا یتناهی لاینقسر»

اما حرکت قسری را به دو دلیل از نامتناهی نفی می کند.

«لاینقسر» به معنای «لاینفعل» است.

ترجمه: به زودی بیان می کنیم که غیر متناهی منفعل نمی شود و وقتی از چیزی منفعل نشد قسرِ قاسر را قبول نمی کند»

«و ایضا فان القسری یکون الی خلاف الأین الطبیعی»

این عبارت دلیل دوم بر نفی حرکت قسری است.

ترجمه: حرکت قسری به مخالف مکان طبیعی انجام می شود. حرکت طبیعی به سمت إین طبیعی است اما حرکت قسری از إین طبیعی به سمت دیگر است.

«فاذا لم یکن طبیعی لم یکن قسری»

اگر طبیعی وجود نداشت قسری هم وجود نخواهد داشت.

«لم یکن» در هر دو موردش تامه است.

صفحه ۲۱۳ سطر ۷ قوله «و ایضا»

دلیل سوم : در این دلیل سوم جرم را به دو قسمت بسیط و مرکب تقسیم می کند و درباره هر کدام به طور مستقل بحث می کند که نمی تواند حرکت کند.

بیان دلیل سوم در جرم بسط: مصنف ابتدا می فرماید یکی از دو حال برای جرم بسیط هست:

حالت اول: جرم بسیط اقتضا کند که از یک طرف، نامتناهی باشد جرم بسیط اگر از همه طرف، نامتناهی باشد حرکتش معنا ندارد چون همه مکان ها را اشغال کرده و معنا ندارد که از مکانی به مکانی منتقل شود. در صورتی انتقالش ممکن است که از یک طرف متناهی باشد تا بتوان برایش حرکت تصور کرد لذا مصنف جرم بسیط را اینطور فرض می کند که از یک طرف، متناهی باشد سپس می فرماید که این متناهی بودنِ از یک طرف، آیا مقتضای طبیعتش است یا تحمیل یک قاسر است؟ از این دو حال خالی نیست یعنی یا طبیعتش اقتضا می کند که از یک طرف، متناهی باشد یا قاسری او را وادار می کند که از یک طرف، متناهی باشد در جایی که قاسری او را وادار می کند که از یک طرف متناهی باشد دو حالت پیدا می کند. چون وقتی قاسر او را وادار می کند که متناهی باشد معنایش این است که طبیعتش نامتناهی است. در اینصورت سوال می شود که قاسر وقتی می خواهد تناهی وارد کند چه کار می کند؟ آیا این جسم را می بُرد یا آن را جمع می کند. شما اگر بخواهید جسمی را کوچک کنید یکی از دو حال اتفاق می افتد یا آن را می بُرید و کوچک می شود یا آن را متکاثف و فشرده می کند که در این صورت هم کوچک می شود. حال اگر فرض کنید این جسم را از یک طرف فشار دادیم تا جمع شد در این صورت از یک طرف، کوتاه می شود . حال اگر جرم، نامتناهی بود وقتی آن را فشار بدهید خودش را جمع می کند و متناهی می شود.

ص: ۱۳۸۷

در اینجا سه فرض پیدا شد.

فرض اول: جسم به طبیعتش، قسمتی از آن متناهی شد.

فرض دوم: قاسر آن جسم را بِبُرَد و متناهی می شود.

فرض سوم: قاسر آن جسم را ببرد جمع می کند و متناهی می شود.

نکته: اگر قاسر، تناهی را به آن جسم بدهد معلوم می شود که طبیعتش نامتناهی است.

حکم فرض اول: این فرض اصلا امکان ندارد و حالت غلطی است و نمی توانیم درباره آن بحث کنیم که آیا حرکت می کند یا نمی کند؟ اصلا چنین حالتی اتفاق نمی افتد چون جسم، بسیط است و مقتضای جسم بسیط، واحد است معنا ندارد که از طرفی اقتضای نامتناهی کند واز طرف دیگر اقتضای نامتناهی کند اگر در آن طرف، اقتضایش عدمتناهی در این طرف هم عدم تناهی است.

توضیح عبارت

«و ایضا فانه کیف یکون الجسم البسیط و ما یجری مجراه متناهیا من جهه و غیرمتناه من جهه و طبیعته متشابهه»

مصنف بحث را روی جسم بسیط می برد. و در سطر ۱۶ صفحه ۲۱۳ تعبیر به «اما المرکب» می کند که به بحث از جسم مرکب می پردازد.

مراد از «ما یجری مجرا» مقدار است. جسم بسیط، ذو مقدار است.

ترجمه: چگونه ممکن است جسم بسیط و چیزی که جاری مجرای جسم بسیط «یعنی مقدار» است از یک جهت متناهی باشد و از جهت دیگر نامتناهی باشد در حالی که طبیعتش متشابه است «در حالی که این جسم یک طبیعت دارد چگونه دو اقتضای مختلف دارد»

ص: ۱۳۸۸

نکته: مصنف باید جسمی را فرض کند که در یک طرف، متناهی است و در طرف دیگر نامتناهی است تا بتواند حرکت را درست کند و الا اگر جسمی را فرض می کرد که از هر طرف نامتناهی است نمی توانست آن را به حرکت وا دارد و از محل بحث خارج می شد.

«متشابهه»: یعنی طبیعتش یکسان است یعنی این طبیعت در همه اجزائش یکنواخت است. اینطور نیست که طبیعتش اگر در این قسمت باشد اقتضای تناهی کند واگر در آن قسمت باشد اقتضای عدم تناهی کند.

«فلایخلوا اما ان یکون الحد القاطع له امر تقتضیه طبیعته»

شروع به تقسیم می کند و می گوید تناهی از یک جهت یا مقتضای طبیعت است یا مقتضای تحمیل قاسر است.

نسخه صحیح «امراً» است.

ترجمه: یا آن حدی این جسم بسیط را قطع می کند و آن طرف قطع شده اش را متناهی می کند امری است که آن امر را طبیعتِ این جسم اقتضا می کند.

«او یکون انما عرض له قسرٌ و امر خارج عن الطبع قد ادرکه»

یا برای این جرم عارض شده قسری و امری که خارج از طبع بوده و این امرِ خارج به این جسم بسیط رسیده است.

«فان کان مقتضی طبیعته و طبیعته متشابهه بسیطه فمن الواجب ان لا یختلف تاثیره عن طبیعته حتی یتحدد منه جانب و لا یتحدد منه جانب»

«فمن الواجب» جواب «فان کان» است. ضمیر «کان» به «حد داشتن و متناهی بودن» بر می گردد.

ص: ۱۳۸۹

اگر آن حد داشتن و متناهی بودن مقتضای طبیعتش باشد در حالی که طبیعت او متشابه و بسیط است.

واجب این است که نباید تاثیری که در این جسم پیدا می شود از طبیعتش، اختلاف پیدا کند تا نتیجه اش این شود که از این جسم بسیط، یک جانب آن، محدود شود و جانب دیگر، محدود نشود و نامتناهی بماند.

«و ان کان بالقسر فتکون طبیعه هذا الجسم توجب ان یکون غیر متناه»

ضمیر «کان» به «حد قاطع» بر می گردد.

اگر آن حد قاطع برای جرم بسیط از طریق قطع حاصل شده معنایش این است که طبیعهً حدی نداشته بلکه قاسر بر او حدّ را تحمیل کرده پس طبیعهً نامتناهی بوده است.

ترجمه: اگر این حدّ، بالقسر برای جرم بسیط پیدا شده طبیعت این جسم، اقتضا می کرده که این جسم، غیر متناهی باشد.

«فاما ان یکون قد عرض انّ حاداً حده و قاطعا قطعه فجعله متناهیا»

قاسر یکی از دو کار را انجام می دهد یا آن جسم را از یک طرف می بُرد تا متناهی شود یا آن را نمی برد بلکه کمیت آن را کم می کند چنانکه در تکاثف اتفاق می افتد.

حکم فرض دوم: یک جسمی بوده که کلّ این فضای نامتناهی را پُر کرده «ما مثال به متناهی می زنیم تا نامتناهی روشن شود» قاسری می آید و دو ثلث این جسم را حفظ می کند و ثلث آن را جدا می کند. این ثلث بریده شده را از اتاق بیرون نمی برد این دو ثلث اگر چه بریده شد. ولی منتهی به جسمی مثل خودش می شود و در فضای خالی قرار نمی گیرد چون مکانی وجود ندارد که آن را ببرد. این جسم بریده شده که از یک طرف، نامتناهی است از این طرف، متناهی می شود و به جسمی مثل خودش می چسبد در اینصورت نمی تواند حرکت کند پس حرکت، تحقق پیدا نمی کند. اگر چه تناهی آمد ولی حرکت مکانی انجام نمی شود ولو ممکن است حرکت کمّی یا کیفی یا وضعی انجام شود ولی مورد بحث ما نیست.

ص: ۱۳۹۰

ترجمه: عارض شده بر این جسم نامتناهی که یک حادّی «یعنی محدود کننده ای» که همان قاسر است این جسم نامتناهی را محدود کرده به این صورت که قاطعی این جسم را قطع کرده و با قطع کردن، آن جسم را متناهی کرده است.

«فیکون غیر المتناهی منه موجوداً»

غیر متناهی از این جسم بسیط، هنوز هم موجود است و آن قسمت قطع شده را دور نینداخته است. بلکه در وسط آن جسم بسیط، شکافی افتاده است که آن جسم نامتناهی را متناهی کرده.

«لکنه حُدَّ دونَه و قُطِع عنه»

دونه: قبل از اینکه نامتناهی شود.

ضمیر «عنه» به «نامتناهی» بر می گردد.

لکن این غیر متناهی محدوده شده قبل از اینکه نامتناهی شود از آن نامتناهی، بریده و جدا شده است یعنی نامتناهی، موجود است ولی متصل نیست بلکه مقطوع شده است.

«فلا یکون متناهیه الی فضاء او خلا»

در نسخه خطی «فلا یکون تناهی الی فضاء او خلاء» که بهتر است.

متناهی شدن این جسم به خلا و فضا نرسیده بلکه به جسم دیگری مجاور است یعنی اینطور نیست که بعد از پایان این جسم، خلأو فضا شروع شود. بعد از پایان این جسم، تتمه ی اولیه ی خود همین جسم شروع می شود که این جسم اجازه حرکت نمی دهد چون جا را پُر کرده است.

«ولکن تناهیه الی مقطوع من جنسه و طبیعته»

عبارت «لکن تناهیه» نشان می دهد که در چندکلمه قبل باید جای «متناهیه»، «تناهیه» باشد.

ص: ۱۳۹۱

ترجمه: بلکه تناهی آن جسم به یک جسم بریده از جنس و طبیعت خودش است «یعنی این جسم بریده شده به یک جسم دیگر مجاورت پیدا کرده و آن جسم دیگر، اجازه حرکت نمی دهد.

«فلا یکون له ایضا مکان یتحرك الیه هذا النوع من الحرکه»

«له» برای جسم بریده شده که از یک طرف، نامتناهی است و از طرف دیگر، فعلا متناهی شده است.

برای این جسم بریده شده، مکانی نیست که به سمت آن مکان حرکت کند با حرکت مکانی.

بررسی وضعیف اینکه قاسر، جسم بسیط را جمع کند تا متناهی شود. ۲ ـ بیان دلیل سوم در جسم مرکب بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ بررسی وضعیف اینکه قاسر، جسم بسیط را جمع کند تا متناهی شود. ۲ ـ بیان دلیل سوم در جسم مرکب بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۳۹۲

«و اما ان یکون حدده من غیر ان ابان منه اشیاء»(۱)

بحث در این داشتیم که نامتناهی ممکن نیست حرکت کند برای اثبات مدعا حرکت را به دو قسم تقسیم کردیم که یکی حرکتی است که با استبدال مکان همراه است که حرکت إینی نامیده می شود و دیگری حرکتی است که با استبدال امکان همراه نیست که حرکت مستدیر و حرکت وضعی نامیده می شود. الان بحث ما در حرکت إینی است. برای اثبات مدعا در این فرض گفتیم سه دلیل می آوریم. دلیل اول و دوم خوانده شدند.

دلیل سوم: ما یکبار جسم بسیط راملاحظه می کنیم و حرکتش را مطرح می کنیم و یکبار جسم مرکب را ملاحظه می کنیم و حرکتش را مطرح می کنیم. در جسم بسیط می گوییم اگر بخواهد حرکت کند باید یک طرفش متناهی باشد اگر از همه جهات نامتناهی باشد تصور حرکت درباره آن نیست پس باید من جهةٍ متناهی باشد تا بتوانیم حرکت را درباره آن تصور کنیم. سپس می گوید این جهتِ متناهی را چگونه بدست آورده است آیا به مقتضای طبیعتش این جهت را دارد یا قاسری این جهت متناهی را به او داده است اگر هم قاسری این جهت متناهی را به او داده است به این صورت محدودش کرده که از آن چیزی بریده است یا بدون بریدن آن رامحدود کرده است. مثلا از یک طرف آن را متکاشف کند و کمِّ آن را محدود قرار

بدهد بدون اینکه به بدنه این جسم دست بزند که سه فرض درست می شود:

ص: ۱۳۹۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۳،س۱۳، ط ذوی القربی.

فرض اول و دوم: در جلسه قبل بیان شد.

فرض سوم: جسم به طبیعتش اقتضای محدود بودن از جانبی را ندارد بلکه قاسری او را محدود می کند و قاسر هم چیزی از آن جسم جدا نمی کند بلکه قاسری او را محدود می کند و قاسر هم چیزی از آن جسم جدا نمی کند بلکه فقط کمّ آن جسم را محدود می کند مثل تکاثف.

حکم فرض سوم: آیا چنین نامتناهی می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ می فرماید قبل از اینکه به بحث برسیم باید ببینیم آیا چنین وضعی اتفاق می افتد یا نمی افتد؟

جسمی که اینچنین است که اگر قاسری به آن دست نزند از همه طرف نامتناهی است و اگر قاسری بر آن تاثیر بگذارد از یک طرف آن را متناهی می کند چنین جسمی هم قابلیت تناهی دارد هم قابلیت عدم تناهی دارد و الا اگر فقط نامتناهی بود قاسر نمی توانست آن را متناهی کند و اگر هم فقط متناهی بود خودش نمی توانست ذاتاً نامتناهی باشد.

این جسم، نامتناهی بود و قاسر آن را متناهی کرد پس معلوم می شود که هر دو «هم تناهی و هم عدم تناهی» را می تواند قبول کند. اگر بتواند هر دو را قبول کند هم تناهی و هم عدم تناهی نیاز به عامل دارد و هیچکدام ذاتی نیست مثلا عاملِ تناهی، قاسر باشد و عاملِ عدم تناهی، عدم قاسر باشد. «عامل هر چه می خواهد باشد چه امر عدمی چه امر ثبوتی باشد» سپس موثّری آن را متناهی می کند و موثر دیگر، آن را نامتناهی می کند و این جسم، منفعل می شود مصنف تا اینجا بیان می کند و می گوید بقیه آن را بعداً بیان می کنم و حواله به آینده می دهد. می گوید ما بعدا ثابت خواهیم کردکه چنین جسمی تاثیر موثّر را نمی پذیرد چه موثّر، متناهی باشد «یعنی تاثیرش تا ابد ادامه پیدا نکند» چه موثّر، غیر متناهی باشد «یعنی تاثیرش تا ابد ادامه پیدا کند» این جسم، متاثّر نمی شود کاری نداریم به اینکه موثّر چگونه است موثّر چه متناهی باشد چه نامتناهی باشد این جسم نمی تواند متاثِّر باشد. اما چرا نمی تواند متاثّر باشد مصنف می گوید بعداً بیان می کنیم.

ص: ۱۳۹۴

پس ثابت می شود چنین تاثیری اصلا ممکن نیست تا بعداً نوبت به حرکت برسد و ببینیم آیا حرکت می کند یا نمی کند؟

تا اینجا در هیچ یک از فرض های سه گانه، حرکت تحقق پیدا نکرد پس جسم نامتناهی که بسیط باشد نتوانست حرکت کند.

توضیح عبارت

«و اما ان یکون حدّده من غیر ان ابان منه اشیاء»

این عبارت عطف بر «فاما ان یکون» در سطر ۱۱ است. ضمیر «یکون» به «حاد» بر می گردد.

ترجمه: یا آن حادّ «که همان قاسر است» جسم را محدود کرده بدون اینکه از این جسم چیزهایی را جدا کرده باشد.

«بل من جهه انه جعل کمّه کما ذاحد فی جهه دون جهه»

«ذا حد» یعنی «محدود».

از این جهت که آن حادّ، کمّ این جسم را قرار داده کمّی که محدود باشد در یک جهت دون جهت «یعنی قاسر در یک جهت وارد شده و جسم را محدود کرده است بدون بُریدن، البته طرف دیگر که نامتناهی است نامتناهی گذاشته است.

«کما لعارض ان یجعل کمَّ الجسم المتناهی اقل عند التکاثف و اکثر عند التخلخل»

برای فرض سوم مثال به جسم متناهی می زند تا در جسم متناهی مطلب روشن شود و بعداً این مطلبِ روشن شده را در جسم نامتناهی سرایت بدهد. اما چرا مثال به جسم نامتناهی نمی زند؟ به خاطر علتی که خودش بعداً خواهد گفت که چنین تاثیری در جسم نامتناهی امکان ندارد انجام شود و جسم نامتناهی چنین اثری را نمی پذیرد اما متناهی این اثر را می پذیرد لذا مثال به متناهی می زند تا در متناهی روشن شود و ما آن را در نامتناهی فرض کنیم نه اینکه در نامتناهی اجرا کنیم.

ص: ۱۳۹۵

ترجمه: چنانکه عارضی «مثل قاسر» می تواند کمِّ جسمِ متناهی را اقل قرار دهد وقتی که جسم را متکاثف می کند یا اکثر قرار دهد وقتی که جسم را متخلخل و تُنُک می کند.

«فیکون حینئذ من شان هذا الجسم ان یقبل تناهیا و غیر تناه»

اگر چنین وضعی اتفاق بیفتد معلوم می شود که آن جسمِ نامتناهی، هم قابل نامتناهی بودن است هم قابل متناهی بودن است.

ترجمه: در این هنگام که عارض توانست چنین تاثیری بگذارد از شان این جسم است که هم تناهی را قبول کند هم غیر تناهی را قبول کند.

«و ان ذلک بتاثیر موثر و ذلک مما سنوضح بطلانه بعد»

«ان ذلک»: قبول تناهی به تاثیر موثر است.

حکم این صورت که قبول تناهی به تاثیر موثر است، این است که بطلانش را بعداً بیان می کنیم.

«و ذلک»: تاثیر گذاشتن موثری در چنین جسمی یا به تعبیر دیگر تاثیر چنین جسمی از تاثیر قاسر.

«حیث نبین ان الجسم لا ینفعل هذا النحو عن موثر متناه او غیر متناه»

بعداً خواهیم گفت که جسم نمی تواند این نحو از تاثیر و انفعال را از موثری بپذیرد چه آن موثر، متناهی باشد چه نامتناهی باشد «یعنی چه بتواند تاثیر نامتناهی بگذارد چه تاثیر نامتناهی نتواند بگذارد چون بعداً خواهیم گفت که مجردات می توانند تاثیر نامتناهی بگذارند اما مادیات و جسمانیت تاثیرشان حتما متناهی است. این مطلب در فصل ۱۰ که در صفحه ۲۲۳ می آید «فی ان الاجسام متناهیه من حیث التاثیر و التاثر».

«هذا النحو»: این نوع محدودیت را که یک نوع انفعال است از موثری بپذیرد و کمّش، کوتاه شود.

صفحه ۲۱۳ سطر ۱۶ قوله «و اما المرکب»

در خط ۷ صفحه ۲۱۳ فرمود «و ایضا فانه کیف یکون الجسم البسیط و ما یجری مجراه متناهیا من جهه و غیر متناه من جهه» که جسم بسیط را مطرح کرد و در آنجا تعبیر به «اما الجسم البسیط» نکرد ولی در اینجا تعبیر به «اما المرکب» می کند.

مصنف در دلیل سومی که می خواهد بر مدعا اقامه کند جسم را به دو قسم بسیط و مرکب کرد و درباره جسم بسیط بحث کرد و تمام شد حال درباره جسم مرکب می خواهد بحث کند.

بیان دلیل در جسم مرکب: مصنف فرض می کند مرکبی را که از یک جهت متناهی باشد و از جهت دیگر نامتناهی باشد. علت اینکه فرض می کند از یک جهت متناهی باشد به خاطر این است که اگر از همه جهات نامتناهی باشد چه بسیط باشد چه مرکب باشد فرضِ حرکت در مورد آن به جا نیست چون آن که از همه جهات، بی نهایت است همه مکان را پُر کرده است وقتی همه ی مکان را پُر کرده است انتقال از مکان به مکانی و به تعبیر دیگر استبدال مکان در مورد آن جا ندارد به این جهت است که ایشان سعی می کند در تمام جاهایی که حرکت را تصویر کند و ببیند آیا جایز است یا جایز نیست جسم را از یک جهت متناهی می کند تا بتواند فرض حرکت را مطرح کند لذا در مرکب هم همین را می گوید و بحث را در جسم مرکبی مطرح می کند که از یک جهت متناهی است و از جهت دیگر نامتناهی است.

ص: ۱۳۹۷

تـا اینجا محل بحث روشن شـد که در مورد جسـمی است که مرکب از اشـیاء گوناگون است مثل بـدن انسان یا تنه درخت که مرکب از اجزا است. آیا چنین جسمی حرکت می کند یا نمی کند.

توضیح دلیل: درباره چنین جسم مرکبی که حرکت می کند دو فرض وجود دارد.

فرض اول: به جمیع اجزائش حرکت کند.

فرض دوم: به بعض اجزائش حرکت کند.

مثلاـ بـدن مـا مرکب است. گاهی در یک جا نشـستیم و دست خودمان را حرکت می دهیم در اینصورت، بعض جسم حرکت می کند گاهی هم بلند می شویم و راه می رویم که در این صورت تمام جسم حرکت می کند.

در مورد جسمی هم که فرض شده یک طرفش متناهی است همین دو فرض وجود دارد.

حکم فرض اول: اگر تمـام اجزائش حرکت کنـد خارج از بحث است. چون از ابتـدا که بحث را شـروع کردیم گفتیم جرمِ بی نهایت، حرکت می کنـد و آیا اسـتبدال مکان دارد یا نـدارد. نگفتیم جزء آن حرکت می کند یا نمی کند البته در عنوان فصـل آمـده بود« جسم نامتناهی بکلیته و بجزئیته حرکت نمی کند» اگر جسـمی بکلیته یا بجزئیته حرکت کرد، غیر متناهی نیست ولی وقتی وارد بحث شـدیم در این باره بحث شـد که آیا جسم می توانـد حرکت کنـد یا نه؟ مراد ما جسم بود نه بعض جسم. پس آن فرضی که می گوید بعض جسم حرکت می کند خارج از محل بحث است لذا آن را کنار می گذاریم.

ص: ۱۳۹۸

حکم فرض دوم: وقتی کـل جسم حرکت می کنـد بایـد تمـام اجزائش جابجـا شود پس آن قسـمتِ نامتناهیِ آن هم جابجا می شود یا فقط قسـمتهای متناهی آن جابجا می شود یعنی این قسمت متناهی، جای خالی دارد و منتقل می شود آیا تمام اجزاءِ قبل از آن هم می آید به طوری که قسـمت نامتناهی را خالی می کند؟ چون تمام اجزاء مثلا به سمت پایین حرکت می کنند و این جسم از سـمت بالاـ تـا بی نهـایت می رود. حـال که این جسم را به سـمت پایین می آوریم آیا همه اجزاء آن حرکت می کند یعنی از جـایی که متنـاهی است تـا جـایی که نامتناهی است همه آنها اسـتبدال مکان دارنـد؟ در این صورت لازم می آیـد آن قسـمتِ نامتناهی خالی شود و فضای نامتناهی را خالی می کند و به سـمت پایین می آید و وقتی به سـمت پایین می آید. پایین آمـدن جسم معنایش این است که این جسم، متناهی بوده است پس این جسم، نامتناهی نیست. زیرا وقتی فضای پایین را پُر می کنـد بایـد فضای بالا راخالی کند و خالی کردن با نامتناهی بودن نمی سازد بنابراین نمی توان گفت این جسم به تمام اجزائش حرکت کرده بایـد گفت به بعض اجزائش حرکت کرده و این بعض اجزاء حرکت کردنـد و فضای خالی را پُر کردنـد و بعض دیگر هم که نامتناهی را پُر کرده بودند همچنان در جای خودشان هستند. لازمه این حرف این است که جسم به بعض اجزائش حرکت کند و گفتیم که این خارج از بحث است.

ص: ۱۳۹۹

توضیح عبارت

«و اما المرکب فلا یحوز ان یکون غیر متناه من جهه و متناهیا من جهه»

چه اشکالی دارد که جسم مرکب، از یک جهت متناهی و از یک جهت غیر متناهی نباشد بلکه نامتناهی از همه جهات باشد. بیان کردیم که این صورت مورد بحث نیست حتما باید جسمی را داشته باشیم که مرکب باشد اولا و غیر متناهی از یک جهت و متناهی از یک جهت باشد ثانیا.

«فانا لو توهمنا کل واحد من اجزائه قد تحرک الی جهه التناهی»

اگر توهم کنیم که هر یک از اجزائش به سمت تناهی حرکت کرد «مصنف آن فرضی را که بعض اجزائش به سمت تناهی حرکت کرد اصلا مطرح نمی کند چون خارج از بحث است بلکه جایی را مطرح می کند که هر یک از اجزاء به سمت تناهی حرکت کند زیرا به سمت نامتناهی نمی تواند حرکت کند چون مکانی وجود ندارد پس باید به سمت متناهی حرکت کند که جای خالی دارد.

دقت کنید که مصنف بعضی قسمتها را مطرح می کند ولی عِدل آن را مطرح نمی کند بلکه می گوید به «قد تحرک الی جهه التناهی» پس یک فرض این است که «قد تحرک الی غیر المتناهی» و این فرض را مطرح نمی کند چون روشن است که نباید مطرح کند زیرا حرکت به سمت نا متناهی امکان ندارد زیرا آن طرف، پُر است.

«لم یخل اما ان یحصل للکل انتقال من الجانب غیر المتناهی و ذلک محال»

ص: ۱۴۰۰

در جایی که هر یک از اجزاء می خواهد حرکت کند می گوید یا همه اجزاء انتقال پیدا می کنند که لازمه اش این است که آن قسمتهایی که در نامتناهی اند انتقال پیدا کنند و وقتی انتقالی پیدا کردند جای خود را خالی می کنند و اگر جای خودشان را خالی کردند محدود می شوند، معلوم می شود که متناهی اند.

«ذلک محال»: این صورت، محال است چون نامتناهی نمی تواند جا را خالی کند اگر جا را خالی کرد متناهی می شود به عبارت دیگر نامتناهی نمی تواند منتقل شود زیرا حرکت به معنای انتقال است و نامتناهی نمی تواند منتقل شود چون منتقل شدن به معنای خالی کردن مکان است و به محض اینکه مکان را خالی کند این جسم، متناهی می شود.

«و اما ان لا یکون له انتقال من هناک فتکون بعض الاجزاء قد تحرکت دون بعض»

این عبارت عطف بر «اما ان یحصل» است ضمیر «له» به «کل» بر می گردد.

«من هناک»: یعنی از جانب غیر متناهی

ترجمه: یا از جانب غیر متناهی نمی تواند حرکت کند در اینصورت لازمه اش این است که بعض اجزاء که در طرف متناهی اند حرکت کنند غیر از اجزائی که در طرف نامتناهی اند که نتوانند حرکت کنند.

«و هذا خلاف ما فرض»

چون بحث ما در این بود که کل این جسم می خواهد حرکت کند زیرا بحث ما در انتقال جسم بود نه در انتقال بعض جسم.

ص: ۱۴۰۱

«فهذا اذا جعلت الحرکه باستبدال المکان»

«فهذا»: این مطالبِ گفته شده در صورتی بود که حرکت، به استبدال مکان باشد یعنی جسمِ نامتناهی بخواهد حرکت إین انجام دهد نه حرکت استداره ای و وضعی که بحث آن را کردیم و روشن شد که برای جسم نامتناهی ممکن نیست که حرکت مکانی انجام دهد و استبدال مکان کند.

صفحه ۲۱۴ سطر ۳ قوله «و اما الحرکه»

بیان اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال الی مکان نیست انجام دهد «یعنی حرکت مستدیر نمی تواند انجام دهد»: در حرکت وضعی، استبدال مکان نیست. کره ای داریم که در همان مکانی که هست می چرخد البته وضعش عوض می شود ولی مکانش عوض نمی شود زیرا همان سطحی را که اشغال کرده الان هم همان سطح را اشغال کرده است ولی وضعش را عوض می کند یعنی نقطه هایی که روی این جسم فرض می کنید می بینید جای آن عوض شده است اما خود جسم، مکانش را عوض نمی کند.

مصنف این حالت را بحث می کند و فرض ها و احتمالات مختلف آن را مطرح می کند.

فرض اول: این جسم وقتی شروع به حرکت می کند یک دور کامل می زند.

فرض دوم: این جسم حرکت کند ولی یک دور کامل نزند بلکه بایستد. در این فرض دوم، دو احتمال است.

احتمال اول: محال باشدکه دور کامل بزند.

احتمال دوم: ممکن باشدکه دور کامل بزند.

حکم فرض اول: مصنف می گوید این فرض را در بحث خلأ- در فصل هشتم از مقاله دوم باطل کردیم که در صفحه ۱۲۷ آمده است. در آنجا گفتیم که یک دایره کشیدیم و قطر آن را خارج کردیم و یک خط نامتناهی کنار دایره گذاشتیم و دایره را شروع به چرخاندن کردیم لازم آمد که قطر، هم مسامت با خط نامتناهی شود هم مسامت نشود و این باطل بود پس حرکت باطل بود در صفحه ۱۲۷ توضیح دادیم که در خلا- که خط نامتناهی فرض کردید ممکن نیست جسم به حرکت دورانی حرکت کند تا یک دور کامل بزند. چون در آنجا توضیح مفصل دادیم در اینجا توضیح نمی دهیم.

توضیح عبارت

«و اما الحرکه الاخری التی لا یستبدل بها المکان فهی المستدیره»

ضمیر «بها» به «حرکت» بر می گردد.

حرکت دیگری که به توسط آن حرکت، مکان تبدیل نمی شود اسم این حرکت، حرکت مستدیره است که به آن حرکت وضعی هم می گوییم.

«فلا یخلو اما ان تَتُمَّ الدوره و اما ان لاتتم البته»

یا دوره را تمام می کند و یک دورکامل می زند یا دوره را تمام نمی کند و یک دوره کامل نمی زند.

«فان تمم الدوره عَرَض ما قلناه فی باب الخلاء من استحاله الاستداره فی امر غیر متناه»

اگر توانست دوره را تمام کند عارض می شود آن اشکالی که ما در باب خلا گفتیم. اشکال در باب خلا را با عبارت «من استحاله» بیان می کند. گفتیم ممکن نیست که جسمی در امر غیر متناهی دور بزند که در آنجا امر غیر متناهی، خلأ بود ولی در اینجا خلأ نیست بلکه خود جسم است که نامتناهی است و می خواهد در یک فضای نامتناهی دور بزند.

ص: ۱۴۰۳

در اینجا یک حاشیه ای آمده «انما تعرض لاتمام الدوره لان فی اتمام الدوره لا محاله الخطُ القطری یسامت الخط الخارج المفروض» قبلاـ یک دایره کشیدیم و یک خط کنار دایره کشیدیم و گفتیم این خط تا بی نهایت ادامه پیدا کند و از هر دوطرف بی نهایت باشد بعدا قطر این دایره را اخراج کردیم و امتداد دادیم و گفتیم دایره را بچرخانید دایره اگر کامل می چرخید این قطر به سمت آن خط ثابت می رفت تا مسامت شود «اما اگر کامل نمی چرخیدمسامت نمی شد» و گفتیم چون خط، نامتناهی است نمی توانیم اولین جزأ مسامت داشته باشیم.

تا اینجا این بحث تمام شد که اگر بخواهد حرکت کند و دوره را کامل کند امکان ندارد اما اگر حرکت کند و دوره را کامل نکند دو حالت اتفاق می افتد که در جلسه بعدی بیان می شود.

ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان نیست «حرکت وضعی» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان نیست «حرکت وضعی» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۴۰۴

«و ان لم یتمم الدوره فلا یخلو اما ان یکون تتمیم الدوره مستحیلا اولا یکون»(۱)

بحث در این داشتیم که جسم نامتناهی حرکت نمی کند ابتداءً گفتیم حرکت إینی نمی کند و این را به سه دلیل اثبات کردیم. سپس رسیدیم به اینکه حرکت وضعی هم نمی کند و به تعبیر دیگر حرکت مستدیر ندارد و به تعبیر سوم حرکتی که در آن استبدال مکان نباشد ندارد.

تبیین مدعای دوم: اگر جسم نامتناهی بخواهد حرکت دورانی کند یکی از سه حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: دوره را کامل کند یعنی یک دور کامل بزند.

حالت دوم: دوره را کامل نکند ولی بتواند کامل کند.

حالت سوم: دوره را کامل نکند و نتواند کامل کند.

حکم حالت اول: توضیح دادیم و گفتیم که اگر دوره را تمام کند محال لازم می آید محالی که در باب خلا توضیح داده شد. بیان کردیم که همان برهان مسامته بود و گفتیم که دایره ای کشیدیم و یک خط ثابتی را کنار آن دایره قرار دادیم و یک خط

متحرکی را که قطر آن دایره بود ترسیم کردیم سپس دایره را به سمت خط ساکن چرخاندیم و گفتیم باید این قطر با آن خط ساکن، مسامت شود. که اولین نقطه مسامته ندارد به بیانی که گذشت. این مشکل از اینجا پیدا می شود که آن خط ثابت را نامتناهی فرض کرده بودیم. همین بیان را ما در جسم نامتناهی که می خواهد حرکت دورانی کند داریم تا اینجا را در جلسه قبل گفته بودیم الان می خواهیم وارد دو حالت بعدی شویم.

ص: ۱۴۰۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۴،س۴، ط ذوی القربی.

حکم حالت دوم: در این حالت به این صورت می گوییم که اگر ما فرض کنیم دوره را تمام کند هیچ اشکالی پیش نمی آید در حالی که گفتیم اگر دوره را تمام کند اشکالی که در باب خلا گفتیم پیش می آید. پس این حالت دوم باید درست نباشد چون حالت دوم این بود که دوره را کامل نکرد ولی می تواند کامل کند، اینکه «می تواند کامل کند» بر آن اشکال می کنیم و می گوییم اگر می تواند کامل کند، شما فرض کن که کامل کرد در اینصورت همان اشکالی که در باب خلا گفتیم پیش می آید و دوره تمام می شود و وقتی دوره تمام شد همان فرض قبلی اتفاق می افتد. فرض قبلی که ما آن را در باب خلأ باطل کردیم.

توضیح عبارت

«و ان لم یتمّم الدوره فلا یخلو اما ان یکون تتمیم الدوره مستحیلا او لا یکون»

اگر این جسم نامتناهی دوره ی خودش را تکمیل نکرد پس یا تیمم دوره مستحیل است «که این را فرض سوم قرار می دهیم» یا تیمم دوره مستحیل نیست «که این را فرض دوم قرار می دهیم».

«فان لم یکن کان فرضه غیر محال»

اگر دوره مستحیل نبود فرض تتمیم غیر محال می شود. چون اگر محال نبود فرض آن هم محال نیست.

«و لا یلزم منه محال»

این عبارت عطف بر «فرضه» است لذا «کان» بر آن داخل می شود یعنی «فان لم یکن کان لا یلزم منه محال»

ص: ۱۴۰۶

ترجمه: اگر تکمیل دوره، مستحیل نبود فرضش محال نیست و از این فرض هم محالی لازم نخواهد آمد.

«ولکنه یلزم منه کما قلناه محال»

ضمیر «منه» به «تکمیل دوره» بر می گردد و ضمیر «لکنه» ضمیر شان است.

در حالی که شان این است که از تکمیل دوره، محال لازم می آید چنانکه ما در باب خلا گفتیم و در دو خط قبل هم به آن اشاره کردیم پس نمی توانیم تتمیم دوره را فرض کنیم زیرا که محال لازم می آید اگر نتوانستیم فرض کنیم معلوم می شود که تتمیم دوره ممکن نیست بنابراین، حالت دوم که می گفت دوره را تتمیم نکرده ولی ممکن بود که تتمیم کند حالت صحیحی نیست.

صفحه ۲۱۴ سطر ۶ قوله «و ان کان»

حکم حالت سوم: مصنف می فرماید ممکن نیست تتمیم دوره مستحیل باشد چون مستحیل بودنش به این معنا است که نقطه ای را در این جسم نامتناهی فرض می کنیم. این جسم نامتناهی وقتی می چرخد این نقطه را روی یک قوسی می چرخاند. نمی توانیم بگوییم این نقطه را با قوسی محاذی می کند چون این جسم، نامتناهی است و جسم بعدی نداریم که نقطه ای از این جسم با آن جسم بعدی، محاذی شود. نقطه را بر روی خود همین جسمِ نامتناهی فرض می کنیم. این، وقتی دارد دور می زند نقطه بر روی جسم نامتناهی یک قوسی را طی می کند فرض کنید که دور زدن این جسم نامتناهی از مشرق شروع شد و به مغرب رسید یعنی نصف دور را زد. حال شما می گویید تکمیل دوره محال است یعنی نصف دیگر را نمی تواند دور بزند می گوییم نقطه، قوسی را از شرق به مغرب طی کرد و قوسی هم از مغرب به مشرق باقی مانده است این قوسی دوم با قوس اول چه فرقی دارد؟ از جهت قوس بودن فرقی ندارد چون جسم، جسم بسیط است نمی توان گفت که خود جسم، تفاوتی در دورنش دارد. متحرک، همین نقطه است و فرقی نکرده است. همه حالات هم متشابه اند و هیچ تفاوتی پیش نیامده است چه شده این نقطه ای که نصف قوس را طی کرده نمی تواند نصف دیگر را طی کند در حالی که همه اوضاع بعدی با تمام اوضاع قبلی متشابه است و هیچ تفاوتی پیش نیامده است.

نمی توانیم یک شیء را نسبت به دو شیءِ کاملا مساوی لحاظ کنیم و بگوییم این امر نسبت به آن شی، جواز است و نسبت به شیء دیگر، استحاله است. این، امکان ندارد. در حالی که شما در ما نحن فیه این کار را می کنید و می گویید این نقطه که این قوس را طی کرد ممکن بود که طی کند و لذا طی کرد اما مابقی را نمی تواند طی کند در حالی که مابقی با قبل هیچ تفاوتی ندارد از هیچ جهت، نه از جهت مسافت بودن نه از جهت قوس بودن نه از جهت متحرک و نه از جهت احوال جسم متحرک تفاوتی حاصل نشده، چه چیز باعث شده که آن قسمت جایز است و آن قسمت، محال است بالاخره باید تفاوتی باشد تا جواز استحاله درست شود در حالی که تفاوتی وجود ندارد. پس این فرض اصلا فرض صحیحی نیست تا به اشکال آن برسیم و اشکال بر آن وارد کنیم.

«و ان کان تتمیم الدوره مستحیلا فیکون لجزء منه مفروض ان یتحرک قوسا و لا یکون له ان یتحرک قوسا اخری»

ضمیر «منه» بر می گردد به «جسم نامتناهی» که می خواهد حرکت دورانی کند. «مفروض» صفت برای جزء است چون جزء در این جسم وجود ندارد جسم، یکپارچه است و جزء در آن وجود ندارد بلکه جزء را باید فرض کرد لذا قید مفروض است و مراد جزء فرضی است نه جزء واقعی.

اگر بگویید تکمیل دوره مستحیل است لازمه اش این است که برای جزئی از این جسم نامتناهی حرکت کند قوسی را و حق ندارد که قوس دیگر را حرکت کند. «مراد، قوس محاذی نیست بلکه قوسی در خود همین جسم مراد است زیرا جسم دیگر نمی ماند که محاذی با این جسم شود زیرا این جسم، متناهی است و همه جا را پُر کرده است و جسم دیگری نیست که با آن محاذی باشد. بنابراین قوسی که این نقطه و جزء می خواهد طی کند قوسی از خود همین جسم نامتناهی است.

ص: ۱۴۰۸

ترجمه: حق دارد جزء مفروض از این جسم که قوسی را حرکت کند و نمی باشد برای این جزء که حرکت کند قوسی دیگر را.

«و المتحرک و المسافه ان کان و القوس و الاحوال کلها متشابهه»

واو حالیه است. در حالی که متحرک و مسافه و قوس همه آنها متشابه اند.

بعد از مسافت تعبیر به «ان کان» می کند. در مورد متحرک تعبیر به «ان کان» نمی کند چون متحرک، جسمی است که دارد حرکت می کند و شکی در وجودش نداریم. شکی هم در حرکتش نداریم. چون اینگونه فرض کردیم. اینکه جسم نامتناهی نداشته باشیم حرف دیگری است ولی بر فرض اینکه جسم نامتناهی داریم، بحث می کنیم که دارد حرکت می کند پس متحرک می باشد، لذا تعبیر به «ان کان» نکرد اما در مورد مسافت تعبیر به «ان کان» می کند چون در حرکت دورانی ما مسافت را قائل نیستیم. مسافت در حرکت إینی است. اگر کسی در اینجا قائل شود ما مانع نمی شویم. کسانی ممکن است بگویند ما در حرکت دورانی هم مسافت قائل هستیم می گوییم اشکال ندارد چرا در مسافت تعبیر به «ان کان» می کنند؟

فلک هشتم تا فلک اول را ملاحظه کنید که حرکتهای دورانی می کنند و می توان گفت که مسافت دارند و مسافتشان فلک بالایی است مسافت فلک اول، فلک دوم است. مسافت فلک دوم، فلک سوم می گوید فلک نهم مسافت ندارد در فلک نهم هم قائل اند که مسافت وجود ندارد. درست است که فلک نهم بر روی محاط خودش می لغزد ولی در واقع مسافتی را عوض نمی کند چون بالای آن چیزی نیست. فلک الافلاک فاقد مسافت است. حال بالاتر از این جسم نامتناهی جسمی نیست و محاط به جسم نیست لذا مسافت ندارد و مانند فلک الافلاک می ماند. ما در حرکتهای وضعی می توانیم مسافت قائل شویم ولی به این صورت که بیان می کنیم. اما در فلک نهم نمی توانیم مسافت قائل شویم زیرا فلک نهم مسافت ندارد مگر تسامحاً زیر فلک نهم را مسافت حساب کنیم که فلک هشتم می شود.

ص: ۱۴۰۹

جسم نامتناهی هم همه جا را پر کرده است یعنی در واقع مانند بالای فلک نهم می باشد همانطور که بالای فلک الافلاک، مسافت ندارد. این جسم نامتناهی هم مسافت ندارد لذا مصنف تعبیر به «ان کان» می کند یعنی اگر مسافتی باشد.

مصنف در مورد متحرک و قوس و احوال تعبیر به «ان کان» نمی کند چون این جسم اگر حرکتی می کند پس متحرک را داریم. قوس را داریم، احوال را داریم فقط مسافت مورد حرف است که وقتی این جسم حرکت می کند آیا مسافتی دارد یا ندارد؟ چون بالاتر از آن چیزی نیست در زیر آن هم چیزی نیست. نه محیط دارد نه محاط دارد.

نکته: در بعضی نسخ بعد از «المسافه» لفظ «فیه» آمده است که ضمیر آن به متحرک بر می گردد.

«و هذا مستحیل ان یکون»

«یکون» تامه است.

«هذا»: این اختلاف که جزء بتواند قوسی را حرکت کند و نتواند قوس دیگر را حرکت کند.

ترجمه: این چنین تفاوتی «با توجه به مشابهت همه چیز» محال است که محقق شود.

«فمن المستحیل ان یکون امران متفقا الصوره لامر واحد احدهما جائزاً و الآخر مستحیلا»

«متفقا الصوره» صفت «امران» است و «احدهما» و «الآخر» بدل برای «امران» است و خبر آن، «جائزا» و «مستحیلا» است.

این عبارت، عبارت قبل را توضیح می دهد.

ترجمه: از مستحیل این است که دو امرِ متفق الصوره برای امر سومی موجود باشد ولی آن یکی از دو امر برای این امر سوم جایز باشد و دیگری برای این امر سوم محال باشد، «یعنی یک امر سومی داریم که دو شیء برای آن موجود است آن دو شیء هم از همه جهت یکسانند ولی یکی بر امر سوم جایز است و دیگری بر این امر سوم محال است. این، امکان ندارد. تطبیق بحث بر ما نحن فیه به این صورت می شود که طیِ قوس از مشرق به مغرب و طی قوس از مغرب به مشرقِ این دو امر وجود دارند و متفق الصوره هستند و از همه جهت یکسان اند و برای امر واحدی وجود دارند که آن امر واحد همان جزئی است که فرض کردیم. برای این جزء دو چیز وجود دارد:

ص: ۱۴۱۰

۱ ـ طی قوسی از مشرق به مغرب

۲ ـ طی قوسی از مغرب به مشرق.

اما یکی از این دو که طی قوسی از مشرق به مغرب است جایز می باشد و دیگری که طی قوسی از مغرب به مشرق است محال می باشد

در این مثال نمی توان در یک جا حکم به استحاله و در یک جا حکم به جواز کرد بلکه در هر دو یا باید حکم به استحاله کرد یا باید حکم به جواز کرد.

«فبین من هذا ان الحرکه المستدیره مما لا یعرض البته للجسم غیر المتناهی»

مصنف می خواهد نتیجه گیری کند و در ضمن نتیجه گیری، مطلب دیگری را که تا الان نگفته بود می گوید و آن، حرکت جسم نامتناهی بجزئیته است. تا الان حرکت جسم نامتناهی بکلیته را مطرح کرد اما الان حرکت جسم نامتناهی بجزئیته را در ضمن آن مطرح می کند. نتیجه ای که می گیرد این است که حرکت مستدیره بر جسم نامتناهی عارض نمی شود چون اگر بخواهد عارض شود یکی از این سه حالتی که گفتیم باید اتفاق بیفتد و هر سه حالت ممنوع و محال اند پس حرکت دورانی جسمِ نامتناهی ممنوع خواهد بود.

ترجمه: حرکت مستدیره بر جسم غیر متناهی عارض نمی شود «اگر بخواهد عارض شود باید بر جسم متناهی عارض شود نه بر جسم نامتناهی».

«و ایضا لا یعرض لجسم متناه فی جسم غیر متناه علی نحو ما اوضحنا فی باب الخلا»

ص: ۱۴۱۱

این عبارت، اشاره دارد به اینکه در جسم نامتناهی، حرکت نیست حتی بجزئیته، جسم نامتناهی را ملاحظه کنید که سرتاسر عالم را پر کرده است که بخواهد حرکت کند. حرکت به دو صورت است:

۱ ـ حرکت دورانی

۲ ـ حرکت مستقیم،

به تعبیر دیگر:

۱ ـ حرکتی إینی

۲ ـ حرکت وضعی است.

حرکتی إینی و حرکت مستقیم ممکن نیست. اما به چه علت ممکن نیست که یک جزء از این جسم، حرکت مستقیم کند؟ حرکت مستقیم لازم و واجب است که به سمت جهتی باشد و جهت هم باید جهت حقیقی باشد و جهت حقیقی یا علو است یا سفل است. جسم نامتناهی اصلا جهت ندارد یعنی بالا و پایین برایش معنا ندارد حتی سمت راست و سمت چپ که جهت اعتباری است برایش معنا ندارد.

این جسمی که جزئی از این جسم نامتناهی است می خواهد حرکت مستقیم کند یا باید به سمت بالا برود یا به سمت پایین برود و بالاـ و پایین وجود ندارد. وقتی قوام حرکت به جهت است اگر جهت، منتفی شد حرکت منتفی می شود پس جزء این جسمِ نامتناهی نمی تواند حرکت مستقیم کند.

حرکت مستدیر ممکن نیست: به چه علت ممکن نیست که یک جزء از این جسم، حرکت مستدیر کند؟

حرکت دورانی حول یک محور و مرکز است و محور و مرکز در این جسم نامتناهی وجود ندارد پس این جزئی که می خواهید آن را به حرکت بیندازید چه کاری می خواهد بکند؟ مگر اینکه جسم نامتناهی را جدا و پاره کنید که جزء نشود. مثلا افلاک در مجموعه ی متناهی می چرخند و هر کدام هم در جسم خودشان است و وصل به فلک بالایی نیست حال شما یک جسم نامتناهی فرض کنید که همه ی آن به هم وصل است و می خواهد بچرخد. سوال این است که به دور چه چیزی می چرخد؟ باید به دور مرکز بچرخد آن هم مرکز واقعی نه مرکز فرضی. بله اگر این شی ء چرخید، مرکز درست می کند ولی آیا اصلا می تواند بچرخد تا مرکز درست کند یا نه؟

بیانی که مصنف در بحث خلأ داشت بیشتر با حرکت مستقیم هماهنگ بود. در حرکت مستدیر هم توضیح داده شد ولی به وضوح حرکت مستقیم نبود مصنف عبارت را به این صورت می آورد «لا یعرض» که به حرکت مستدیر بر می گردد ولی ما عبارت را به صورت مطلق معنا می کنیم و ضمیر را به حرکت بر می گردانیم و به مستقیم یا مستدیر بودن آن کاری نداریم.

ترجمه: حرکت برای جسم متناهی که در جسم نامتناهی باشد اتفاق نمی افتد.

«علی نحو ما اوضحناه فی باب الخلا»: گفتیم جهت وجود ندارد و حرکت هم باید به سمت جهت باشد و اگر جهت نیست پس حرکت نیست.

«و اما الذی یقال»

این عبارت دلیل سوم بر نفی جسم نامتناهی است که باید سر خط نوشته شود.

استدلال سوم«برهان مسامته» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال سوم«برهان مسامته» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«و اما الذی یقال انه لو کان یتحرک علی الاستداره لکان له شکل مستدیر»(۱)

بحث ما در این بود که مقدار نامتناهی یا عدد نامتناهی نداریم دو دلیل بر این مدعا اقامه کردیم.

ص: ۱۴۱۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۴،س ۱۰، ط ذوی القربی.

دلیل اول، برهان تطبیق بود.

دلیل دوم: جسمِ بی نهایت حرکت نمی کند و اجسام، تماما حرکت می کنند پس هیچکدام از آنها بی نهایت نیستند.

نکته: ۱ ــ خداوند ــ تبارک ــ نامتناهی است.

۲ ــ فعل خداوند ــ تبارک ــ نامتناهی است. آیا می توان ازعدم تناهی خداوند ــ تبارک ــ یا عدم تناهی فعلش استفاده کرد؟ ظاهرا جا ندارد و نمی توان استفاده کرد چون در ابتدای فصل قبل گفتیم که بحث ما در عدم تناهی اجسام است و به عدم تناهی مجردات کاری نداریم. پس اینکه خداوند ــ تبارک ــ نامتناهی است صحیح است ولی از آن نمی توان در بحث

خودمان استفاده کرد مطلب دوم اینکه آیا می توان گفت خداوند ـ تبارک ـ نامتناهی است پس فعلش هم نامتناهی است؟ تا بگوییم فعل با فاعل ارتباطی دارد جواب این است که فعل خداوند ـ تبارک ـ نامتناهی است اما فعل خداوند ـ تبارک ـ وجود است که از ازل تا ابد را پر کرده و نامتناهی هم هست که اسم آن را در عرفان، وجود منبسط می گذارند. این وجود منبسط از ازل تا ابد را پر کرده و تمام موجوداتی که می آیند از این وجود بهره مندند یعنی سهمی از این وجود می گیرند و موجود می شوند. در قیامت هم این تعیّناتی که برای موجودات است پاک می شود و این وجود منبسط باقی می ماند وجود منبسط هم نامتناهی است ولی این وجود منبسط کاری به جسم و مقدار ندارد اینکه فعل خداوند ـ تبارک ـ واحد است صحیح می باشد. و اینکه خداوند ـ تبارک ـ نامتناهی است پس فعلش هم نامتناهی است صحیح می باشد اما بحث ما در جسم است جسمی که از تعینات وجود است. آیا یکی از تعینات وجود نامتناهی است یا خود وجود، نامتناهی است؟ جواب این است که خود وجود، نامتناهی است. اما اینکه این مرتبه از وجود که اسمش جسم یا مقدار یا عدد است اگر بخواهند نامتناهی باشند و مورد بحث ما باشند را نمی توان با آن دلیل اثبات کرد یعنی نمی توان گفت که چون خداوند ـ تبارک ـ نامتناهی است نتیجه می گیریم که فعلش نامتناهی است و اگر فعلش نامتناهی است پس مقدار هم نامتناهی است زیرا فعل خد اوند ـ تبارک ـ مقدار نیست.

ص: ۱۴۱۴

سوال: زمـان، کمّ است ولی کم متصـل غیر قـار است. مقـدار هم کم متصـل قـار است. همانطور که زمان را نامتناهی می کنیم جسم را هم نامتناهی کنیم و بگوییم همان دلیلی که بر عدم تناهی زمان اقامه می شود بر عدم تناهی جسم هم اقامه شود. دلیلی که بر عدم متناهی زمان اقامه می شود این است که اگر بگویید زمان از فلان مقطع شروع شده سوال می کنیم قبل از آن مقطع آیا زمان بود یا نبود؟ همین که تعبیر به «قبل از آن مقطع» می کنیم یعنی قبل از آن مقطع، قبلی قائل هستیم و لفظ «قبل» خودش زمان است یعنی هر چقـدر بخواهی تلاش کنی که زمان را محدود کنی نمی توانی محدود کنی. هکذا در طرف بعد گفته می شود که زمان تا این مقطع آمـد اما بعـد از آن چیست؟ همین که تعبیر به لفظ «بعد از آن چیست؟» می کنید معلوم می شود که زمان را در بعد از آن وقت لحاظ کردید.

جواب: در جسم این مساله نمی آید. شـما می گویید جسم از اینجا شروع می شود سوال می کنیم قبل از این چیست؟ می توان جواب داد که قبل از آن، جسمی نیست چون لفظ «قبل» مربوط به زمان است و وقتی می پرسیم قبل از این جسم چیست؟

از کلمه ای استفاده کردیم که مربوط به زمان است اگر کلمه ای بکار می بردیم که مربوط به مقـدار بود می توانستید بگویید که قبل از این مقدار هم مقدار قائل شدید و بعد از این مقدار هم مقدار قائل شدید. پس نمی توان دلیلی که در مورد زمان می آمد و بی نهایت بودن زمان را اثبات می کرد در مورد جرم یا جسم نمی توان بکار گرفت.

ص: ۱۴۱۵

نکته: اصـل مکـان را می توان ازلی و ابـدی کرد امـا انـدازه مکان را نمی توان بی نهایت کرد. بحث در انـدازه مکان است که نمی توان آن را بی نهـایت کرد ولی وجود مکان از ازل تا ابـد بوده است. یعنی حرکت، ازلی و ابـدی است. زمان و وجود هم ازلی و ابـدی است نه اینکه جسم، نامتناهی است. عدم متناهی جسم به معنای اندازه جسم است و اندازه جسم، متناهی است. با این دلایـل نمی توان بی نهـایت بودن جسم را ثـابت کرد امـا می توان بی نهـایت بودن زمـان و حرکت و وجود جسم را ثـابت کرد.

پس دقت کنید که بحث ما در تناهی و عدم تناهی اندازه اجسام است و به بحث های دیگر نپردازید.

دلیـل سوم: این دلیل را مصـنف نمی پـذیرد لـذا در سـطر ۱۳ بیـان می کنـد «فجمیع ذلـک ممـا لم افهمه حق الفهم حـتی اومن بصحته» و در صفحه ۲۱۵ سطر ۵ می فرماید «عسی ان یکون عند غیری وجه محقق لبیان ذلک» یعنی شاید شخص دیگری پیدا شود که این دلیل را بفهمد و توجیه درستی برای این دلیل بیاورد ولی من این دلیل را نمی فهمم و نزد من باطل است.

توضـیح دلیل سوم: این دلیل ابتـدا به این صورت شـروع می شود که اگر جسم نامتناهی، حرکت دورانی کند باید خودش کره باشـد گویا که جسم مکعب را نمی توان به دور خودش چرخانـد «یکی از اشـکالات مصـنف این است که در تمام ریاضـی ما بررسـی کردیـم ولی پیـدا نکردیم که گفته باشـد فقـط کره است که می توانـد بچرخـد بلکه مکعب و مخروط و ... می تـواند بچرخـد یعنی مبنای این دلیل از ابتـدا با یک امر باطل شـروع می شود و می گوید اگر جسـمی نامتناهی بود و توانست حرکت دورانی کند باید کره باشد» سـپس وارد بحث می شود و می گوید این کره را ملاحظه کنید که نامتناهی است و کنارش خطی را مماس کنید. این خط مماس تا بی نهایت امتداد پیدا کند. سپس از مرکز این کره ی نامتناهی، خطی اخراج کنید که قطر آن است یا نصف قطر آن است چون اگر از مرکز بخواهـد اخراج شود و به سـمت محیط برود نصف قطر خواهد بود قطر را رسـم کنید و چون این کره، بی نهایت است پس قطر آن هم بی نهایت می شود. شـعاعش هم از طرف مرکز، متناهی است اما از آن طرف که به سمت محیط می رود نامتناهی است اما قطر آن از هر دو طرف، بی نهایت است.

ص: ۱۴۱۶

پس کره ی بی نهایتی داریم که کنارش یک خطی مماس کردیم که آن هم بی نهایت است و این خط را ساکن نگه می داریم و اسم آن را خط ساکن می گذاریم سپس خطی از مرکز خارج می کنیم که این را نصف قطر می گوییم و این خط را خارج من المرکز می نامیم یعنی از مرکز امتداد یافته است. که یک شعاع از مرکز به سمت بالا رسم می کنیم و یک شعاع از مرکز به سمت پایین رسم می کنیم که در واقع این دو شعاع، قطری بی نهایت هستند.

اگر این کره را حرکت دهید و این قطر کره موازی با خط ثابت باشد مثلا عمود باشد بر جایی که ما ایستادیم. حال کره را حرکت می دهیم به طوری که قطر، موازات خودش را با خط ساکن از دست می دهد. به سمت دور شدن از آن خط ساکن، حرکتش بدهید مثلا خط ساکن در سمت چپ شما قرار گرفته حال کره را به سمت راست حرکت دهید این خط قطر از خط ساکن دور می شود اما اگر کره را به سمت چپ حرکت دهید قطر به سمت خط ساکن نزدیک می شود انتقال از آن خط ساکن یا انتقال به سمت خط ساکن هر دو ممکن است. مصنف هم به هر دو اشاره می کند و تعبیر به «منتقل الیه او عنه» می کند که این قطر منتقل شود از خط ساکن «یعنی دور شود» یا این قطر منتقل شود به سوی خط ساکن «یعنی نزدیک شود».

ص: ۱۴۱۷

تا چه مقدار دور می شود؟ تا وقتی که این شعاع به اندازه ۹۰ درجه طی کند بعد از اینکه ۹۰ درجه طی کرد اگر ادامه بدهید دوباره به سمت نزدیک شدن می رود پس توجه کنید شعاعی که به سمت بالا رفته و موازی با خط ساکن است وقتی کره را به سمت راست حرکت دادید این شعاع دور شد تا اینکه ۹۰ درجه طی کرد بعد از ۹۰ درجه اگر دوباره کره را حرکت دهید شعاع از آن طرف به خط ساکن نزدیک می شود. از وقتی که دور شدن شروع شد تا وقتی که آخرین درجه دور شدن تمام شد و شروع به نزدیک شدن کرد یک زاویه ی قائمه بین دو شعاع تشکیل شد. در اینجا تعبیر به «نصف قطریه کلیهما» می کند یعنی این دو نصف قطری که همدیگر را به صورت عمود قطع می کنند فرض بحث در اینجا است.

اگر کره را به سمت چپ حرکت دادید قطر با خط ساکن ملاقات می کند سپس پایین می آید باز هم می بینید که زاویه قائمه تشکیل می شود دقت کنید که دو شعاع وجود ندارد بلکه بر اثر حرکت، دو شعاع تصویر می شود یعنی می گوییم ابتدا که کره را حرکت نداده بودیم این خط، عمود بر سر ما بود وقتی کره را حرکت دادیم خط، جای خودش را عوض می کند ولی ما جای او را حفظ می کنیم و وقتی این خط پایین آمد آنجا را هم لحاظ می کنیم و زاویه قائمه تشکیل می شود.

ص: ۱۴۱۸

در اینجا دو اتفاق رخ می دهد:

۱ ـ اینگونه بگوییم ما این شعاعی را که از مرکز به سمت بالا ـ رفته مثل آن را از مرکز به سمت پایین رسم می کنیم قبل از اینکه نصف آن را رسم کنید بی نهایت بود الا ـن نصف دیگرش را رسم کردید باز هم بی نهایت است ولی شما آن را مضاعف کردید. معلوم می شود که بی نهایت را می توان مضاعف کرد. حال دوباره آن را از مرکز نصف کنید باز هم بی نهایت را نصف کردید. می توان این بی نهایت را که قطر است نصف کرد تا دو شعاع درست شود که هر دو بی نهایتند. و می توان دو شعاع را به هم چسباند که شعاعی ضعف و دو برابر شود در این صورت هم بی نهایت خواهد شد نتیجه این می شود «فتضاعف ما لا نهایه له» یعنی یک امر بی نهایت، مضاعف می شود. امر بی نهایت، نصف می شود و این باطل است چون بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد. شما قطر را تنصیف می کنید یعنی بی نهایت را نصف می کنید. یا شعاع را تضعیف می کنید یعنی بی نهایت را تضعیف می کنید. بی نهایت نه نصف شدن و نه مضاعف شدن را قبول می کند.

خلاصه اینکه اگر بی نهایت داشته باشیم این بی نهایت، ضعف و نصف پیدا کرد و نصف و ضعف پیدا کردنِ بی نهایت، غلط است پس بی نهایت داشتن غلط است.

ص: ۱۴۱۹

استدلال هنوز تمام نشده و ادامه دارد اما مصنف به اینجا اشکال دارد و می گوید من ریاضی خواندم و در هیچ جای ریاضی ندیدم که مضاعف کردنِ بی نهایت اشکال دارد و ندیدیم که نصف کردن بی نهایت اشکال دارد.

مصنف دو اشکال وارد کرد: ۱ _ شما گفتید بی نهایت اگر بچرخد باید کره باشد ما این مطلب را نیافتیم ۲ _ بی نهایت را نه می توان نصف کرد و نه مضاعف کرد. بلکه بی نهایت را هم می توان نصف کرد و هم مضاعف کرد» سپس خود مستدل ادامه می دهد و می گوید باید بین دو خط که یکی خط متحرک است «که مراد همان شعاع است» و یکی خط ساکن است فاصله و بعد بی نهایت باشد. مثلا فرض کنید این خط در جداره جسم رسم شد، است و جسم هم بی نهایت است. در مرکز، شعاع را بیرون آوردیم یعنی نصف جسم بی نهایت را بین شعاع و خط ساکن فاصله کردیم که نصف، فاصله شد. وقتی شعاع عمود بر سر ما است و آن خط ساکن هم موازی با این شعاع است بین شعاع و خط ساکن، نصف این جسم بی نهایت فاصله شده است.

پس جسم بی نهایت داریم که فرض کنید یک طرف این جسم، خط ساکنی گذاشتیم که آن هم بی نهایت است. وسط این جسم، هم لحاظ کن که از مرکز شعاعی خارج کردیم که موازی با خط ساکن است. بین این دو نصفِ جسم، بی نهایت فاصله شده است.

ص: ۱۴۲۰

حال کره و جسمِ بی نهایت را به سمت راست بچرخانید به جای می رسیم که این قطر عمود بر خط ساکن می شود. همانطور که کره را می چرخانید فاصله بین قطر و خط ساکن بیشتر می شود تا وقتی که قطر عمود بر خط ساکن شود و یک زاویه ۹۰ درجه بسازد.

حال بین خط ساکن و قطر چه مقدار فاصله است؟ کاملا یک جسم فاصله است. یعنی بی نهایت فاصله وجود دارد. نتیجه گرفتیم که بین خطین، بُعد بی نهایت فاصله می شود.

حال شخصی می خواهد این مسافت بی نهایت را طی کند در چه زمان طی می کند؟ بین خط ساکن و این قطر چه مقدار فاصله است.

قطر را از مرکز عبور دهید و متصل به خط ساکن کنید این قطر با خط ساکن زاویه ی قائمه می سازد و زاویه قائمه نسبت به دایره به اندازه ربع دایره است. سپس بین این دو خط، ربع دایره فاصله است و ربع دایره قابل طی کردن است لذا متحرک، این مسافت بی نهایت را در زمان متناهی طی می کند.

در اینصورت لازم می آید که متحرک، مسافت بی نهایت را در زمان متناهی طی کند چون ربع دایره است و ربع دایره، بی نهایت نیست.

مصنف از طریق دیگر وارد می شود و می گوید علت اینکه مسافت باید در زمان متناهی طی شود به خاطر این است که دو طرفش بسته است چون در یک طرف، یک خط است و در طرف دیگر، خط دیگر است. اگر دو طرف بسته باشد وسط آن، بی نهایت نمی شود بلکه متناهی می شود و الا نمی توان بی نهایت را در دو طرف بسته قرارداد. زیرا باید هر دو طرف بی نهایت باز باشد. اگر بسته است معلوم می شود که بی نهایت وجود ندارد و اگر بی نهایت نیست پس در زمان متناهی طی می شود. مصنف اینگونه می گوید که چون دو طرف، بسته هست، پس این وسط، نامتناهی نیست بلکه متناهی است. اگر متناهی است در زمان متناهی طی می شود. گوینده به این حرفها توجه نمی کنید بلکه می گوید بی نهایت، فاصله است و چون ربع دایره فاصله است قابل است که متحرکی در زمان متناهی آن را طی کند. کاری به این ندارد که دو طرفش بسته است.

ص: ۱۴۲۱

۱ _ مضاعف شدن نامتناهی.

۲ _ نامتناهی در زمان متناهی طی شود. این دو محذور این شخص بیان می کند علی سبیل منع الخلو یعنی جمع آنها ممکن است و می توان گفت هر دو محذور هست.

اگر شعاع را مضاعف کنید این شعاعِ مضاعف با خط ساکن زاویه قائمه درست می کند و بین آنها بی نهایت فاصله می شود به بیانی که گفتیم و یک متحرکی درِ زمان متناهی بی نهایت فاصله را طی می کند به بیانی که گفتیم.

خلاصه استدلال: پس نتیجه این شد که اگر جسمِ بی نهایت داشته باشیم لازم می آید یکی از این دو که یا جواز مضاعف کردن بی نهایت و نصف کردن آن لازم می آید یا طی مسافت بی نهایت در زمان متناهی.

و تالی به هر دو قسمتش باطل است پس داشتن جسم و مقدار بی نهایت باطل است.

توضیح عبارت

«و اما الذی یقال»

اما استدلال که برای اثبات عدم تناهی گفته می شود را من «یعنی مصنف» نمی فهمم.

«انه لو کان یتحرک علی الاستداره لکان له شکل مستدیر»

ضمیر «انه» به «جسم نامتناهی» بر می گردد.

این شخص می خواهد بگوید جسم یا مقدارِ نامتناهی نداریم. زیرا اگر جسم نامتناهی و مقدار نامتناهی داشته باشیم باید احد المحذورین را بپذیریم و پذیرش احد المحذورین جایز نیست پس داشتن جسم نامتناهی جایز نیست.

اگر جسم نامتناهی حرکت استداره ای کند باطل است مصنف می خواهد حرکت استداره ای را برای جسم نامتناهی نفی کند در نتیجه خود جسم نامتناهی هم نفی می شود. غرض اصلی در واقع همین است که حرکت استداره ای را برای جرم نامتناهی نفی کند. خیلی نظر به این ندارد که نامتناهی بودن جسم را نفی کند حال می گوید اگر جسم نامتناهی داشتیم نمی تواند حرکت مستدیر داشته باشد در این صورت «اما الذی» را می توان دلیل سوم برای اصلی نفی عدم تناهی قرارداد. ولی آنچه که ظاهر عبارت بر می آید به طور مستقیم، حرکت مستدیر را از جسم نامتناهی نفی می کند.

ص: ۱۴۲۲

ترجمه: جسم نامتناهی اگر علی الاستداره حرکت کند باید شکل مستدیر داشته باشد «که مصنف به همین جا اشکال می کند».

«و کان نصفه قطریه کلا هما لا نهایه له فتضاعف ما لا نهایه له»

نسخه صحیح «نصف قطریه کلیهما» است.

و لازمه اش این است که هر دو نصف قطر «چه نصف قطری که موازی با خط ساکن است و چه نصف قطری که عمود بر خط ساکن است که خود این دو نصف قطرها بر یکدیگر عمود می شوند و زاویه قائمه می سازند» لا نهایه له باشد «وقتی این دو نصف قطر را به یکدیگر چسباندی یک قطر بی نهایت درست می شود و در واقع آن بی نهایت، مضاعف می شود. پس لازم می آید که بی نهایت، ضعف پیدا کند در حالی که بی نهایت، نمی تواند مضاعف شود.

نکته: دقت شود که اشکال این است که چطور ما لا نهایه له، مضاعف یا نصف می شود؟

«او کان البعد بین الخط المتحرک المفروض خارجا عن المرکز»

لفظ «او» علی سبیل منع الخلو است یعنی یا آن محذور لازم می آید که گفته شد یا این محذور لازم می آید که بُعد بین خط متحرک «که همان شعاع است» که فاصله بین خط متحرکی که فرض شد از مرکز خارج شده که همان نصف القطر است.

«و الخط الساکن المنتقل الیه او عنه»

«الخط الساکن» عطف بر «الخط المتحرک» است.

ترجمه: فاصله ای که بین خط متحرک «خط متحرک، همان بود که فرض شد از مرکز خارج شده» و خط ساکن خطی است که آن خط خارج از مرکز، منتقل به این خط ساکن می شود یا منتقل از این خط ساکن می شود یعنی به سمت خط ساکن می رود و نزدیک می شود یا از خط ساکن دور می شود.

ص: ۱۴۲۳

«یصیر غیر متناه»

این عبارت، خبر برای «کان البعد» است.

ترجمه: لازم می آید بُعد بین این دو خط، بُعد غیر متناهی شود.

«ثم یلزم ان یُقطَع فی زمان متناه»

ضمیر «یقطع» به «بُعد» بر می گردد. اگر بُعد غیر متناهی شود این مشکل پیش می آید که لازم می آید آن بُعد در زمان متناهی طی شود چون بُعد عبارت از ربع دایره است و ربع دایره را می توان در زمان متناهی طی کرد.

«و ذلک محال»

ذلک: هم مضاعف شدن و نصف شدن بی نهایت محال است و هم طی مسافت بی نهایت در زمان متناهی محال است پس اگر جرم نامتناهی حرکت مستدیر کند لازم می آید که نامتناهی مضاعف شود یا نامتناهی در زمان متناهی طی شود و تالی به هر دو قسمش باطل است پس مقدم هم باطل است بنابراین جسم نامتناهی نمی تواند حرکت دورانی کند.

«فجمیع ذلک مما لم افهمه».

این عبارت جواب برای «امّا» است که مصنف وارد اشکال می شود.

نکته: ما در ابتدای بحث این دلیل را، استدلال بر نفی عدم تناهی گرفتیم ولی استدلال بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی است.

بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۴۲۴

«فجمیع ذلک مما لم افهمه حق الفهم حتی اومن بصحته»(۱)

گروهی دلیل اقامه کرده بودند بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکت استداره ای داشته باشد دلیل آنها را خواندیم.

خلاصه دلیل: اگر جسم نامتناهی حرکت استداره ای داشته باشد لازم می آید نامتناهی را نصف و ضعف کنیم و همچنین لازم می آید مسافت نامتناهی را که بین دو خط هست در زمان متناهی طی کنیم. این دو اشکال لازم می آید. این گروه کره ای را تصویر کرده بودند که ما در برهان مسامته این کره را تصویر کرده بودیم ولی در برهان مسامته به نحو دیگری وارد شدیم و نتیجه گرفتیم اما اینها به نحو دیگری می خواهند نتیجه بگیرند و ما نمی توانیم برهان اینها را تمام حساب کنیم. اینها می گفتند کره ای را فرض می کنیم که از مرکزش، نصف قطرش رسم شده است. در برهان مسامته ما می گفتیم کره ای را رسم کنیم که نصف قطرش از خود کره بیرون آمده است یک خط هم کناره کره می گذاشتیم که خط ثابت و ساکن بود. الان نمی توانیم بگوییم نصف قطرش از کره بیرون آمده چون کره می خواهد نامتناهی باشد و لذا نصف قطرش درون کره است. سپس وقتی این کره به سمت مقابلِ خط ثابت می چرخد، آن قطر از خط ثابت دور می شود و زاویه قائمه تشکیل می شود به همان بیانی که بیان شد و بعد از تشکیل زاویه قائمه باید گفته شود که بین دو خط، نامتناهی است. همچنین گفتیم که لازم می آید قطر را نصف کنیم و بگوییم این قطر از مرکز به سمت بالاـ نامتناهی است یا از مرکز به سمت پایین نامتناهی است. البته آن را در مرکز، متناهی می کنیم چون وقتی در مرکز نصف می شود متناهی می شود سپس وقتی که این دو نصف قطر را که به هم وصل کنیم ضعفِ بی نهایتِ اول درست می شود پس بی نهایت را یکبار نصف می کنیم و یکبار ضعف می کنیم که توضیح آن گذشت.

ص: ۱۴۲۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۴،س۱۳، ط ذوی القربی.

بررسی دلیل توسط مضنف: مصنف سه اشکال می کند که دو اشکال مربوط به فرض اول است که گفتند لازم می آید ما بی نهایت را نصف و ضعف کنیم و یک اشکال مربوط به فرض دوم است که می گفتند لازم می آید ما مسافتِ نامتناهی را در زمانِ متناهی طی کنیم. اما دو اشکالی که مربوط به بحث اول است این می باشد:

اشکال اول: شما گفتید هر جسمی اگر بخواهد حرکت استداره ای کند باید مستدیر باشد سپس همین را در ما نحن فیه ادعا کردید و گفتید پس این جسم نامتناهی اگر بخواهد حرکت دورانی کند باید مستدیر باشد. در ریاضیات گفته نشده که متحرک به حرکت دورانی باید مستدیر باشد در هیچکدام از قسمتهای ریاضی این مطلب گفته نشده است. این، ادعایی است که شما می کنید.

اشکال دوم: شما گفتید نامتناهی را نمی توان نصف کرد و نمی توان ضعف کرد این هم در ریاضی برای ما ثابت نشده است باید ببینیم که نامتناهی، چه نوع نامتناهی است یکبار نامتناهی من جمیع الجهات است این را نمی توان نصف کرد ولی می توان آن را قطع کرد و بُرید و از آنجا متناهی کرد اما نمی توان آن را نصف کرد چون اگر ابتدا و انتها نداشت نمی توان اندازه گرفت و گفت اینجا را که بُریدیم وسط آن است. ضِعف هم نمی توان کرد چون این جسم از همه جهات بی نهایت است لذا نمی توان یک ذره به آن اضافه کرد تا چه رسد که آن را ضِعف کرد.

ص: ۱۴۲۶

مصنف می گوید تا اینجا را قبول داریم ولی شما بحث را روی یک جسمِ نامتناهی نبردید بلکه بحث را روی نصف القطر بردید. نصف القطر اگر نامتناهی باشد از یک طرف نامتناهی است اما از طرفِ مرکز متناهی است.

این چنین جسمی یا خطی که از یک طرف نامتناهی است هم نصف می شود هم ضعف می شود شما آن مطلبی که در نامتناهی من جمیع الجهات دارید را در نصف القطر که نامتناهی من جمیع الجهات نیست اجرا کردید و این کار اشتباهی است. آن که قابل نیست تضعیف و تنصیف شود جسم نامتناهی است نه نصف القطر. خود شما گفتید از مرکز به بالا بی نهایت است و از مرکز به پایین هم بی نهایت است یعنی خودتان آن را ضعف می کنید.

چون اگر نصف القطر را دو برابر کنید یک قطر تشکیل می دهد و ایرادی ندارد. یعنی جسم نامتناهی، قطر دارد.

پس اگر جسم، نامتناهی از تمام جهات بود نصف و ضعف ندارد اما آن که من جهه نامتناهی است برای ما ثابت نیست که نصف و ضعف نداشته باشد بلکه نصف و ضعف دارد و آن که شما آن را نصف و ضعف می کنید و بعداً ایراد وارد می کنید، من جهةٍ متناهی است هم قابل نصف است هم قابل ضعف است و ایراد شما وارد نیست.

توضیح عبارت

«فجمیع ذلک مما لم افهمه حق الفهم حتی اومن بصحته»

این عبارت جواب برای «اما الذی یقال» است.

ص: ۱۴۲۷

مصنف می فرماید آنچه که این گروه گفته چیزی نیست که من بفهمم «یعنی مطالب آنها را می فهمم ولی همه آن قابل فهم نیست یعنی جمیع ذلک را نمی فهمم اما بعض آن را می فهمم».

«حق الفهم»: آن طور که باید بفهمم، نمی فهمم.

«حتی اومن بصحته»: تا بتوانم اعتقاد به صحتش پیدا کنیم. این عبارت تفسیر برای «حق الفهم» است. ایمان به صحت به معنای تصدیق است. «حق الفهم» در جایی است که شیء را تصور کنیم بعداً تصدیق کنیم. مصنف می گوید «لم افهمه حتی الفهم» یعنی تصور می کنیم ولی تصدیق نمی کنم تا ایمان به صحت پیدا کنم.

دقت کنید که مصنف نمی گوید هیچ چیز از آن را تصدیق نمی کنم بلکه می گوید همه آن را تصدیق نمی کنم چون اینکه دایره دارای شعاع است را مصنف می فهمد و تصدیق می کند و اگر این شعاع را حرکت بدهی به سمت آن خط ثابت یا نزدیک می شود یا دور می شود را هم، مصنف می فهمد و تصدیق می کند.

«و ذلک انه لم یتبرهن لی فی تعلیمهم ان کل متحرک علی الاستداره یجب ان یکون له شکل مستدیر»

مصنف با این عبارت، اشکال اول را بیان می کند.

«ذلک»: اینکه من همه مطالب را نفهمیدم و تصدیق نکردم.

ترجمه: اینکه من همه مطالب را نفهمیدم و تصدیق نکردم به این جهت است که برای من در ریاضیات اینها «یا ریاضیات علما»، برهانی نشده که هر متحرکِ علی الاستداره واجب است که برایش شکل مستدیر باشد. «وقتی این مطلب برهانی نشده آن را تصدیق نمی کند»

نکته: ما گفتیم اینچنین نیست که هر چیزی که حرکت مستدیر کرد خودش هم مستدیر باشد حرکت فلک، مستدیر است خودش هم مستدیر است ولی لازم نیست اگر چیزی، حرکتش مستدیر بود حتما خودش هم مستدیر باشد ممکن است یک چیز مستدیر نباشد ولی بالقسر حرکت مستدیر کند البته بیان کردیم حرکاتی که با نفس انجام می شود می تواند مستدیر باشد مثل حرکت ارادی. اما حرکت مستدیرِ طبیعی نداریم و حرکت مستدیر یا باید ارادی باشد یا قسری باشد.

«و لم یتبرهن لی من تعلیمهم ان ما لا نهایه له فی جهه لا ضعف له»

مصنف با این عبارت، اشکال دوم را بیان می کند.

در ریاضیات برای من برهانی نشده که ما لا نهایه، ضعف برایش نیست بله ما لا نهایه فی تمام جهات، ضعف برایش نیست ولی بحث ما در ما لا نهایه فی جهه است.

صفحه ۲۱۴ سطر ۱۵ قوله «فان بینوا»

دفاع مستشکل از اشکال دوم: اشکال دوم این بود که این گروه گفت نامتناهی فی جهةٍ ضعف ندارد. مصنف این اشکال را قبول نکرد حال برای اصلاح مطلب که اشکال مصنف وارد نشود به این صورت دفاع می کند و می گوید مراد ما این است که «ما لا نهایه له» زیاد نمی شود.

اشکال مصنف بر دفاع مستشکل: این مطلب صحیح نیست زیرا اگر «ما لانهایه له» در یک جهت، لا نهایه له باشد هم مضاعف می شود هم زیاد می شود بله اگر در تمام جهات نامتناهی باشد زیاد نمی شود. شما می گویید نامتناهی زیاد نمی شود ما سوال می کنیم که چرا زیاد نمی شود؟ فرض کنید که جهت آن را گفتید و همه چیز آن درست شد «البته ما قبول نداریم این مطلب را زیرا ما لا نهایه له فی جهه همانطور که مضاعف می شود زیاد هم می شود ولی فرض کنید شما گفتید زیاد نمی شود. و بیان هم کردید که چرا زیاد نمی شود. همه حرفهای شما را قبول کردیم حال به شما می گوییم از ابتدا چه لزومی داشت که به سراغ دایره بروید و قطر را نصف کنید بلکه از ابتدا می گفتید ما لا نهایه له زیاد نمی شود خود این کلام، مطلب صحیحی بود. برای اثبات اینکه ممتنع است ابعاد، نامتناهی باشند کافی بود که بگوییم نامتناهی، زیاده بردار نیست چرا به سراغ دایره رفتید و قطر را نصف کردید و گفتید نصف و ضعف نمی شود. اینها بیراهه روی و زیاده روی است می توانستید به صورت مختصر ثابت کنید که نامتناهی، زیاد نمی شود.

توضیح عبارت

«فان بینوا هذا بإبانه ان ما لا یتناهی لا یقبل الزیاده»

«هذا» : ضعف نداشتن.

«ابانه» یعنی روشن کردن و آشکار کردن.

اگر ضعف نداشتن را به بیان اینکه ما لا یتناهی قبول زیادت نمی کند بیان کنند که ضعف نمی پذیرد.

«و بینوا انه لِم لا یقبل الزیاده ثم اشتغلوا بحدیث الدائره»

بیان کنند که چرا نامتناهی زیاده قبول نمی کند «یعنی وجه عدم قبولش را هم بیان کنند» سپس مشغول به داستان دایره شوند «و دایره را بیاورند و قطرش را نصف کنند و ضعف کنند».

«فقد تکلفوا شططا لا یلزمهم تکلفه»

«شطط»: تجاوز از حق.

هر بیانی که می شود حدی دارد به همان حدّ بیانش کن اگر بخواهی اضافه کنی، اضافه بر حدّ رفتی و صحیح نیست. اگر می خواهی مطلب را بیان کنی در حدّی بیان کن که جا بیفتد چرا داستان دایره را هم ضمیمه می کنی احتیاج به این ضمیمه نبود یعنی از حدّ دلیل آوردن بر مطلوب خودت تجاوز کردی و بیش از آن مقدار که باید می رفتی رفتی.

این عبارت، جواب برای «فان بینوا» است.

ترجمه: اگر خواستند بیان کنند ضعف نپذیرفتنِ نامتناهی را به این صورت که نامتناهی قبول زیاده نمی کند بعداً هم مشغول به حدیت دایره شوند پس از حدّ دلیل آوردن بر مطلوب خودشان تجاوز کردند.

«لا یلزمهم تکلفه»: زحمتش بر آنها لازم نبود و احتیاج نبود دنبال این کار بروند.

«فان ابانتهم ان ذلک لا یقبل الزیاده یکفیهم»

ص: ۱۴۳۰

همین که بیـان کننـد غیر متنـاهی فی جههٍ قبول زیاده نمی کنـد آنها را کافی است در اثبات اینکه ابعاد نامتناهی ممتنع انـد. می تواننـد بـا همین بیان که غیر متناهی فی جههٍ اضافه نمی پـذیرد بیان کننـد و نتیجه بگیرنـد که نامتناهی بودن ابعاد، محال اسـت «یعنی به مطلوب خودشان می رسند و احتیاجی به ضمیمه کردن بحث دایره و تنضیف قطره و تضعیف قطر نیست.

«و غیر محوج ایاهم الی ان توسطوا امر النصف و الضعف فیه من جهه تنصیف القطر»

«فیه»: در اثبات مطلوب خودشان

ابانه ی این مطلب، محتاج نمی کند اینها را به اینکه واسـطه کند امر نصف و ضـعف را در اثبات مطلوب خودشان «لازم نیسـت به این واسـطه بپردازند و از این واسـطه برای رسـیدن به مقصودشان اسـتفاده کنند» که این واسـطه را از ناحیه نصف کردن قطر مطرح کردنـد «یعنی از ناحیه نصف کردن قطر، نصف و ضـعف درست کردنـد و گفتند نصف و ضـعف محال است. احتیاجی نبود که به اینجا برسند همان اندازه که می گفتند زیاده محال است کافی بود. لازم نبود به سراغ نصف و ضعف بروند.

«و عسی ایضا ان لا یکون النصف الا لمحدود و کذا الضعف»

از اینجـا اشـکال بعـدی را می کنـد، مسـتدل اینگونه گفت «و کـان نصف قطریه کلیهمـا لاـ نهایه له» یعنی ادعا کرد که نصـف القطر، لاـ نهـایه له است. مصـنف الان نظر به آنجا دارد و می گویـد احتمال دارد که تعبیر به نصـفی که این کرده به خاطر این بوده که نصف قطر را محـدود دیـده است و الاـ اصـلا نصف کردن معنـا نـداشت. تعبیر به نصف در امری می شود که آن امر، محـدود باشـد و این شـخص از ابتـدا فرض کرد که قطر، محدود است بعداً نصف کرده و الا نامحدود را نمی توان نصف کرد چون ابتدا و انتهایش معلوم نیست تا از ابتدا شـروع کنید و به سـمت انتها بروید و بگویید الان به وسط رسیدیم. پس اینکه شما می گویید قطر را نصف می کنیم معلوم می شود که از ابتدا قطر را محدود فرض کردید که صفتِ نسبت به آن دادید.

ص: ۱۴۳۱

ترجمه: نصف تحقق پیدا نمی کند مگر برای امر محدود، ضعف هم همینطور است که تحقق پیدا نمی کند مگر برای امر محدود. «پس از ابتدا باید قطر را محدود فرض کنید تا نصف یا ضعفش را مطرح کنید پس قول شما که گفتید _ کان نصف قطریه کلیهما لا نهایه له _ غلط است».

نکته: تا اینجا چند اشکال مطرح شد:

اشکال اول: شما گفتید هر چه که حرکت استداره می کند باید کره باشد.

این را قبول نکردیم.

اشکال دوم: شما در اینجا نصف و ضعف درست کردید و گفتید چیزی که من جههٍ نامتناهی است نصف و ضعف ندارد ما گفتیم چیزی که من جههٍ نامتناهی است نصف و ضعف می تواند داشته باشد.

شما گفتید که می خواهیم بیان کنیم زیاده نمی پذیرد ما گفتیم می توانید همین را بیان کنید و آن را اثبات کنید و دیگر احتیاج به دایره و تنصیف قطرش و پرداختن به ضعف و نصف نامتناهی نداشتید و به طور کلی اشکال دیگر داریم و آن اینکه وقتی ضعف و نصف را مطرح می کنید معلوم می شود که شعاع و قطره دایره را محدود گرفتید که آن را نصف می کنید پس اینکه می گویید ما نامحدود را نصف و ضعف می کنیم درست نیست آنچه که شما آن را نصف و ضعف می کنید از ابتدا محدود است.

صفحه ۲۱۴ سطر ۱۸ قوله «و اما حدیث البعد»

این شخص با عبارت «او کان البعد بین الخط .... فی زمان متناه» که در سطر ۱۱ آمده بود اشکال دیگری مطرح کرد و آن اشکال این بود که آن خط قطری با خط ساکن را لحاظ کن که این کره حرکت می کند و قطرش هم حرکت می کند و گاهی قطرش به سمت خط ساکن نزدیک می شود و گاهی هم از خط ساکن دور می شود. لازم می آید بین این دو خط، فاصله نامتناهی شود و لازم می آید این فاصله نامتناهی در زمان متناهی طی شود.

نکته: توضیح نامتناهی شدن دو خط: وقتی است که کره به نحوی قرار گرفته که قطرش موازی با خط ساکن است و هیچ زاویه ای ساخته نشده است چون دو خط موازی، زاویه نمی سازند. سپس اگر خط ثابت در سمت چپ کره قرار دارد حال کره را به سمت راست حرکت دهید این خط قطری از خط ساکن دور می شود تا وقتی که زاویه قائمه بسازد بعداً اگر دوباره ادامه دادید از آن طرف به خط ساکن نزدیک می شود پس دورترین فاصله ای که با خط ساکن دارد وقتی است که زاویه قائمه تشکیل دهد. «تا اینجا را در جلسه قبل هم گفته بودیم» حال دهانه ای به نام زاویه قائمه باز شد که این دو خط که دو ضلع زاویه بودند در اینجا به هم چسبیدند و ۹۰ درجه فاصله است. سپس این دو خط را تا بی نهایت امتداد دهید چون سر آن خط بی نهایت است پس باید فاصله بین این دو خط بی نهایت باشد در جایی که دو ضلع به هم چسبیدند و زاویه درست کردند فاصله آنها بی نهایت نیست ولی چون جسم، بی نهایت است وقتی به جلو بروید دهانه آن بازتر می شود یعنی فاصله ضلع ها از یکدیگر زیادتر می شود نه اینکه زاویه قائمه تبدیل به زاویه منفرجه شود بلکه زاویه قائمه تا آخر قائمه است. این اضلاع فاصله آنها از هم بیشتر می شود اگر یک زاویه حاده هم درست کنید به همین صورت است که در ابتدا که زاویه حاده درست می شود تنگ است هر چه جلوتر بروید فاصله این دو ضلع از هم بیشتر می شود و اگر بی نهایت جلو رفتید باید فاصله آنها بی نهایت شود. این در زاویه حاده بود در زاویه قائمه به طریق اولی این اتفاق می افتد در زاویه منفرجه هم به طریق اولی تر اتفاق می افتد. حال بحث ما در زاویه قائمه است که این زاویه قائمه باید به جایی برسد که فاصله بین دو خط، نامتناهی شود. «این مطلب را توضیح نداده بودیم و الان توضیح می دهیم» مصنف در سطر ۱۱ می گوید «کان البعد بین الخط المتحرک المفروض خارجا... یصیر غیر متناه» که تعبیر به «یصیر» کرد و نگفت «کان الخط غیر متناه» بلکه تعبیر به «کان الخط یصیر غیر متناه» کرد یعنی وقتی به سمت بی نهایت رفتی آن بُعد، بی نهایت می شود نه اینکه بی نهایت باشد.

ص: ۱۴۳۳

مستدل گفت فاصله این دو خط، نامتناهی می شود بعداً ایراد وارد کرد که این فاصله ی نامتناهی را می توان در زمان متناهی طی کرد و دلیلش هم این بود که این فاصله، ربع د ایره بیشتر نیست و ربع دایره را می توا ن در زمان متناهی طی کرد. این حرف مستدل بود که تمام شد.

اشکال مصنف: مصنف می گوید من قبول ندارم که فاصله بین این دو خط نامتناهی شود چون نامتناهی همانطور که بارها گفتیم دو طرفش رها است و بسته نیست. این دو خط، دو طرفِ فاصله را بستند. غیر ممکن است که فاصله این دوخط، نامتناهی شود و لو به سمت بی نهایت بروید چون دو طرف این مسافت، بسته شده است و مسافتی که دو طرفش بسته است نامتناهی نیست. و لذا یک قاطع و طی کننده ای می تواند در زمان متناهی، این متناهی را طی کند.

توضیح عبارت

« و اما حدیث البعد فانه لیس یجب عندی ان ذلک البعد بین الخطین یصیر البته بلا نهایه»

«بین الخطین» صفت است.

اما داستان بُعد و فاصله بین دو خط ساکن و متحرک که گفتید نامتناهی می شد حرف مصنف این است که نزد من واجب نیست که این بُعدی که این صفت دارد که بین الخطین است بلا نهایت شود.

«لیس یجب» : این جمله در عبارات مصنف دو گونه معنا می شود:

۱ _ به معنای «واجب نیست» می باشد مفهومش این است که جایز است.

ص: ۱۴۳۴

۲ _ به معنای « نباید» می باشد.

در اینجا به معنای دوم است.

ترجمه: نزد من نباید این بُعد، بلا۔ نهایت شود «در این صورت، مفهوم ندارد و صحیح است» اما اگر به معنای اول باشد هم صحیح خواهد بود و مفهوم خواهد داشت چون مصنف هنوز کلام این گوینده را رد نکرده و می گوید در صورتی کلام تو درست است که حرف تو واجب باشد «یعنی برهانی باشد زیرا وقتی برهانی شود واجب است که قبول شود» اما حرف تو نزد من واجب نیست «یعنی برهانی نشده است» اگر مطلبی برهانی نشده باشد اینطور نیست که باطل باشد لا اقل این است که نمی توان آن را قبول کرد.

« و کیف و یحیط به الخطان الخارجان»

چگونه این بُعد، متناهی است در حالی که احاطه د ارد به این بُعد، دو خطی که یکی را متحرک گرفتیم و اسم آن را نصف القطر گذاشتیم و دیگری را ساکن گرفتیم و مماس با کره قرار دادیم.

«ولو صح ذلک لاس تغنیت عن ذکر قطع فی زمان متناه»

«ذلک»: صیروره البعد بین الخطین بلا نهایه یعنی خط را ادامه دهیم تا این بُعد بین دو خط نامتناهی شود.

مصنف می گوید اگر می شد که دو خط، بعدی را در بین خودشان داشته باشند که نامتناهی فرض شوند من استدلال را کوتاه می کردم و خلفی را که مستدل گفت، نزدیک می کردم و آن را دور نمی کردم.

ص: ۱۴۳۵

توضیح: فرض کنید که ما به این صورت گفتیم «دو خط داریم که اینقدر پیش رفتند که فاصله بین آنها نامتناهی شد سپس مستدل می گوید چون این دو خط، دو طرفِ بُعد را بستند و فاصله به اندازه ربع دایره شده است اگر متحرکی بخواهد این بُعد را طی کند باید در زمان متناهی طی کند. سپس می گوید این،خلف است یعنی طی کردنِ نامتناهی در زمانِ متناهی خلف فرض است. اگر بُعد، نامتناهی است نمی توانی فرض کنی که در زمان متناهی طی شده است. بُعد نامتناهی باید در زمان نامتناهی طی شود نه در زمان متناهی» مصنف می گوید خلف فرض قبل از این لازم می آمد همان جا که توی مستدل گفتی این دو خط اینقدر پیش رفتند تا فاصله بین آنها نامتناهی شد در همان جا می گوییم خلف فرض لازم می آید. همان جا می گوییم اگر دو خط، دو طرفِ بُعد را گرفتند نمی توانند نامتناهی باشد. تو فرض می کنی نامتناهی باشد دیگر لازم نیست مستدل ادامه دهد و بگوید پس باید بین این دو خط را یک متحرکی در زمان متناهی طی کند و طی کردن در زمان متناهی خلف فرض است.

ترجمه: اگر این مطلب صحیح باشد من بی نیاز می شدم از اینکه بخواهم ذکر کنم طی کردن نامتناهی در زمان متناهی را.

«بل کنت اقیم خلفا عن قریب هو انه غیر متناه و یحده خطان هذا خلف»

ضمیر «انه» به «بُعد» بر می گردد.

ص: ۱۴۳۶

من می توانستم لزوم خلف را نزدیکتر کنم و آن خلف نزدیک این است که بگویم این بُعد، غیر متناهی است و آن را دو خط، محدود می کند. و این خلف است که چیزی، هم نامتناهی باشد هم دو خط آن را محدود کند «یعنی اگر جایز بود که نامتناهی بین الخطین فاصله شود من اینطور استدلال را مطرح می کردم و طولانی نمی کردم. ولی هرگز بین الخطین، نامتناهی نمی شود نه به بخاطر اینکه بین الخطین است بلکه به جهت دیگری است که در ا دامه می گوییم.

نکته: دقت کنید ابتدای زاویه قائمه که شروع می کند محدود است یعنی فاصله بین دو خط با یک انگشت پر می شود بعداً که مقداری دو ضلع را ادامه دادید فاصله، کمی بیشتر می شود اما به اندازه ی متناهی بیشتر می شود دوباره اگر ادامه دهید باز هم به اندازه ی متناهی بیشتر می شود هر چقدر ادامه دهید متناهی به متناهی افزوده می شود و اگر متناهی به متناهی افزوده شود نامتناهی درست نمی کند بله اگر بی نهایت ادامه دهید نامتناهی می شود اما شما به سمت بی نهایتی می روید مثل عدد، که ۱۰ تا عدد داریم دوباره ۱۰ عدد دیگر به آن اضافه می کنید که متناهی به متناهی اضافه می شود ولی آن را نامتناهی نمی کند، هزار تا دیگر هم که اضافه کنید نامتناهی نمی شود مگر اینکه بی نهایت عدد اضافه کنید ولی شما بی نهایت عدد اضافه نمی کنید و به سمت بی نهایت می روید. مقدار هم همین طور است زیرا این زاویه از ابتدا تنگ است یعنی فاصله دو ضلع در ابتدا کم است هر چقدر جلو بروید فاصله دو ضلع زیاد می شود اما به اندازه ی متناهی زیاد می شود . قبل از آن هم متناهی بود پس متناهی به متناهی اضافه می شود و با اضافه شدن متناهی به متناهی، نامتناهی درست نمی شود مگر بی نهایت اضافه کنید.

ص: ۱۴۳۷

این توضیحات، بیان این بود که نمی توان متناهی را نا متناهی کرد چه عدد باشد چه مقدار باشد.

سوال: اگر این دو خط که زاویه قائمه تشکیل می دهند تا بی نهایت بروند. حتما فاصله آنها بی نهایت می شود.

جواب: ما هر دو خط را تا بی نهایت می بریم ولی باز هم بُعد بین الخطین واقع می شود. و وقتی بُعد بین الخطین واقع می شود باید متناهی باشد و نمی توان تصویر کرد نامتناهی باشد و لو خط را از نظر طول تا بی نهایت ببرید ولی فاصله بین الخطین را نمی توانید نامتناهی کنید.

ادامه بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸ /مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«و اما انه لم لیس یجب ذلک فلانه لیس اذا کان البعد دائما یزید یجب ان یحصل هناک بعد غیر متناه»(۱)

بحث در استدلال داشتیم که بعضی ها مطرح کرده بودند و نظیر استدلالی بود که ما اسم آن را برهان مسامته می گذاشتیم مطالبی در این استدلال گفته شد و مصنف هم جواب داد. به این بحث رسیدیم که آنها گفته بودند اگر این جسم، نامتناهی باشد آن خط ساکن با خط قطر هر دو به سمت بی نهایت می روند و زاویه قائمه تشکیل می دهند و باید در جایی که آن خطوط، بی نهایت می شوند یک بُعد بی نهایت بین الخطین به وجود بیاید سپس گفته بودند این بُعد نامتناهی به وسیله یک متحرک باید در زمان متناهی طی شود زیرا که این بُعد اگر چه نامتناهی است ولی بالاخره ربع دایره است و محدود می باشد و محدود در زمان محدود طی می شود پس از طرفی باید نامتناهی باشد از طرفی در زمان محدود طی می شود. این دو مطلب با هم نمی سازد و این را به عنوان محذور بیان کرده بودند.

ص: ۱۴۳۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۵،س۲، ط ذوی القربی.

مصنف می گوید اصلا در آنجا بُعد نامتناهی تشکیل نمی شود ابتدا گفت اگر بخواهیم بگوییم بُعد نامتناهی تشکیل می شود خلف لازم می آید. حال مصنف می گوید در فاصله بین دو خط، بُعد نامتناهی درست نمی شود علتش هم این است که ما از ابتدا دو خط متقاطعی که زاویه قائمه تشکیل دادند را در نظر می گیریم که بین آنها بُعد متناهی واقع می شود چون فرض کنید در جایی که این دو خط به یکدیگر برخورد می کنند و زاویه قائمه تشکیل می دهند فاصله آنها متناهی است اگر دو ضلع را ادامه بدهید فاصله بیشتر می شود اما به اندازه متناهی بیشتر می شود. حال این متناهی را به متناهی قبلی اضافه می کنیم باز هم یک امر متناهی حاصل می شود دوباره دو خط را که دو ضلع زاویه قائمه اند را ادامه می دهیم می بینیم به اندازه متناهی به این

بُعـد اضافه شـد و این متناهی را به مجموعِ متناهیِ قبلی اضافه می کنیم و هکذا ادامه می دهیم اگر بی نهایت بُعد اضافه کردیم ولو بُعـدها، متناهی انـد بُعـدِ حاصل، نامتناهی می شود اما اگر به سـمت بی نهایت رفتیم و هر چقدر اضافه کردیم دوباره اضافه کردیم امـا بی نهـایت مرتبه اضـافه نکردیم در این صورت هرگز به بُعـدِ نامتنـاهی نمی رسـیم چون متناهی بر متناهی اضافه می شود. این بحثماننـد عـدد است مثلا عدد یک را فرض کنید که عدد یک به آن اضافه کنید ۲ می شود یا ۱۰ و ۱۰۰ را اضافه کنید یعنی متناهی به متناهی اضافه کردید. اینها اشکالی ندارد اما اگر بی نهایت مرتبه اضافه کردید عددِ حاصل، بی نهایت می شود امـا چون نمی توان بی نهایت مرتبه اضافه کرد اگر چه به سـمت بی نهایت می رویـد «یعنی هر چقـدر اضافه کنیـد دوباره اجازه اضافه کردن دارید» در این صورت هیچ وقت عدد نامتناهی بدست نمی آید.

ص: ۱۴۳۹

حال به این مستدل می گوییم که شما بین این دو خط، فاصله را اضافه می کنید آن اضافه ای که می شود متناهی است و بر متناهی که قبلا بدست آوردیم اضافه می شود و اضافه ی متناهی بر متناهی با نامتناهی نمی سازد اگر چه خط را به سمت بی نهایت ببرید باز هم فاصله آنها بی نهایت نمی شود چون به شما گفته می شود که هنوز هم می توانید بُعد را اضافه کنید ولی گفته نمی شود که بی نهایت مرتبه، بُعد اضافه کردید بلکه می توانید بُعد را اضافه کنید که معنای آن، بی نهایت شدن بُعد نیست.

توضیح بیشتر: وقتی می گوییم «عدد، بی نهایت است» و می گوییم «مقدار بی نهایت است» فرق دارند گاهی می گوییم «مقدار بی نهایت است» یعنی اول و آخر ندارد اما یکبار می گوییم عدد بی نهایت است «ما معتقدیم که عدد، بی نهایت است» معنای بی نهایت بودن عدد این است كه هر چقدر اضافه کنی دوباره حق داری اضافه کنی نه اینکه بی نهایت به معنای این باشد که ابتدا و انتها ندارد در ما نحن فیه هم همین معنای دومِ بی نهایت صدق می کند یعنی هر چه که بر بُعد این دو ضلع زاویه قائمه اضافه کنیم باز هم حق اضافه کردن داریم.

نکته: عدد در خارج وجود ندارد آنچه وجود دارد معدود است. عدد در ذهن وجود دارد که بالتفصیل، بی نهایت نیست اما بالاجمال بی نهایت است.

ص: ۱۴۴۰

توضیح عبارت

«و اما انه لِم لیس یجب ذلک»

چرا نباید نامتناهی بین الخطین را داشته باشیم «در صورتی که _ لیس یجب _ به معنای _ نباید _ باشد» یا واجب نیست متناهی بین الخطین را داشته باشیم «در صورتی که _ لیس یجب _ به معنای _ واجب نیست _ باشد».

«فلا نه لیس اذا کان البعد دائما یزید یجب ان یحصل هناک بعد غیر متناه»

اما اینکه واجب نیست نامتناهی بین الخطین داشته باشیم به این جهت است که اینطور نیست اگر بعدی دائما اضافه شود در پایان بعدی حاصل شود که غیر متناهی است.

«لیس» بر «یجب» داخل می شود لذا عبارت به این صورت می شود «فلانه اذا کان البعد دائما یزید» اگر بُعد، دائما اضافه شود «لیس یجب ان یحصل هناک» واجب نیست در انتهای زیاده، بُعد غیر متناه داشته باشیم.

«بل یکون التزید ذاهبا الی غیر النهایه»

این عبارت، مقدمه اول است.

«تزید» یعنی اضافه کردن زیاده.

مصنف می گوید نمی توان بی نهایت بار اضافه کنیم تا یک بُعد بی نهایت درست کنیم بلکه تزیّد به سمت بی نهایت می رود یعنی هر چقدر اضافه کردید حق دارید دوباره اضافه کنید و باز هم حق دارید اضافه کنید یعنی نهایتی برای این اضافه کردن وجود ندارد.

«و کل زیاده فهی بمتناه علی متناه»

این عبارت، مقدمه دوم است یعنی به مقدار متناهی بر قبلی اضافه می کنیم که قبلی هم متناهی بوده است.

ص: ۱۴۴۱

مقدمه سوم را ضمیمه می کنیم که اضافه کردن متناهی بر متناهی، نامتناهی نمی سازد. این مقدمه سوم چون روشن بوده مصنف آن را حذف کرده است.

«فکل بُعد یکون متناهیا»

مصنف با این عبارت، نتیجه می گیرد و می گوید هر بُعدی، متناهی است چون از اضافه ی متناهی بر متناهی حاصل می شود و حاصل از اضافه ی متناهی بر متناهی باید متناهی باشد و نمی تواند نامتناهی باشد.

«و هذا کما یغرفه فی امر العدد انه یقبل الزیاده الی غیر النهایه»

«انه یقبل ...» تفسیر برای «ما» در کما یعرفه است ضمیر «انه» به «عدد» بر می گردد.

این که الان گفتیم به همان صورتی است که در امر عدد می شناسیم یعنی در عدد هم همینطور است که هر چه به آن اضافه کنید حق دارید که دوباره اضافه کنید ولی بعدی که به قبلی اضافه می شود هر دو متناهی اند یعنی متناهی به متناهی اضافه می شود و نامتناهی حاصل نمی شود مگر تعدادِ اضافه کردن ها نامتناهی شود.

ترجمه: این که درباره بُعد بین الخطین «و بُعد بین ضلعین» گفتیم مانند چیزی است که در امر عدد می شناسیم و آن عدد، زیاده را تا بی نهایت قبول می کند نه اینکه بی نهایت می شود.

«و یکون کل عدد یحصل متناهیا»

هر عددی که حاصل می شود با تمامِ اضافه کردن ها متناهی است.

«و لا یحصل عدد لا نهایه له»

ص: ۱۴۴۲

حاصل نمی شود عددی که بی نهایت باشد.

«لانه لا یزید عدد فی النظام غیر المتناهی علی عدد قبله الا بمتناه»

«غیر المتناهی» صفت «نظام» است نوعاً فارس ها وقتی کتاب عربی می نویسند برای «غیر»، الف و لام می آورند که صحیح نیست. و مصنف الف و لام نیاورده است.

نظم غیر متناهی که شما می دهید «چون عددی را روی عددی قرار می دهید یک نظام است زیرا آنچه اضافه می کنید در طول قبلی است» عدد متناهی را بر عدد متناهی قبلی اضافه می کنید و با افزودن عدد متناهی بر عدد متناهی، عدد نامتناهی بدست نمی آید.

ترجمه: در نظام غیر متناهی زیاد نمی شود عددی بر عدد قبلش مگر به اندازه متناهی «یعنی عدد بعدی به اندازه متناهی است پس حاصل آنها هم متناهی می شود»

«فهذا ما عندی»

بعد از اینکه بر این قائل اشکال کرد مصنف می گوید آنچه من از کلام این قائل فهمیدم آن بود که بیان کردم و اشکالاتش هم همین بود که ذکرکردیم. شاید کسی به طور دیگری کلام این قائل را بفهمد و راهی برای توجیه کردنش بدست بیاورد ولی ما که بدست نیاوردیم ناچاریم قول این قائل را رد کنیم.

« و عسی ان یکون عند غیری وجه محقق لبیان ذلک»

شاید در نزد غیر من توجیه ثابت و پذیرفته شده ای برای بیانِ حرفِ این شخص باشد ولی نزد من، تبیین صحیح برای کلامش بسته است من نمی توانیم حرف او را تبیین کنم.

ص: ۱۴۴۳

نکته: مصنف در جاهایی که اشکال می کند چون گوینده ممکن است شخص بزرگی باشد لذا تواضع می کند و می گوید شاید گوینده، نظر دیگری داشته و من نفهمیدم و الا مصنف معتقد است که کلام آن شخص باطل است.

«فان اشتهی»

این عبارت باید سر خط نوشته شود و دلیل جدیدی است. تا اینجا برهان مسامته را بیان کرد اما از اینجا برهان سلّمی را بیان می کند.

استدلال چهارم«برهان سلمی» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی و بررسی آن توسط مصنف/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال چهارم«برهان سلمی» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی و بررسی آن توسط مصنف/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«فان اشتهی احد ان یبین انه لا بد من بعد غیر متناه یقع فلیس طریق البیان ما یقولون ما لم یُحَصّل فیه علی وجهه»(۱)

دلیلی که برای اثبات اینکه جسم نامتناهی حرکت مستدیر نمی کند بیانی بود نظیر دلیلی که اسمش را دلیل مسامته می گذاشتیم. آن دلیل را خواندیم و رد کردیم. مصنف فرمود این دلیل نزد من وجه محصّلی ندارد و من نمی توانم آن را بیان کنم شاید شخص دیگری بتواند بیان کند. الان مصنف می گوید اگر کس بیخواهد بر این مساله دلیل بیاورد آن دلیلی نیست که خواندیم و رد کردیم بلکه دلیل این است که الان می گوییم و وارد دلیل سلّمی می شود.

ص: ۱۴۴۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۵،س۶، ط ذوی القربی.

دلیل چهارم: ما دو خط را متقاطع می کنیم به طوری که زاویه قائمه بسازند البته لزومی ندارد که زاویه، قائمه باشد ولی چون این شخص که قبلا قولش مطرح شد زاویه قائمه می ساخت ما هم در این بیان خودمان زاویه قائمه می سازیم و الا این حکمی که ما بیان می کنیم با هر زاویه ای سازگار است حتی اگر قائمه هم نباشد.

این زاویه قائمه را می سازیم سپس وتر این زاویه قائمه را رسم می کنیم یعنی خطی که دو ضلع زاویه قائمه را به هم وصل می کند رسم می کنیم و آن خط را اصطلاحا وتر می گوییم. این وتر اندازه ای دارد که متناهی است مثلا فرض کنید ۵ سانت است. حال وتر دوم را رسم می کنیم فرض کنید مساوی وتر قبلی شود یعنی بخش اضافه اش مساوی وتر قبلی شود یعنی ۱۰ سانت شود. خط دوم را به سه نحوه می توان ترسیم کرد:

۱ ــ خط دوم را ۵ به علاوه ۳ قرار دهیم یعنی آن مقـدار که اضافه می شود کمتر از ۵ باشد سپس مقدار سوم را ۸ به علاوه ۲ قرار دهید. همینطور مقداری را که اضافه می کنید کم باشد.

۲ ــ مقـدارِ اضافه در خط دوم به اندازه خط اول باشد یعنی خط اول ۵ سانت و خط دوم ۱۰ سانت و خط سوم ۱۵ سانت شود. یعنی هر چه بالا می رویـد به اندازه مساویِ خط اولی اضافه کنید. از خط اول تعبیر به «بُعد الاصل» می کنیم. در بُعدهای بَعدی به اندازه بُعد الاصل اضافه شود.

۳ ـ مقـدار اضافه در خط دوم بیش از بُعـد الاصل باشد یعنی خط اول ۵ سـانت است و خط دوم ۵ به علاوه ۶ سانت باشد که مجموعا ۱۱ سانت شود.

صورت اول، محل بحث ما نیست. از این صورت تعبیر به تناقص می کننـد. مصـنف می گویـد ما موردی را بحث می کنیم که تساوی یا تزاید باشد. مصنف حکم تساوی را بیان می کند لذا حکم تزاید به طریق اول روشن می شود.

مصنف می فرماید خط اول ۵ سانت بود حال خط دوم را که ۱۰ سـانت است رسم می کنیم در این خط، هم خط قبلی است و هم خطی که اضافه شده وجود دارد. در خط سوم که رسم می کنیم هم خط دوم و هم اضافه ی خط دوم را داریم.

دو ضـلع این زاویه به سـمت بی نهایت می رونـد پس بی نهایت خط در دهانه این زاویه قرار می گیرد آن بُعـد آخر «بعـد آخر نداریم ولی شـما فرض کنید بُعد آخر را داریم» مشتمل بر تمام ما قبل است و تمام اضافات ما قبل را دارد یعنی ۵ که بُعدِ اصل ما بود بی نهایت مرتبه اضافه شد الان خطی پیدا می کنیم که بی نهایت ۵ دورن آن هست آن خط، نامتناهی می شود.

توجه کنیـد مصـنف سـعی دارد که در هر ضـلعی آن اضافه را تـذکر بدهد که بالفعل موجود است «اما در تقسـیم اقسام، بالقوه موجودنـد» چون وتر اول که ۵ تـا بود موجود است وتر دوم که ۵ به علاوه ۵ بود بالفعـل موجود است هر چه بالاـتر برویم این زیاده ها بالفعل موجودند و چون بی نهایت زیاده وجود دارد پس بی نهایت بالفعل وجود دارد. تعداد وترها، بی نهایت شد در هر کـدام از این وترها، ما قبل خودش به علاوه اضافه ای وجود دارد. پس وقتی تعـداد، بی نهایت شود بی نهایت ۵ در آخرین وتر وجود خواهـد داشت به قول مصـنف، فاصـله بین آخرین خط و بُعد الاصل، بی نهایت است و وقتی فاصـله، بی نهایت شـد خود بُعـد آخر که مشـتمل بر تمـام این فاصـله است بی نهـایت است بُعـد آخری، تمـام قبلی ها را دارد و تعـداد آنها بی نهایت است.

نظر مصنف درباره دلیل چهارم: این دلیل تمام نیست. شما می گویید آخرین خط، بی نهایت است ولی توجه دارید که آخرین خط بین دو ضلع واقع شده است چطور بی نهایتی است که بین دو شیء محصور شده، بی نهایت نمی تواند دو طرفش بسته باشد. شما خواستید بی نهایت در خارج درست کنید ولی نتوانستید ثابت کنید زیرا لازمه اش خلف است چون اگر بی نهایت بخواهد محصور باشد خلفِ بی نهایت است.

توضیح عبارت

«فان اشتهی احد ان یبین انه لابد من بعد غیرمتناه یقع فلیس طریق البیان ما یقولون»

گفتیم وجه قبلی «برهان مسامته» را نمی توان قبول کرد لا اقل من «یعنی مصنف» نمی توانم آن را توجیه کنم شاید کسی بعد از من آن را توجیه کند. حال مصنف می گوید اگر کسی بخواهد دلیل بر بی نهایت بودن بُعد بیاورد از آن دلیل مسامته بگذرد چون اشکال داشت و به سراغ این دلیل برود که دلیل سلّمی است.

ترجمه: اگر انسانی بخواهد بیان کند که در جهان بُعد غیر متناهی است که واقع می شود «نه اینکه فقط تصور شود بلکه واقع هم می شود» طریق بیان، آنکه می گویند و ما نقل کردیم نیست.

«ما لم یحصّل فیه علی وجهه»

ما دامی که در «ما یقولون»، اطلاع بر وجه و توجیهش پیدا نشود.

«و لا یندر ان غیرنا یحصّله»

نادر نیست «بعید نیست، شاید» که غیر ما این توجیه را تحصیل کند و بتواند دلیل گذشته را اصلاح کند.

ص: ۱۴۴۷

در نسخه خطی «ولا یقدر» آمده است که به معنای، فرض است یعنی فرض نمی شود که غیر ما بتواند دلیل و توجیه را تحصیل کند. این نسخه، نسخه بدی نیست ولی کلامش مقداری اشاره به غرور دارد و مصنف در جایی یادم نمی آید که اینگونه حرف بزند چون مصنف همیشه می گوید من نمی توانم این مطلب را بفهمم شاید غیر من بفهمد. البته اینکه می گوید من نمی توانم این مطلب را بفهمم کنایه از بطلان مطلب دارد.

مصنف می گوید من نمی توانم بفهمم شاید غیر از من کسی بتواند بفهمد حال در اینجا می گوید من نفهمیدم اگر کسی دسترسی به توجیه آن پیدا کند می تواند آن را درست کند ولی بدان که غیر ما کسی نمی تواند به آن دسترسی پیدا کند و من هم نتوانستم آن را بفهمم. این طرز صحبت کردن مقداری غرور را می رساند. لذا نسخه «لا ینذر» بهتر است.

«بل یجب ان یقولوا هکذا»

اگر اشتها دارد که بیان کند بیان به آن صورت نیست که آنها گفتند بلکه واجب است به این صورت بگویند «که همان برهان سلمی است»

«لنفرض بعدا بین نقطتین من الخطین الذاهبین الی غیر النهایه متقابلتین»

باید فرض کنیم بُعدی را بین دو نقطه از دو خط که این دو خط همان دو ضلع زاویه اند که با یکدیگر تقاطع کردند و زاویه ساختند. و تا بی نهایت می روند و بی نهایت می شوند. مصنف این را نمی گوید که این دو خط، دو ضلع زاویه اند. چون واضح است.

ص: ۱۴۴۸

«متقابلتین» صفت برای «نقطتین» است بنابراین به این صورت معنا می کنیم: فرض می کنیم فاصله ای که بین دو نقطه ای که روبروی هم هستند از دو خطی که به سمت بی نهایت می روند. یعنی سعی کنیم دو نقطه را طوری قرار دهیم که روبروی هم باشند وقتی خط کشیدیم آن خط، صاف شود و کج نباشد چون می خواهیم پایه های نردبان درست کنیم. لذا تعبیر به متقابلتین می کند تا حالت نردبان بوجود آید.

«و نصل بینهما بخط یکون وتراً لزاویه التقاطع»

بین آن دو نقطه را وصل می کنیم به وسیله خطی که اسم آن خط را بُعد الاصل می گذاریم و آن خط وتر برای زاویه تقاطع است.

مصنف در اینجا تصریح کرد که این دو خط با هم تقاطع می کنند. «زاویه التقاطع» یعنی زاویه ای که از تقاطع دو خط پدید می آید که در مانحن فیه زاویه، زاویه قائمه بود.

«فلان ذهاب الخطین فی زیاده البعد هو الی غیر النهایه فاذن الزیادات علی ذلک البعد موجوده بغیر النهایه»

چون دو خط که دو ضلع زاویه قائمه اند در زیادی بُعد به سمت بی نهایت می روند «مراد از زیادی بُعد، فاصله بین خودشان مراد نیست بلکه مراد طول آنهاست که در طولشان به سمت بی نهایت می رونـد و بُعدی را که عبارت از طول است اضافه می کنند نه اینکه بُعد بین الخطین مراد باشد.

ترجمه: چون ذهاب دو خط در زیادی بُعد به سمت غیر نهایت است پس زیاداتی که بر آن بُعدِ اصل می شود موجودند و تعدادشان بی نهایت است.

«و يمكن ان توجد متساويه»

«متساويه»: يعنى متساويه لبُعد الاصل.

گفتيم تعـداد آنها بى نهايت است اما انـدازه آنها چه مقـدار است؟ ممكن است كه با بُعـد اصل مساوى باشـند يعنى اضافه آنها مساوى باشد. بله ممكن است خود آنها مساوى باشـند ولى به شرطى كه دو خط، موازى باشند اما مصنف فرض را اينگونه بيان كرد كه آن دو خـط، متقـاطع باشـند. اگر متقاطع انـد وقتى آن دو خط را ادامه دهيـد دهانه آنها بيشتر باز مى شود پس مراد از «متساويه» يعنى اضافه آنها مساوى باشد.

«لان الزيادات التى توجد على ما تحت تجتمع بالفعل فيما هو فوق»

در دو نسخه خطى «و لان الزيادات» است.

اين عبارت، تعليل براى عبارت «فيجب ان تكون» در سطر ۱۱ است و لذا نياز به واو دارد.

چون زياداتى كه اضافه بر خطِ زيرى خودشان مى شوند در هر كدام كه فوق است آن خطهاى زيرى جمع هسـتند مثلا در خط سوم همه تحت آن جمع است خط اول كه ۵ است جمع مى باشد خط دوم كه ۱۰ است جمع مى باشد در خط سوم ۱۵ است. در خط چهارم، هم ۵ و هم ۱۰ و هم ۱۵ است و ۳۰ مى شود در خط پنجمى، هم ۵ و هم ۱۰ و هم ۱۵ و هم ۳۰ وجود دارد كه ۶۰ مى شود و هكذا اگر به اين صورت جلو برويم زودتر به بى نهايت مى رسيم.

عبارت مصـنف نمى گويـد هر چه در پايين وجود دارد در بالايى هم وجود دارد بلكه مى گويـد زياداتى كه بر ما تحت اضافه مى شوند در بالايى موجودند.

ص: ۱۴۵۰

نکته: توجه داشته باشید که مصنف می گوید «زیادات در ما فوق هستند» یعنی تعبیر به «زیادات» می کند و نمی گوید «تمام پایینی ها در ما فوق هستند». یعنی در دومی که ۵ تا اضافه کردید در خط سومی، آن ۵ را همراه با اضافه ای دارد.

«بالفعل»: همه آن زیادات بالفعل در ما فوق هستند نه اینکه بالقوه باشند. مثل تقسیم نیست چون در تقسیم گفته می شود این اجزاء بالقوه در این جسم هستند.

«مثلا ان زیاده الثانی علی الاول موجوده للثالث مع زیاده اخری»

بُعد اصل که ۵ سانت است در تمام خطوط وجود دارد. در خط دومی، زیاده که ۵ است وجود دارد در خط سومی، بُعد اصل که ۵ سانت است وجود دارد زیاده ی خط دومی بر بُعد اصل هم وجود دارد که ۵ سانت بود. و اضافه ای هم در خط سومی می آید که ۵ سانت است و جمعا ۱۵ سانت می شود.

اما در خط چهارمی بُعد اصل که ۵ سانت است وجود دارد، زیاده ی خط سومی که ۱۰ سانت است هم وجود دارد که مجموعاً ۱۵ است و زیاده ای هم خود خط چهارمی دارد که ۵ سانت است و مجموعاً ۲۰ سانت می شود. آنچه قبلا توضیح دادیم بعضی از آنها صحیح و بعضی غلط بود آنچه الان بیان می شود صحیح است. در خط پنجم، بُعد اصل که ۵ سانت است آورده می شود بُعد دوم و سوم آورده نمی شود به سراغ بُعد چهارم می روید که در بعد چهارم ۱۵ سانت اضافه کرده بودید آن ۱۵ را با بُعد اصل که ۵ است می آوریم ۲۰ می شود و یک اضافه ای برای خط پنجم می آورید که ۲۵ می شود.

ص: ۱۴۵۱

ترجمه : مثلا زیاده ی ثانی بر اول که ۵ سانت بود در خط سوم موجود است با زیاده ای که مخصوص خود خط سوم است.

«فیجب ان تکون الزیادات غیر المتناهیه موجوده بالفعل فی بعد من الابعاد»

واجب است که باشد زیاداتی که این صفت دارند که غیر متناهی اند بالفعل موجود باشند در بُعدی از ابعاد «تمام زیاداتی که تعدادشان بی نهایت است باید در بُعدی از ابعاد موجود باشند که اسم آن را آخرین بُعد می نامیم. البته دقت کنید که مصنف تعبیر به آخرین بُعد نمی کند چون آخرین بُعد نداریم».

«و ذلک لان الزیادات بالفعل موجود»

چون زیادات، بالفعل موجود بودند و هیچکدام بالقوه نبودند چون در هر مرحله که وارد می شدیم بالفعل مقداری را اضافه می کردیم پس زیادات همه بالفعل موجودند بودند.

«و کل زیاده بالفعل موجوده فهی توجد لواحد»

همه زیادتهایی که بالفعل موجود بودند در یک خط جمع می شوند چون زیاداتِ پایینی در بالایی جمع می شوند.

«فیلزم ان یکون بُعد موجود فیه زیادات غیر متناهه بالفعل متساویه»

«یکون»، تامه است.

لازم است که بعدی داشته باشیم که در آن بُعد، زیادات غیر متناهیه موجود است.

«بالفعل» هم می تواند قید «موجود» و هم قید «غیر متناهیه» باشد ولی ظاهراً قید «موجود» است.

«متساویه»: زیاداتی که متساوی اند.

«فیکون ذلک البعد زائدا علی المتناهی الاول بما ما لا نهایه له»

ص: ۱۴۵۲

«ذلک البعد»: آن بعدی که در آن، تمام زیاداتِ غیر متناهی جمع هستند.

نسخه صحیح «بما لا نهایه له» است.

«المتناهی الاول» مراد همان بُعد اصل است.

بُعد اخیر به چه مقدار بر بُعد اول اضافه دارد؟ با عبارت «بما لا نهایه له» بیان می کند لذا این جمله متعلق به «ذائدا» است.

ترجمه: آن بُعد، زائد دارد بر بُعد متناهی اول که همان بُعد اصل بود به اندازه لا نهایه له.

«فیکون بعدا غیر متناه»

ضمیر «یکون» به «بعد» در عبارت «فیلزم ان یکون بعد» بر می گردد.

ترجمه: آن بُعد، بِعد غیر متناهی می شود.

تا اینجا، استدلال تمام شد.

«لکنه اذا فصل علی هذا الوجه کان الخلف ظاهراً»

از اینجا مصنف جواب به این استدلال می دهد.

«فصّل»: مطلب به این صورت، تفصیل داده شود و تبیین گردد خلف در آن ظاهر است.

مراد از خلف این است:

بیان اول: آن که نامتناهی است معلوم شد که بین ضلعین محصور است پس متناهی است.

بیان دوم: آن که بین ضلعین محصورش می کنید و متناهی قرار می دهید فرض می کنید نامتناهی است.

بیان اول ظاهراً بهتر است.

«لیس یحتاج فیه الی الحرکه»

گوینده، خلف را اینگونه درست کرد که اگر متحرکی خواست این بُعد نامتناهی بین الضلعین را طی کند در زمان متناهی طی خواهد کرد و این خلف است. برای بیان خلف، متحرکی درست کرد که روی این بُعدی که بین الضلعین است حرکت کند. مصنف می گوید احتیاج به حرکت نیست. خود همین محصور شدن نامتناهی بین حاصرین، خلف را درست می کند احتیاجی نیست که متحرکی درست شود و بگویی این متحرک در آن بُعد نامتناهی حرکت می کند و آن بُعد نامتناهی را در زمان

متناهی طی می کند و این خلف است. چون مستدل اینگونه خلف را درست کرد مصنف می گوید لازم نیست خلف را از طریق حرکت درست کنی بلکه خلف، ظاهر است بدون احتیاج به اینکه بحث حرکت را مطرح کنی.

ص: ۱۴۵۳

«و ذلک»

وجود خلف بدون احتیاج به حرکت، به این جهت است.

«لان هذا غیر المتناهی لا یمکن ان یوجد الا بین الخطین فیکون متناهیا و غیر متناه هذا محال»

اینچنین غیر متناهی که الان داریم بحث می کنیم ممکن نیست که یافت شود مگر بین دو خط. و چون بین دو خط است پس متناهی است و به فرضی که گفتیم غیر متناهی بود و این، محال است.

نسخه صحیح «هذا الغیر المتناهی» است یعنی «الغیر المتناهی» مشارٌ الیه «هذا» است و خبر «انّ»، «لا یمکن» است. ظاهراً مصحّح، مصری بوده و الف و لام را بر روی «غیر» تحمل نکرده و آن را برداشته و عبارت، خراب شده است.

توضیحاتی مربوط به جلسه گذشته ۲ _ بیان نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته و بررسی آن نظریه توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ توضیحاتی مربوط به جلسه گذشته ۲ _ بیان نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته و بررسی آن نظریه توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«و نقول ایضا ان ما یقال من ان اجزاء غیر المتناهی یجب ان تسکن فی کل موضع و تتحرک الی کل موضع»(۱)

ص: ۱۴۵۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۵،س۱۵، ط ذوی القربی.

نکته مربوط به جلسه قبل: بحث ما در این بود که بعد نامتناهی نداریم. استدلال به برهان تطبیق کردیم و سپس وارد استدلال بعدی شدیم و گفتیم که جسم نامتناهی نمی تواند حرکت کند نه بکلیته و نه بجزئیه. این، یک مقدمه بود. سپس گفتیم تمام اجسام را ملاحظه می کنیم که حرکت می کنند این، مقدمه دوم بود. نتیجه گرفتیم که پس جسم متناهی نداریم. سپس وقتی خواستیم ثابت کنیم جسم نامتناهی حرکت نمی کند حرکت را به دو قسم مستقیم و مستدیر یا به عبارت دیگر إینی و وضعی یا به تعبیر سوم حرکتی که استبدال مکان د ارد و حرکتی که استبدال مکان ندارد تقسیم کردیم. سپس شروع به بحث کردیم و در ابتدا ثابت کردیم جسم نامتناهی، حرکت مستقیم ندارد سپس وارد حرکت مستدیر شدیم. در حرکت مستدیر ثابت کردیم که جسم نامتناهی حاصل نمی شود. تا اینجا مطالبی بود که مصنف بیان کرد.

در ادامه بیان شد که بعضـی خواسـتند از طریق مسامته ثابت کنند که جسم نامتناهی حرکت مستدیر ندارد. مصنف این را قبول نکرد و گفت برهان مسامته چنین کارآیی را ندارد و نمی تواند ثابت کند که برای جسم نامتناهی حرکت دورانی نیست.

توجه کنیـد برهـان مسـامته را این گروه «که مـا آنهـا را رد کردیم» برای این به کار گرفتنـد که بگوینـد جسم نامتناهی حرکت نـدارد مـا گفتیم این برهـان، به این صورت کـارایی نـدارد. ما برهان مسامته را قبول داریم و جزء آن را امضا می کنیم اما نه به این منظور که این گروه اسـتفاده کردند که ثابت کنند جسم نامتناهی حرکت مسـتدیر ندارد بلکه به منظور اثبات تناهی اجسام اسـتفاده می کنیم و به منظـور بطلاـن تسـلسل اسـتفاده می کنیم. درگیری مـا بـا این گروه دربـاره این برهـان نبود بلکه دربـاره برداشت و استفاده ای بود که اینها می خواستند از برهان ببرند و الا برهان، نزد مصنف مقبول است ولی به شرطی که در موضع خودش از آن اسـتفاده کنیـد. در برهان مسامته گفته می شود که اگر جسم، نامتناهی باشـد این خط متحرک، هم هم سـمت با خـط سـاکن می شود هم هم سـمت نمی شود به تعبیر دیگر هم اولین نقه مسامته داریم و هم نـداریم و این، چون تناقص اسـت پس عدم تناهی این خط باطل است.

ص: ۱۴۵۵

سپس به این بحث رسیدیم که مصنف گفت اگر کسی بخواهد بگوید بُعد نامتناهی داریم و نمی تواند حرکت کند از برهان سلمی استفاده کند چون ما می گوییم اگر جسم نامتناهی داشتیم حرکت استداره ای نمی کند یا مطلقا حرکت نمی کند. شخص می خواهد حرکت نکردن را ثابت کند جسم نامتناهی را فرض می کند سپس حرکت نکردن را اثبات می کند. پس باید ابتدا جسم نامتناهی را ثابت کند بعداً حرکت نکردن را بیان کند لذا این گروه به سراغ اثبات عدم تناهی می روند و دلیل برهان مسامته را ما برای تناهی بکار می گیریم اما این گروه برای عدم تناهی و استفاده اینکه نامتناهی حرکت نمی کند بکار می برند. یعنی این گروه سعی می کنند با این برهان، جسم را نامتناهی کنند یا فرض کنند نامتناهی است چنانکه در برهان مسامته فرض کرد که جسم، نامتناهی باشد. سپس گفتند نمی تواند حرکت کند چون اگر حرکت کند مشکل پیدا می شود. سپس مصنف به برهان سلّمی رسید که در جلسه قبل بیان شده برهان سلمی را ما برای اثبات تناهی اجسام و بطلان تسلسل استفاده می کنیم یعنی اینطور می گوییم که اگر این دو خطی که زاویه قائمه یا هر زاویه دیگر را تشکیل دادند تا بی نهایت بروند دهانه آنها هم باید تا بی نهایت باز شود و یک خط نامتناهی در دهانه زاویه قرار بگیرد در حالی که این خط نامتناهی محصور بین حاصرین است و تناقص لازم می آید و چون تناقض، باطل است معلوم می شود که آن دهانه نامتناهی نیست و اگر دهانه نامتناهی نشد معلوم می شود که آن دو ضلع هم نامتناهی نیستند.

نامتناهی بودن را رفع می کنیم تا تناهی اثبات شود. در این صورت، این برهان، تمام است اما این گوینده می خواهد از این برهان استفاده کند و عدم تناهی را اثبات کند که مصنف می گوید چگونه می توان عدم تناهی را ثابت کرد در حالی که دو طرف ا ین خط بسته است. اعتراض مصنف این بود که این خطی که دو طرفش بسته است چگونه نامتناهی است. آن شخص که این برهان را آورد می خواهد از این برهان نامتناهی بودن خطهارا استفاده کند می گوید نمی تواند این خط نامتناهی باشد چون دو طرفش بسته است. اگر این نمی تواند نامتناهی باشد آن دیگری هم نمی تواند نامتناهی شود. توجه می کنید که مصنف، برهان را رد نمی کند بلکه برداشت از برهان را دارد رد می کند. این برهان، تناهی را ثابت می کند و مصنف در این حد، تناهی را قبول دارد اما این گروه می خواستند از این برهان، لا تناهی را اثبات کنند که مصنف جلوی آنها را می گیرد. پس برهان سلمی، برهان باطلی نیست بلکه برداشتی که این گروه کردند برداشت باطلی است.

در جلد دوم کتاب شوارق الالهام در بحث علت و معلول مراجعه کنید در جایی که بحث تسلسل را مطرح می کند و محال بودن تسلسل را بیان می کند براهین زیادی می آورد و به برهان سلمی اشاره می کند و آن را قبول می کند سپس در جلد سوم شوارق در جایی که بحث تناهی ابعاد را می خو اهد اثبا ت کند برهان سلمی را می آورد و آن را قبول می کند. عین همین عباراتی که در اینجا می خو انیم در همان قسمت شوارق الالهام آمده بدون اینکه کم یا زیاد شود. در کتاب شوارق الالهام، عبارت ابن سینا آورده می شود و چندین نکته از آنها استخراج می کند یکی از نکاتی که استخراج می کند همان بحثی است که می خواهیم الان وارد آن بشویم که پایه های نردبان را که اضافه می کنیم آیا مساوی باشد یا تزاید یا تناقص باشد این مطلب را مرحوم لا هیجی در کتاب شوارق توضیح می دهد. یعنی برای کشف مطالب شفا خوب است رجوع به جلد سوم کتاب شوارق در بحث تناهی ابعاد شود.

ص: ۱۴۵۷

مصنف در اینجا ابتدا به غرض اینکه غیرمتناهی داریم این برهان را می آورد و سپس رد می کند اما مرحوم لا هیجی به عنوان اینکه ما نامتناهی نداریم بلکه جسم، متناهی است این برهان را می آورد و عبارت «لکنه اذا فصل» در سطر ۱۳ را هم می آورد تا بفهماند سرتاسر برهان و جواب نشان می دهد که جسمِ نامتناهی نداریم و این دلیل، دلیل بر تناهی ابعاد است.

نکته: مستدل می خواهد عدم تناهی را ثابت کند و در عین حال نظرش این است که حرکت در نامتناهی را هم نفی کند حتی کسی که برهان سلمی را می آورد می خواهد نامتناهی را با برهان سلمی اثبات کند و حرکت بر روی خط نامتناهی را نفی کند به این دلیل که اگر بخواهد حرکت بر روی خط نامتناهی انجام بگیرد باید در زمان متناهی انجام شود و این نمی شود که حرکتی بر روی مسافت نامتناهی واقع شود ولی در زمان متناهی.

پس این گروه ابتدا با برهان سلمی، عدم تناهی را ثابت می کند بعداً می گوید اگر حرکت بخواهد روی خط نامتناهی انجام شود اشکال دارد. مصنف برهان عدم تناهی را اثبا نمی کند تا نوبت به حرکت برسد دیگر جای بحث از حرکت نیست. خود خط، نامتناهی نیست بلکه متناهی است. لازم نیست از طریق حرکت بگوید زمان حرکت، متناهی است بلکه خود خط متناهی است قهرا زمان هم متناهی است. برداشتی که این شخص می کند صحیح نیست زیرا او اولا خط را متناهی می کند بعدا که خط را متناهی کرد حرکتی روی این خط واقع می سازد و می گوید این حرکت در زمان متناهی انجام شد در اینصورت لازم می آید مسافت نامتناهی در زمان متناهی طی شود و این، خلاف است. این گروه در اینجا خلاف فرض درست کرد اما مصنف می گوید خلاف فرض، زودتر به وجود می آید زیرا خط را بدون جهت نامتناهی گرفت. محذور و خلف فرض همین جا لازم می آید که خط را بدون جهت نامتناهی گرفت.

ص: ۱۴۵۸

خلاصه: مستدلِ به برهان مسامته، هم برهان مسامته را آورد هم استفاده کرد که حرکت، انجام نمی شود. مصنف، اینکه «حرکت، انجام نمی شود» را قبول دارد چون جز مدعای خودش است. مصنف می گوید برهان مسامته را بی جهت آوردید چون برهان مسامته اجازه نمی دهد که عدم تناهی را نتیجه گرفت بعداً بخواهی حرکت بر روی نامتناهی را مطرح کنی. بیا و برهان خودت را عوض کن و به جای برهان مسامته از برهان سلّمی استفاده کن سپس به مستدل یاد می دهد که برهان سلمی به این صورت است و بعدا می گوید نمی توان از برهان سلمی هم استفاده کرد زیرا آن هم نمی تواند عدم تناهی را نتیجه بدهد تا بعداً بحث حرکت را روی آن مطرح کنی. این، روش بحث مصنف بود.

نکته: توضیح بحث تناقض و تزاید و تساوی: در شوارق این بحث مطرح شده است. گفتیم بُعد اصل که در دهانه زاویه افتاده است و فاصله اش با خود زاویه کم است ۵ متر فرض می شود. سپس بُعد دوم و سوم و چهارم و ... می آید که به اینها پله های نردبان می گوییم. این بُعدها را به سه نحوه می توان اضافه کرد.

نحوه اول «تناقص»: بُعد اول که بُعد اصل است ۵ متر می باشد در بُعد دوم این ۵ متر می آید و چیزی هم اضافه می شود که کمتر از ۵ است یعنی این ۵ که بُعد اول است را در بُعد دوم قرار می دهیم و ۳ متر هم اضافه می کنیم و ۸ متر می شود. در بُعد سوم که وارد می شویم بُعد اصل که ۵ است را می آوریم اضافه ای را که در بُعد دوم آورده بودیم را می آوریم که ۳ متر بود و ۸ متر می شود. اضافه سومی هم می آوریم که مساوی با ۳ نباشد بلکه کمتر باشد مثلا یک متر باشد در اینصورت بُعد سوم، ۹ متر می شود. در بُعد چهارم ۵ متر و ۳ متر و یک متر می آید حال کمتر از عدد یک اضافه می کنیم مثلا نیم متر اضافه می کنیم و بُعد چهارم نه و نیم می شود و بُعد پنجم مثلا نه و هفتاد و پنج صدم می شود در آخر اگر به بی نهایت برسید به عدد ۱۰ نمی رسید چون همینطور جزء را اضافه می کنید و جزء لا یتجزی هم نداریم. همینطور تجزیه می کنید ولی هیچ وقت عدد یک نمی آورید بلکه کمتر از عدد یک می آورید. البته مشکل دیگری وجود دارد و آن اینکه دهانه زاویه پر نمی شود.

ص: ۱۴۵۹

نحوه دوم «تساوی» مثلا ۵ متر بُعد اصل است. در بُعد دومی که می رسیم ۵ متر اضافه می کنیم که مجموعا ۱۰ متر می شوند در بُعد سومی ۵ متر که بُعد اصل است و ۵ متر که در بُعد دوم آوردیم را می آوریم و یک ۵ متر هم برای بُعد سوم می آوریم که ۱۵ متر می شود.

در بُعد چهارمی، ۵ متر که در بُعد اولی بود را می آوریم ۵ متر که در بُعد دوم و ۵ متر که در بُعد سوم بود را می آوریم و ۵ متر مخصوص خود بُعد چهارم است که آورده می شود مجموعاً ۲۰ متر اگر همینطور ادامه دهید به بی نهایت می رسید. پس اگر به صورت مساوی اضافه شود به بی نهایت می رسد ولی مشکلِ ما این است که دو طرفش بسته است لذا اجازه نمی دهیم خط، بی نهایت شود و الا اگر به همین صورت، بی نهایت مرتبه اضافه کنید به بی نهایت می رسد.

نحوه سوم «تزاید»: اگر مرتبه اول ۵ متر اضافه کنید. مرتبه دوم ۵ مترِ در بُعد اصل را بیاورید و ۶ متر اضافه کنید. مرتبه سوم ۵ متر در بُعد اصل را بیاورید و ۶ متر را هم بیاورید و ۷ متر اضافه کنید. در این صورت خیلی زودتر به بی نهایت می رسید.

بحث امروز: نظر ما این بود که حرکت را در نامتناهی نفی کنیم. نامتناهی حرکت نمی کند نه بکلیته و نه بجزئیه. گروهی حرف ما را قبول دارند ولی از بیانی استفاده می کند که مصنف می گوید بیان آنها را نمی فهمم.

ص: ۱۴۶۰

بیان کلام بعض: اجزاء یک جسم نامتناهی «دقت کنید که به خود جسم نامتناهی کار ندارد کانّه از این مطلب که جسم نامتناهی حرکت نمی دهد فارغ شده است» واجب است که در هر جا که هست ساکن شود و واجب است که به هر جا که شد حرکت کند مدعای این بعض همان مدعای مصنف است اینکه اجزاء جسم نامتناهی حرکت نمی کند حرف درست است. اما این بیانی که این گروه می گوید را مصنف می گوید نمی فهمم. این بعض می گوید:

«واجب است اجزاء نامتناهی در هر موضعی ساکن شوند و به هر موضعی حرکت کنند» اگر به این عبارت دقت کنید مشتمل بر تناقض است اما وقتی این کلام را توضیح می دهیم تناقض نخواهد بود.

توضیح بحث این است که یک قانون داریم و آن این است: هر جسمی در موضع طبیعی خودش ساکن می شود. سنگ، سنگین است و موضع طبیعی اش به سمت پایین است اگر به سمت پایین بیاید و بر روی زمین قرار بگیرد ساکن می شود. اگر به سمت بالا ببرید به سمت مکان طبیعی خودش حرکت می کند و وقتی به موضع طبیعی خودش رسید دوباره ساکن می شود پس همیشه در موضع طبیعی ساکن است و به موضع طبیعی، منتقل می شود «یعنی اگر در موضع طبیعی نبود به سمت موضع طبیعی حرکت می کند» این قانون را همه قبول دارند.

این گوینده اینچنین می گوید «البته این حرفها رانمی گوید این حرفها از کلامش بر می آید» اگر جسمی در موضع طبیعی خودش بود ساکن می شود. اگر در موضع طبیعی خودش بود و موضع طبیعی دیگر هم داشت گاهی می خواهد در همین موضع طبیعی ساکن می شود گاهی هم به سمت موضع طبیعی دیگرش حرکت می کند. پس حق دارد در موضع طبیعی ساکن شود و حق دارد از موضع طبیعی به موضع طبیعی دیگر وارد شود. مصنف می گوید اگر در موضع غیر طبیعی بود حق دارد وارد در موضع طبیعی بشود اما اگر در موضع طبیعی بود حق ندارد وارد در موضع طبیعی بشود. سنگ را روی زمینی می اندازیم که صاف است و سراشیبی وجود ندارد. این سنگ در نقطه ای می افتد نقطه ای که کنار این نقطه قرار دارد هم موضع طبیعی سنگ است و اگر در آنجا می ماند موضع طبیعی خودش می بود و ساکن می شد اما در آن نقطه دیگر نیفتاده بلکه در این نقطه افتاده است. مصنف می گوید این سنگ دیگر حرکت نمی کند چون در موضع طبیعی خودش قرار گرفته اینطور نیست که این سنگ بگوید نقطه ی دوم از زمین هم موضع طبیعی من است پس به آنجا بروم. بلکه می گوییم این سنگ در همان نقطه اول که قرار گرفته موضع طبیعی اش است و ساکن می شود. مصنف می گوید اگر از موضع طبیعی بیرون کردی وارد موضع طبیعی می شود اما اگر در یک موضع طبیعی بود و موضع طبیعی دیگری نظیر آن داشت در آن نمی آید . مصنف می گوید کلّی این سطح، موضع طبیعی است این سنگ اگر یک شخص از این کلی را به عنوان موضع طبیعی اتفاقا گرفت در همان جا قرار می گیرد. اما از کلام این گوینده به این صورت در می آید که اگر این جسم در شخصِ موضع طبیعی خودش افتاده در تمام اشخاصی که کلی این موضع طبیعی می تواند آن اشخاص را داشته باشد برود این سنگ اگر در اینجا افتاده می تواند آن طرف برود چون همه جای زمین موضع طبیعی سنگ است یعنی این سنگ هم می تواند ساکن باشد و هم می توا ند حرکت کند. تا اینجا بیان قاعده را کردیم.

ص: ۱۴۶۱

حال در ما نحن فیه می گوییم اگر جسمِ نامتناهی داشته باشیم این جسم بالا و پایین ندارد تا بگویم موضع طبیعیِ فلان جزء در بالا ـ است یا در پایین است. این جزءِ جسم نامتناهی، همه جای این جسم نامتناهی برایش موضع طبیعی خواهد بود و همه جا برایش یکسان است.

پس تمام مواضع این جسم نامتناهی برای این جزء خاص، موضع طبیعی می شود پس می تواند در تمام اجزاء، ساکن باشد و می تواند به تمام اجزاء منتقل شود پس هم می تواند حرکت کند به کل موضع و هم می تواند ساکن باشد فی کل موضع.

توضیح عبارت

«و نقول ایضا ان ما یقال من ان اجزاء غیر المتناهی یجب ان تسکن فی کل موضع وتتحرك الی کل موضع»

«تتحرك» عطف بر «تسکن» است.

گفته ی بعضی که می گویند اجزاء غیر متناهی واجب است که در هر موضعی ساکن شود و واجب است که به هر موضعی حرکت کند «توضیح دادیم که تناقض در این عبارت وجود ندارد.

«لان کل موضع له طبیعی»

هر موضعی از مواضعِ جسم نامتناهی برای این جزء، موضع طبیعی می شود و شیء در موضع طبیعی ساکن است و اگر شیئی موضع طبیعی اش در جای دیگر باشد می تواند به سمت موضع طبیعی حرکت کند پس این، هم می تواند ساکن باشد هم می تواند به جای دیگر برود.

«فهذا ایضا مما لم اتحققه و لم افهمه»

ص: ۱۴۶۲

این، مطلبی است که من نمی توانم آن را تحقیق کنم و به تحققش معتقد شوم و آن را نمی فهمم.

ادامه بررســی مصنف نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی مصنف نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«فانه لیس یجب اذا کان لشیء واحد مواضع»(۱)

کلام بعض: بعضی گفته بودند اگر جسم نامتناهی داشته باشیم اجزاء این جسم واجب است که در هر موضعی ساکن شود و واجب است که هر موضعی را برای رسیدن به موضع دیگر ترک کند هم سکون آنها در هر موضعی واجب است هم حرکتشان از هر موضعی به موضع دیگر واجب است چون همه مواضع برای این اجزاء، مواضع طبیعی هستند و در مواضع طبیعی، شیء باید ساکن شود پس این اجزاء هم باید در مواضع طبیعی خودشان ساکن شوند از طرفی بقیه مواضع هم برای این اجزاء طبیعی اند پس باید این اجزاء از موضعی که هستند به مواضع دیگری که طبیعی هستند حرکت کنند چون همیشه باید به سمت موضع طبیعی حرکت کند. حال این جسم یا این جزء اگر چه در موضع طبیعی خودش قرار دارد ولی موضع طبیعی دیگر هم وجود دارد و این جسم باید به سمت موضع طبیعی دیگر هم حرکتی کند چون این موضعی که در آن قرار دارد موضع طبیعی اش است باید در این موضع ساکن بماند و چون مواضع دیگر هم طبیعی هستند و این شیء باید به سمت مواضع طبیعی منتقل شود پس باید به سمت بقیه مواضع هم حرکت کند.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۶،س۱، ط ذوی القربی.

البته این نکته را در جلسه قبل مطرح نکردیم که در بعضی نسخه ها به جای «یجب ان تسکن» آمده «یجب ان لا تسکن». یعنی واجب است که این جزء در محلی ساکن نشود بلکه دائما در حال حرکت به سمت موضع طبیعی باشد یعنی مفاد این قول این می شود که باید حرکتی کند و هیچ گاه ساکن نشود.

به نظر می رسد این نسخه بهتر است چون می گوید همه جا موضع طبیعی آن جسم است و این جزء باید به سمت موضع طبیعی حرکت کند پس در هیچ جا نمی تواند ساکن شود چون در هر جا که بخواهد ساکن شود موضع طبیعی در جای دیگر است و ناچار است از آنجا به موضع طبیعی حرکت کند و دوباره از آنجا به موضع طبیعی دیگر حرکت کند و همیشه در حال حرکت باشد.

اما در اکثر نسخ «تسکن» آمده که آن هم صحیح است زیرا معنای عبارت طبق نسخه «تسکن» این می شود: این شی که الان

در اینجا قرار دارد موضع طبیعی اش است و باید ساکن شود و چون موضع طبیعی دیگر دارد می تواند از آنجا خارج شود و وارد در موضع طبیعی دیگر شود.

بررسی این نظریه توسط مصنف: این نظریه باطل است.

توضیح در ضمن مثال: قسمتی از هوا را فرض کنید به زیر آب می بریم و در موضع غیر طبیعی خودش قرار می دهیم سپس آن را رها می کنیم تا بیرون بیاید و وقتی وارد هوا شد می ایستد. این بخش از هوا اگر در جای دیگری از کره هوا قرار داده شود باز هم می ایستد پس همه جای کره ی هوا موضع طبیعی برای این بخش از هوا می شود هر جایی از کره ی هوا که قرار بدهید صحیح است. فقط در صورتی که بیرون از موضع طبیعی باشد به سمت موضع طبیعی حرکت می کند و الا اگر داخل در موضع طبیعی باشد به سمت موضع طبیعی دیگر حرکت نمی کند. دلیلش همین بخشی از هوا است که به یک بخش خاصی از کره ی هوا می رود «اگر باد بیاید و آن بخش از هوا را به جای دیگر از کره ی هوا ببرد مورد بحث نیست چون این به وسیله قاسر است نه طبیعی»

ص: ۱۴۶۴

کلام مصنف به طور کلی: اینچنین است که اگر شیئی، مواضع طبیعی متعدد داشت نباید گفته شود که هم واجب است در یک موضع طبیعی ساکن شود و هم واجب است که به مواضع طبیعی دیگر حرکت کند بلکه این در همان جای طبیعی ساکن می شود و حرکت به سمت جاهای دیگر نمی کند.

بعداً مصنف اشاره به مطلب دیگری می کند و آن این است که اگر ما حرف این گروه را قبول کنیم هیچ سکونِ بالطبع و حرکت بالطبع نخواهیم داشت.

توضیح عبارت

«فانه لیس یجب اذا کان لشی واحد مواضع کل واحد منها له بالطبع ان یلزمه ان یسکن عن کل واحد منها و ان یتحرک فی کل واحد منها»

فاعل «لیس یجب»، «ان یلزمه» است. نسخه صحیح «ان یسکن فی کل واحد منها و ان یتحرک عن کل واحد منها» است. یعنی باید جای «فی» و «عن» عوض شود.

مصنف فرمود من کلام این گوینده را نمی فهمم و نمی توانم آن را ثابت و محقّق کنم.

ترجمه: اگر برای شیء واحدی چند موضع بود که هر یک از این مواضع برای آن شی بالطبع بود «یعنی اگر شیئی دارای مواضع طبیعی متعدد بود» واجب نیست که لازم باشد آن شیء را «که دارای مواضع متعدد است» ساکن شود در هر یک از آن مواضع و واجب نیست که حرکت کند از هر یک از آن مواضع به سمت مواضع دیگر.

«فان امثال هذه المواضع ایها اتفق للجسم الحصول فیه من بین جمله الموضع الکلی له وَقَفَ بطبیعه و لم یهرب»

«وقف بطبعه» خبر «ان» است «یهرب» عطف بر «وقف» است.

امثال آن مواضع «که همه، مواضع طبیعی اند» هر کدامش باشد که برای جسم، حصول در هر کدام از آن مواضع اتفاق بیفتد آن جسم در آن موضعی که برایش حاصل شده به طبع خودش توقف می کند.

«کمال جزء من اجزاء الهواء فی جمله خیر الهواء و جزء من اجزاء الارض فی جمله حیز الارض»

نسخه صحیح «کحال جزء» است.

مثل حالتی که جزئی از اجزاء هوا دارد در بین مجموعه کره ی هوا و مانند حالتی جزئی از اجزا ارض دارد در بین مجموعه کره ی ارض.

«و لولا هذا لما کان سکون و لا حرکه بالطبع»

«کان» تامه است و «بالطبع»، هم مربوط به «سکون» است هم مربوط به «حرکه» است.

«لولا هذا»: اگر اینگونه نباشد که شیء وقتی به موضع طبیعی اش رسید ساکن نباشد بلکه هنوز حرکتش را ادامه دهد به بهانه اینکه موضع های طبیعی دیگر موجود است.

ترجمه: اگر این وضع نباشد سکون بالطبعی اتفاق نمی افتد، حرکت بالطبعی هم اتفاق نمی افتد.

اینکه سکون بالطبع اتفاق نمی افتد روشن است چون در هر موضعی که بخواهد واقع شود و به آن موضع قناعت نکند به بهانه اینکه مواضع دیگر هم برای مواضع طبیعی هستند قهراً نمی تواند ساکن بالطبع شود مگر اینکه قاسری او را ساکن کند. «چون این موضع طبیعی است ولی جای دیگر هم موضع طبیعی او است لذا به سمت آن حرکت می کند دوباره جای سومی هم موضع طبیعی او است لذا به سمت آن حرکت می کند و هکذا دائما حرکت می کند و سکون بالطبعی اتفاق نمی افتد.

ص: ۱۴۶۶

اینکه حرکت بـالطبع حاصل نمی شود به خاطر این است که حرکت اگر بخواهـد بالطبع باشـد بایـد طبیعت آن را اقتضا کنـد و طبیعت، وقتی آن را اقتضا می کند که مقتضایش را نداشته باشد یعنی خارج از محل طبیعی باشد در این صورت اقتضا می کند حرکت به سـمت محل طبیعی خودش کند اما در اینجا در محل طبیعی خودش هست و لو بقیه محل ها هم برایش طبیعی باشند ولی چون در محـل طبیعی قرار گرفته اقتضـای طبیعی نـدارد چون در بیرون از مکـان طبیعی نیست تا طبیعتش درخواستِ مکان طبیعی را بکند پس حرکت بالطبعی اتفاق نمی افتد.

شما می گوییـد «هیچ جا حرکتِ بالطبع اتفاق نمی افتد» چون تعبیر به «و لا حرکه بالطبع» است. اگر «لا حرکه» به نصب خوانده شـود نفی جنس می شـود اگر هـم نفی جنس نباشـد معنـایش این است که لا ـ اقـل فردی از حرکت بـالطبع حاصـل نمی شـود. مصنف می فرماید چون شما در هر مکانی که جسمی را وارد کنید می بینید تمام جسم آن مکان طبیعی را پر نکرده است بلکه دائماً مقداری اضافه آمده که این سـنگ آن مقدار را پر نکرده است. به تعبیر مصـنف «از آن مشـتغلِ اجزاء یعنی» از زمینی که این اجزاء زمین یعنی سـنگ آن را پُر و اشـغال کرده مقـداری اضافه می آیـد که آن مقدارِ اضافه محل طبیعی برای این سـنگ است در اینصورت در همه جا محل طبیعی متعـدد پیـدا می کنـد و شـما گفتیـد اگر محل طبیعی متعـدد داشـته باشد نه سـکون واجب است نه حرکت واجب است. مـا گفـتیم چون در موضع طبیعی خودش است حرکت نمی کنـد در اینصورت لاـزمه اش این است که هیـچ موجودی چون در موضع طـبیعی خودش قرار گرفته حرکت نکنـد و لو اینکه محـل طبیعی دیگر هم داشـته باشـد. چون محـل طبیعی خودش را گرفته در این صورت لاـزم می آیـد هیـچ چیزی حرکت نکنـد چون هر چیزی را که نگـاه کنید بالاخره می بینید که مکانی را پُر کرده و مثل آن مکان را هم می تواند پُر کند مثلا این کاسه آب را پُر کرده اگر مثل آن کاسه آب را هم بیاوریـد پُر می کنـد. بله کاسه آب هایی که در بالای سـر بگذاریـد آب نمی تواند آن را پُر کند چون آب به سمت بالا ـ نمی رود ولی کـاسه آب هایی که نزدیک این کاسه باشـد این آب می توانـد هر کـدام از این کاسه های آب را پُر کنـد علی البـدل. حال یکی از این کاسه ها را پر کرده است آن دیگری هم برایش محل طبیعی است و شـما گفتیـد که باید به سمت محـل طبیعی حرکت کنـد پس آن کـاسه دیگر هم برایش محـل طـبیعی می شـود و مـا بیـان کردیم که این، چون محل طبیعی را گرفته نمی تواند به سمت محل طبیعی دیگر حرکت کند پس این، نمی تواند حرکت بالطبع کند آن دیگری هم نمی تواند حرکت بالطبع کند بنابراین حرکت طبعی نداریم.

ترجمه: اگر نباشد سکون جزء در موضع طبیعی اش در حالی که مواضع طبیعی دیگر هم دارد و اگر اینچنین نباشد که شیء وقتی در مکان طبیعی نیست باید حرکت بالطبع کند بلکه مطلقا حرکت بالطبع کند و لو مکان طبیعی خودش هست در اینصورت نه سکون و نه حرکت بالطبع تحقق پیدا می کند.

«فان الحیز دائما یفصل علی مشتغل الاجزاء»

چرا هیچ سکون بالطبع و حرکت بالطبعی نداریم؟ زیرا چیزی که موجود است اضافه دارد بر آن چیزی که مُشتَغَلِ اجزاء است و به توسط اجزاء اشغال شده است. «آن قسمتی که به توسط اجزاء اشغال شده مکان طبیعی این اجزاء است ولی این اجزاء، تمام مکان طبیعی خودشان را پُر نکردند بلکه این مکان طبیعی را پُر کرده پس قسمتهای دیگری باقی مانده که آنها هم مکان طبیعی اند. در این صورت این جسم نه می تواند ساکن باشد چون محل های طبیعی دیگر دارد و نه می تواند حرکت کند آن هم حرکت بالطبع، زیرا که اینچنین نیست که حرکت بالطبع، بدون مقتضِی انجام شود و مقتضِی در وقتی فعالیت می کند که شیء، خارج از مکان طبیعی خودش باشد.

«فعسی ان یکون لهذا وجهُ بیانٍ لم افهمه»

مصنف فرمود من این وجه را نمی فهمم.

«لهذا»: برای گفته ی آن شخصی که ما داریم قول او را رد می کنیم.

ترجمه: شاید برای گفته ی آن شخص، بیان وجیهی باشد که من آن بیان وجیه را نمی فهمم «مصنف نمی گوید کلامش صحیح است یا باطل است بلکه می گوید کلامش مورد پسند ما نیست.»

ص: ۱۴۶۸

ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۳/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول..

«و اما انه لا یکون لاجزاء ذلک الجسم حرکه طبیعیه فذلک صحیح»(۱)

بحث در این داشتیم که حرکت بر جسم نامتناهی رواست یا خیر؟ و همچنین آیا جزء جسم نامتناهی می تواند حرکت کند یا نمی تواند حرکت کند؟ به عبارت جامع، جسم نامتناهی بکلیته یا بجزئیته حرکت دارد یا اصلا حرکت ندارد.

ابتدا در این باره بحث کردیم که اصلا جسم نامتناهی نداریم سپس از طریق این که جسم نامتناهی حرکت نمی کند و ما حرکت را در اجسام می بینیم نتیجه گرفتیم که جسم نامتناهی نداریم چون از طریق حرکت وارد این بحث شدیم و نتیجه ی مطلوب را گرفتیم این بحث پیش آمد که آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ گفتیم حرکت طبیعی و حرکت وضعی و دورانی ندارد. سپس کسانی از طریق دیگر وارد شدند تا اینکه به اینجا رسیدیم که شخصی می گفت اگر جسمی نامتناهی باشد اجزایش باید هم ساکن در هر موضع باشند هم به سمت هر موضع حرکت کنند. این را مطرح کردیم و رد کردیم و در پایان گفتیم ظاهر این نظریه اشکال دارد. و اگر چیز دیگری اراده کرده باشد ما نمی فهمیم چیست؟ اگر بدانیم مرادش چیست درباره آن هم قضاوت می کنیم. تا اینجا را در جلسه گذشته بیان کردیم الان مصنف می فرماید در کلام این گوینده که ما کلامش را رد کردیم این ادعا بود «که جزء جسم، حرکت طبیعی ندارد».

ص: ۱۴۶۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۶،س۵، ط ذوی القربی.

مصنف می گوید: کلام این که می گوید «جزء جسم نمی تواند حرکت کند» صحیح است. مصنف می خواهد بر کلام این گروه استدلال کند. «یعنی جزء جسمِ نامتناهی حرکت ندارد. مصنف بر این مدعا دلیل می آورد»

دلیل مصنف بر کلام این گروه: در اینجا دو فرض مطرح می شود:

فرض اول: جسم نامتناهی در تمام جهات نامتناهی باشد.

فرض دوم: جسم نامتناهی از یک جهت، محدود باشد و از جهت دیگر نامتناهی باشد.

حکم فرض اول: اگر جزء بخواهد حرکت کند مبدأ حرکت خواهد داشت که از آنجا حرکت را شروع کند و به جایی می

رسـد که حرکتش تمام می شود و در آنجا ساکن می شود ما فعلا به انتها کاری نـداریم بلکه به مبـدأ حرکت کار داریم. مبدأ حرکت در جسم نامتناهی با بقیه مواضع جسم نامتناهی چه تفاوتی دارد که این شـیء می خواهـد از آن مبـدأ حرکت کند و به جای دیگر برود؟

این مبـدأ بـا بقیه تفـاوتی نـدارد بنـابراین چه عاملی این جزء را به طور طبیعی از این مبـدأ به جای دیگر حرکت می دهـد؟ اگر قسری باشـد سوال نمی کنیم زیرا می گوییم قاسـر این کار را کرده است اما این جزء می خواهـد طبیعهً حرکت کند. برای این جزء آن مبـدأ حرکت بـا مواضع دیگر این جسم نامتنـاهی تفـاوتی نـدارد چرا از آن مبـدأ حرکت کنـد و به موضع دیگر برود؟ برای این حرکت، توجیهی وجود ندارد لذا برای این جزء چنین حرکتی اتفاق نمی افتد.

ص: ۱۴۷۰

توضیح عبارت

«و اما انه لا یکون لاجزاء ذلک الجسم حرکه طبیعیه فذلک صحیح»

«ذلک الجسم» یعنی جسم نامتناهی.

«حرکت طبیعه» اسم «لا یکون» و «لاجزاء» خبر مقدم است.

اینکه گفت باید جزء جسمِ نامتناهی همه جا ساکن باشد و از همه جا حرکت کند را قبول نداشتیم اما نتیجه ای از کلماتش استفاده می شد که جسم نامتناهی اجزائش حرکت نمی کند. مصنف می گوید این کلام را قبول داریم.

ترجمه: اینکه بدست آمد برای اجزاء آن جسم حرکت طبیعی نیست صحیح است و ما بر آن استدلال می کنیم.

«لانه لا یخلو اما ان یکون الجسم غیر متناه فی جمیع الجهات فلایکون موضع مطلوبا لاجزائه بالحرکه مخالفا لمبدأ الحرکه»

«بالحرکه» و «لاجزائه» متعلق به «مطلوبا» است.

یا جسم از همه جهت، نامتناهی است در این صورت موضعی در این جسم پیدا نمی شود که مطلوب بالحرکه برای اجزاء این جسم باشد در حالی که آن موضع مخالف برای مبدأ حرکت باشد. مبدا حرکت با هر موضع دیگری یکسان است پس چرا جزء از این مبدأ خارج شود.

نکته: این جسم نامتناهی یا بسیط است یا مرکب است. اگر بسیط باشد این توضیحاتی که دادیم روشن است زیرا این قسمتِ جزء بسیط با آن قسمتِ دیگر از جزء بسیط برای متحرک فرقی نمی کند پس هیچ وقت از این موضع به موضع دیگر خالی نمی رود چون در موضعی که باید باشد وجود دارد و موضع دیگر با این موضع فرقی ندارد پس حرکتی نمی کند. اما اگر این جسمِ نامتناهی مرکب باشد مثلا بخشی از آن آب و بخشی هوا باشد آیا در آنجا حرکتی صورت نمی گیرد؟ می فرماید در آنجا هم حرکت، انجام نمی شود چون ما نمی گوییم در جسم، مواضع مختلف نیست بلکه می گوییم مواضعی که برای این جزء متحرک، مختلف باشد نیست. مثلا فرض کنید آن جزء، جسم سنگین باشد در این صورت این جزء نمی تواند وارد در بخش هوا شود چون جایگاه آن، بخش هوا نیست. باید در بخش ارض بماند و در بخش ارض، این موضع با مواضع دیگری که از بخش ارض می باشد برای آن تفاوتی نمی کند. هکذا اگر آن جزء، جسمِ سبک بود در بخش هوا قرار می گیرد نه در بخش ارض. و در بخش هوا، این موضع با مواضع دیگری که از بخش هوا می باشد برای آن تفاوت نمی کند.

ص: ۱۴۷۱

پس در این اتسدلالی که مصنف می کند فرقی بین جسم نامتناهی که بسیط باشد و جسم نامتناهی که مرکب باشد نیست.

صفحه ۲۱۶ سطر ۷ قوله «و ا ن کان فی جهه»

حکم فرض دوم: اینگونه فرض می شود که جسمی داریم که نامتناهی از یک جهت است و از جهت دیگر متناهی است. در آن جهتِ دیگر که متناهی است جزئی وجود دارد که این جزء در بیرون قرار گرفته نه در درون. اگر در درون قرار گرفته باشد حکمش مانند فرض اول است یعنی بالاخره در یک جایی که قرار بگیرد مناسب خودش است و از آنجا می خواهد حرکت کند که آنجا، مبدأ حرکت می شود و این مبدأ حرکت با مواضع دیگر برای این جزء فرقی نمی کند پس بیرون رفتنش از این مبدأ به جای دیگر، ترجیح بلا مرجح است عامل طبیعی برای حرکتش نیست.

اما اگر این جزء از آن جسم نامتناهی بیرون بود از همان قسمتِ متناهی بیرون بود باید برود تا داخل در جسم نامتناهی بشود اما چگونه وارد می شود؟

فرض این است که این جزء، جزئی است که هم سنخ با کل است و حقیقتش با کل، یکی است. کلّ را تصور کنید که یک جسم بسیط می باشد مثلاً همه آن، هوا است. این جزء هم جزئی از هوا است ولی به توسط قاسری بیرون از هوا افتاده است. حال می خواهد به سمت اصل خودش حرکت کند در اینجا چه اتفاقی می افتد؟

ص: ۱۴۷۲

توجه کنید قبل از اینکه بحث را شروع کنیم این نکته را توضیح بدهیم و آن اینکه وقتی این جزء از دورن آن کل بیرون می آید جسمِ نامتناهی نخواهد بود. جزءِ جسمِ نامتناهی هم نخواهد بود بلکه یک جسم متناهی است که از جسم نامتناهی جدا شده است. در اینصورت به آسانی می توان گفت که اگر این جزء حرکت می کند یک جسم متناهی است که دارد حرکت می کند و حرکت کردنِ جسم متناهی اشکالی ندارد. این جزء حرکت می کند تا به اصل خودش برسد و به آن بچسبد.

اما بحث ما در این نیست بلکه بحث ما در این است که این جزء به عنوان اینکه جزء است می خواهد حرکت کند حال یا به بیرون جسمِ نامتناهی چسبیده و جدا نشده است بلکه می خواهد نفوذ کند و به درون جسم برود یا جدا شده است. اینکه جدا شده باشد بحث اجمالی آن را گفتیم و بحث تفصیلی آن در سه خط به آخر در صفحه ۲۱۶ می آید الان بحث ما در جایی است که آن جزء از کل جدا نشده و به آخر کل چسبیده است مراد آخرِ جزء متناهی است نه آخر جزءِ نامتناهی چون طرف نامتناهی معلوم نیست.

مصنف در اینجا نمی گوید مبدأ با جای دیگر فرقی نمی کند بلکه اشکال دیگری وارد می کند و آن اشکال این است که هر محلی که برای کل وجود دارد برای جزء هم همان محل وجود دارد. یعنی اگر کل زمین را رها کنید در مرکز عالم می ایستد. دوباره اگر کل زمین را به جای دیگر ببرید و آن را رها کنید در مرکز عالم قرار می گیرد. سنگ هم که از سنخ زمین است همینطور می باشد اگر آن را هم حرکت بدهید در روی زمین قرار می گیرد پس جزء به محلی که محل کل است تمایل دارد.

بنابراین اگر جزء به سمت محلی حرکت کرد کل هم باید بتواندبه سمت آن محل حرکت کند پس اگر این جزئی که به کل چسبیده توانست به سمت بالا یا پایین حرکت کند باید کل هم بتواند چنین حرکتی انجام دهد در حالی که کل به خاطر بی نهایت بودن، مکانی را طلب نمی کند و همان جا که قرار دارد قرار خواهد داشت و جزء هم باید همان جا که هست باشد ونباید مکان خودش را عوض کند.

اما به چه علت جز حرکت نمی کند؟ چون وقتی کل حرکت نکرد جزء هم حرکت نمی کند.

اما به چه کل حرکت نمی کند؟ قبول داریم که جزء از سنخ کل است اگر جزء، جایی را طلب کند کل هم باید همان جا ر ا طلب کند ولی کل، طلب نمی کند پس جزء هم طلب نمی کند. از کجا می گویید کل طلب نمی کند شاید کل، طلب کند.

جواب می دهد که برای کل، مکانی وجود ندارد که بخواهد به سمت آن مکان حرکت کند مکان به طور مطلق عبارت از سطح حاوی است ولی دو قسم است:

۱ _ سطح حاوی که با آن جسم از یک نوع و یک جنس باشد مثل اینکه قسمتی از هوا را کره هوا احاطه کند که سطح محیط از سنخ خود هوای جزئی است.

۲ _ سطح حاوی که از سنخ جسم نیست آن جسم را احاطه کند مثل هوا که مکانش کره نار است.

توضیح عبارت

«و ان کان فی جهه دون جهه حتی یکون الجزء یتحرک اذا کان خارجا عن الحد الذی فی الجهه المحدوده»

ضمیر «کـان» به «کـون» بر می گردد که از «ان یکون الجسم غیر متنـاه» در سـطر ۶ گرفته می شود یعنی به «عـدم تنـاهی» بر می گردد.

اگر این جسم نامتنـاهی بود در جهتی، به طوری که جزء حرکت کنـد زمانی که جزء خارج باشـد از آن حـدی که برای جسـم نامتناهی در جهت محدودش حاصل است «یک حدی برای جسم نامتناهی در جهت محدودش حاصل است. فرض کنید جزء، خارج از این حد است».

«فلا محاله ان الجزء یتحرک الی مکان یطلبه بالطبع»

این حرف را قبول داریم که اگر جزء را از مکـان طبیعی اش خـارج کنیم به مکـان طبیعی اش حرکت می کنـد یعنی به مکانی که این جزء، آن را به طبیعتش طلب می کند پس جزء باید به سمتِ مکانِ کل برود لکن کل، مکان ندارد تا جزء به سمت آن برود نه اینکه برای پیوستن به کل حرکت کند.

«و لکن الذی یطلبه الجزء یجب ان یکون هو بعینه الذی یطلبه الکل»

آن مکانی که جزء، آن مکان را طلب می کنـد باید عیناً همان باشد که کل، طلب می کند یعنی مکانِ جزء از سـنخ مکان کل است بنابراین، اگر جزء خواست حرکتی کند کل باید بتواند آن حرکت را انجام دهد ولی کل در اینجا نمی تواند حرکت کند پس جزء هم نمی تواند حرکت کند.

ص: ۱۴۷۵

«و الکل لا یطلب مکانا بالطبع»

کل، مکانی را بالطبع طلب نمی کند حال یا مکان ندارد یا مکان دارد ولی مکانش حاصل نیست.

«لا یطلب»: یعنی «لا یطلب بالفعل و لا بالقوه».

«اذ لا مکان له مجانس و لا غیر مجانس»

زیرا مکانی ندارد نه مکان مجانس دارد نه مکان غیر مجانس دارد.

«اعنی بالمجانس ان یکون سطح شبیه بسطحه»

از مجانس قصد می کند سطحی را که شبیه به سطح کل باشد مثلا هوایی باشد که کل هوا آن را احاطه کرده است.

«و غیر المجانس ان یکون سطح غیر شبیه بسطحه فی طبیعته»

«غیر المجانس» عطف بر «المجانس» است.

از غیر مجانس قصد می کند که سطحی غیر از سطح شبیه به سطح کل باشد.

«فی طبیعته»: شبیه یعنی هماهنگ بودن که در چند چیز اتفاق می افتد. دو شی ممکن است مشابه باشند در کیفیت یا در کمیت. مراد از مشابه، معنای عام است. و الا مشابهت در معنای خاص فقط اختصاص به کیفیت دارد. مشابهت درجایی گفته می شود که دو شیء کیفیتشان یکنواخت باشند. مساوات در جایی گفته می شود که دو شیء در کمیتشان یکنواخت باشند. موازات در جایی گفته می شود که دو شیء در وضعشان یکنواخت باشند. مجانست در جایی گفته می شود که دو شیء در جنسشان یکنواخت باشند. مماثلت در جایی گفته می شود که دو شیء در نوعشان یکنواخت باشند. مشابهت در اینجا به معنای عام مراد است و شامل مشابهت در کیف می شود و همینطور شامل مشابهت در طبیعت هم می شود. اینکه دو شی در طبیعت مشابه اند یعنی در صورت نوعیه مشابه اند. اسم این، مماثلت است ولی چون مراد از مشابهت، عام است شامل مماثلت هم می شود.

ص: ۱۴۷۶

این دو شیء (جزء و کل) مشابه در طبیعتند نه در کیفیت و کمیت. وقتی این دوشیء مشابه در طبیعتند هر چیزی و مکانی را که آن طبیعت، طلب می کند این طبیعت هم باید طلب کند. بنابراین اگر مکان را کل طلب کرد چون طبیعتش با جزء یکی است پس باید جزء هم همان مکان را طلب کند. بحث دیگر این است که آن سطحی که می خواهد مماس با این کل شود و مکان او قرار بگیرد. یکبار می گوییم مجانس است و یکبار می گوییم غیر مجانس در طبیعت است.

«کما للهواء عندنا من سطح النار»

چنانکه در نزد ما هوا نسبت به سطح نار اینچنین است. که سطح نار، مکان هوا می شود و از سنخ هوا نیست.

«عندنا»: در مورد طبقات عناصر اختلاف است گروهی معتقدند که ۴ کره می باشد که کره ی خاک در وسط و کره ی آب، مجاور کره خاک است و کره ی هوا مجاور کره آب است و کره ی آتش هم مجاور هوا است یعنی اگر از پایین به سمت بالا برویم عبارتند از زمین و آب و هوا و نار. گروهی معتقدند که در بالا، آتش وجود ندارد بلکه هوای بسیار داغ است در این صورت نمی توان گفت که آتش، غیر مجانسی است که سطحش مکان برای هوا شده است در حالی که باید گفت از نظر طبیعت مجانس است فقط از نظر کیفیت، فرق دارد. می بیند هوایی که در بالاـ است خیلی داغ است ولی این هوای پایین با هوای بالا که مجانسش است مماس شده بعضی گفتند در بالا هوای داغ است اما مشاء گفته در بالا آتش است نه هوا داغ. اگر آتش باشد حرف مصنف صحیح می شود که هوا مجاور می شود با سطحی که مسانخ خودش نیست.

ص: ۱۴۷۷

«فاذا كانت طبيعه الكل لا يطلب مكانا و لا يختص لها و لا يتعين، فطبيعه الجزء ايضا لا يطلب مكانا»

«لا يتعين» عطف تفسير ا ست.

اگر طبیعت کـل، مکـانی را طلب نکرد چنـانچه در ما نحن فیه اینچنین است و آن مکان اختصاص برای آن طبیعت نـدارد پس طبیعت جزء هم مکانی را طلب نمی کند.

«لان حيز الكل الذى له متشابه يسكن فى اى موضع اتفق»

«الذی» صفت «حیز» است نه کل.

حیز جزء را دو قسم فرض می کند:

۱ ـ حیز جزء خارج از حیز کل باشد. این حالت وجود ندارد زیرا جزء از سـنخ کل است و معنا ندارد حیز جزء با حیز کل فرق کند.

۲ ـ حیز جزء درون کل باشـدکه هست. و اجزاء و حیز کل، برای این جزء، یکنواخت باشـد. همه جای حیز کل برایش یکسان باشـد. در اینصورت می گویند هر جا که این جزء وارد شد ساکن می شود مثلا این سـنگ که اینجا افتاده ساکن می شود و لو جاهای دیگر هم برایش است. چون به قرار گاه خودش رسیده ساکن شده است.

ترجمه: حیز کلّی که حیز برای جزء است متشابه است و این جزء، ساکن می شود در هر موضعی که اتفاق بیفتد.

«و لا حيز خارجا عن حيز الكل»

شخصـی ممکن است بگویـد جزء، شایـد چیزی خـارج از کل داشـته باشـد؟ می گویـد برای جزء، حیزی که خارج از حیز کل باشد نداریم تا اینجا معلوم شد که جزء در طلب مکان مانند کل است و اگر کل، مکان را طلب نکند جزء هم طلب نمی کند.

ص: ۱۴۷۸

جزء در طلب مکان ماننـــد کل است/ ادامه بررســـی مصـــنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته/ آیـــا جسم نامتناهی حرکت می کنـــد یا نمی کنـــد؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضـوع: جزء در طلب مکـان ماننـد کـل است/ ادامه بررسـی مصـنف، نظریه کسـانی که حرکت در نامتنـاهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیته/ آیـا جسم نامتناهی حرکت می کنـد یا نمی کنـد؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«اللهم الا ان یجعل الکل متناهیا فی جهه»(۱)

بحث در این داشتیم که آیا جزء جسمِ نامتناهی می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ گفتیم در مساله دو فرض وجود دارد.

فرض اول: جسمِ نامتناهی، من جمیع الجهات نامتناهی باشد.

فرض دوم: جسمِ نامتناهی، من بعض الجهات نامتناهی باشد.

حکم فرض اول: در این صورت بیان کردیم که حرکت ا جزائش ممکن نیست.

دلیـل: همه جـای این جسم نامتناهی برای این جزء، یکسان است در جایی که می خواهـد مبـدأ حرکتِ این جزء بشود با جایی که این جزء می خواهـد به آن سـمت حرکت کنـد یکی است. بنابراین معنا نـدارد که این جزء، از آن محلی که برایش طبیعی است خارج شود و به محل دیگر که آن هم طبیعی است وارد شود. خروجش از آن مبدأ ممکن نیست.

ص: ۱۴۷۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۶،س۱۳، ط ذوی القربی.

بنـده در جلسه قبـل یکبار فرض کردم جسمِ نامتناهی بسـیط باشـد و یکبار فرض کردم جسم نامتناهی مرکب باشـد. در بسـیط، واضح بود اما در مرکب توجیهی بیان کردیم ولی دیروز به حاشـیه ای برخورد کردم که این بود «بیان الشیخ فی الجسم البسیط المتشابه و الحرکه الطبیعیه» یعنی بیان می کند که کلام شیخ در کجا است؟

دو قید می آورد:

۱ ــ درجسم بسیط متشابه است که همه اجزایش از یک سنخ باشند.

۲ ــ در حرکت طبیعیه است و درحرکت ارادیه یا قسریه نمی باشد.

تمام بحث شیخ این دو نکته را دارد.

حکم فرض دوم: آن جسم نامتناهی، من جهةٍ نامتناهی باشد و من جهةٍ آخر، متناهی باشد این را در جلسه قبل بیان کردیم و گفتیم اگر این جزئی که الان می خواهد حرکت کند متصل به جسم نامتناهی باشد دوباره گفته می شود که جایگاهش جایگاه طبیعی است و لزومی ندارد که جای خودش را عوض کند و جایگاه طبیعی دیگر را انتخاب کند لذا همان اشکال قبل می آید اما اگر آن جزء از کل، در آن قسمت نامتناهی باشد اگر بخواهد حرکت کند حرکتش به سمت مکان طبیعی خواهد بود. هر شیئی اینچنین است و چون حقیقت این جزء با حقیقت آن کل، یکسان است پس اگر این جزء بخواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند باید همان مکان طبیعی کل را انتخاب کند چون فرقی بین جزء و کل در حقیقت نیست بلکه در اندازه فرق دارند. بنابراین این جزء باید به سمت مکان طبیعی که برای کل است حرکت کند حال اگر کل، مکان طبیعی نداشت معنا ندارد که جزء، مکان طبیعی را طلب کند. در ما نحن فیه اینگونه است که کل، مکان طبیعی ندارد و لذا معنا ندارد که بگوییم کل به سمت آن مکان طبیعی حرکت می کند پس جزء آن هم به سمت آن مکان طبیعی حرکت نمی کند.

ص: ۱۴۸۰

جزء در همـان جـا که قطع شـده باقی می مانـد وبه سـمت کلِّ خودش نمی رود مگر بنابر قول ثابت بن قره باشـد که می گوید حرکت جزء نه برای رسـیدن به مکان طبیعی است بلکه برای متصل شـدن به کل است در این صورت این جزئی که منفصل از کـل شـده حرکت می کنـد تـا متصـل به کـل شـود امـا در صـورتی که مـا حرکت را به این صورت توجیه نکنیم بلکه بگوییم حرکت، رفتن به سـمت مکان طبیعی است چون مکان طبیعی برای کل نـداریم و در نتیجه کل نمی تواند مکان طبیعی را طلب کند پس جزء هم نمی تواند مکان طبیعی را طلب کند. مگر طبق کلام ثابت بن قره.

بحث امروز: توضـیح مطلبی است که الان بیان کردیم. گفتیم کل، مکان طبیعی ندارد و یکبار گفتیم مکان طبیعی را طلب نمی کند.

هیچکـدام از این دو را مُستَدَل و بیان نکردیم البته بعـداً گفتیم «پس جزء هم مکان طبیعی را طلب نمی کند» بله اگر کل طلب نکرد جزء هم طلب نمی کنـد ولی اینکه کل، مکان طبیعی نـدارد را توضـیح ندادیم قول ثابت بن قره را هم مطرح نکردیم. در «اللهم ...» این دو مطلب را توضیح می دهد:

۱ ـ چرا کل مکان طبیعی نـدارد و مکان طبیعی را طلب نمی کنـد. ۲ ـ به قول ثـابت بن قره اشاره می کنـد و آن را طلب می کند پس این عبارت «اللهم...» مطلب جدیدی نیست بلکه تکمیل مباحث قبل است لذا محشـی در اینجا نوشته «اعاده المدّعی لا کلام علی حدّه».

ص: ۱۴۸۱

مصنف می فرماید جسمِ کل را نامتناهی من جهه و متناهی من جهه اخری قرار بده سپس جزء را از آن جدا کن و در فاصله ی جایی که جسم، متناهی است قرار بده یعنی در آن قسمتی که جسم، متناهی است بیاورد آن را با فاصله با جسم کل قرار بده. آیا این جزء می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ می فرماید اگر بخواهد حرکت کند یکی از دو جهت را باید برای حرکتش تصویر کرد ۱ ــ چون می خواهد به مکان طبیعی اش منتقل شود حرکت می کند این، مبنای خود مصنف است.

۲ ــ چون می خواهد به کلّش متصل شود حرکت می کند این، مبنای ثابت بن قره است.

توضیح مبنای مصنف: مصنف می فرماید این جزء می خواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند اما مکان طبیعی اش کجا است؟ مکان طبیعی اش همان مکان طبیعی کل است البته نمی توان گفت «مکان طبیعی کل» بلکه باید گفت «جزء مکان طبیعی کل» چون خود این شی که می خواهد حرکت کند جزء است لذا نباید کل مکان طبیعی کل را برای آن قرار داد بلکه جزء آن مکان طبیعی کل را برای آن قرار داد لذا می گوییم مکان طبیعی اش، جزئی از مکان طبیعی کل است. سپس میی گوییم کل، مکان طبیعی ندارد تا جزئی برای مکان طبیعی اش تصور کرد و گفت مکان طبیعی این جزء، همان جزء مکان طبیعی کل است. چرا کل، مکان طبیعی ندارد؟ زیرا مکان یا عبارتست از بعدی که به وسیله جسم اشغال می شود یا عبارتست از سطحی که جسم را احاطه می کند. البته معانی دیگری هم برای مکان شده بود که هیچکدام را نپذیرفتم و این دو معنا را به عنوان دو قول مهم بیان کردیم. ما قبول به بعد را باطل کردیم پس نمی توانیم بگوییم مکان این جسمی که کل است بُعد می باشد درست است که این جسم که از یک طرف نامتناهی است، بُعدی را اشغال کرده ولی آن بُعد، مکانش نیست.

ص: ۱۴۸۲

مبنای حق این است که مکان شیء سطح حاوی و محیط آن است و برای جسمی که نامتناهی است سطح حاوی نداریم چون جسم نامتناهی به این صورت نیست که اجازه دهد چیزی آن را احاطه کند.

حتی سطح هم نمی تواند آن را احاطه کند پس جسم نامتناهی مکانی به نام سطح حاوی ندارد. وقتی مکان طبیعی نداشت نمی توان گفت که جزء، مکان طبیعی را طلب می کند زیرا مکان طبیعی وجود ندارد پس جزء باید در همان جا که هست باقی باشد و به سمت کل حرکت نکند.

پس خلاصه این شد که مکان طبیعی جزء، جزئی از مکان طبیعی کل است وقتی که کل، مکان طبیعی نداشت جزءِ مکان طبیعی هم نخواهد داشت بنابراین جزء، مکان طبیعی نخواهد داشت.

نکته: ما نمی خواهیم بگوییم حکم جزء همان حکم کل است تا شما اشکال کنید که حکم جزئی، حکم کلی است ولی حکم جزء، حکم کل نیست. ما نخواستیم از این قانون استفاده کنیم. ما گفتیم اگر یک جسم متناهی داشته باشیم مکان طبیعی دارد که مکان طبیعی اش کلّ این اتاق است حال سوال این است که جزئی از آن جسم مکان طبیعی اش کجا است؟ مکان طبیعی اش بخشی از مکان طبیعی کل است. این صحیح است. اما اگر کل، مکان طبیعی نداشت جزء مکان طبیعی هم نخواهد داشت شما فرض کردید این کل، نامتناهی است و مکان طبیعی ندارد پس جزء مکان طبیعی هم ندارد پس برای جزئش مکان طبیعی نیست اینطور تصویر نکنید که این جزء را در جایی قرار می دهیم و سطحی آن را احاطه می کند. ما مکان جزء را بخشی از مکان کل قرار می دهیم و کل، مکان ندارد پس جزء هم مکانی ندارد.

ص: ۱۴۸۳

بله می توان بـا قطع نظر از مکـان کـل، برای جزئ مکـان قائـل شـد ولی آن جزء، جزء نخواهـد بود بلکه یـک جسم مسـتقل و متناهی است که برایش مکان قائل شدید اما اگر آنجزء جزء کل قرار بگیرید جزء هر جسـمی باید مکانش بخشـی از مکان آن جسم کل باشد.

تا اینجا طبق مبنای مصنف گفتیم که حرکت جزء به خاطر رسیدن به مکان طبیعی است.

توضـیح مبنای ثابت بن قره: عامل حرکت این باشـد که جسم در جزء می خواهـد به کل خودش برسـد قصـدش این نیست که مکان طبیعی پیـدا کند قصدش این است که به کل متصل شود این اشـکالی ندارد. این جزء که الان با فاصـله از کل، رها شده می توانـد به سـمت کـل برود تـا به کلّش متصل شود. بنابراین مبنا حرکت جزء را اجازه می دهیم ولی خود مبنایش مورد قبول نیست که حرکت شیء به خاطر اتصال به اصل باشد.

توضیح عبارت

«اللهم الا ان یجعل الکل متناهیا فی جهه»

بـا این عبـارت اسـتدراک می کنـد. گفتیم حرکت برای جزء نیست الا ـن با «الّا ان یجعل» می گویـد مگر این کل را متناهی در یک جهت بگیریم و بگوییم آن جزء، در آن قسمتِ متناهی کل قرار گرفته نه اینکه چسبیده باشد بلکه فاصله دارد.

«فیجب حینئذ ان یکون خیر الکل هو الذی یطلبه الجزء»

«حینئذ»: دراین هنگام که جزء و کل داریم که جزء جدای از کل است.

ص: ۱۴۸۴

ترجمه: در این هنگام واجب است که چیز کل، همان باشد که جزء آن را طلب می کند «یعنی جزء همان را طلب می کند که حیز و مکان کل است»

«و هو الذی یسکن فیه الکل»

مکانی که ما تصویرش می کنیم همان است که کل در آن ساکن شده است.

«فتری ان هذا الخیر بُعدٌ او محیط»

از اینجا بیان می کند که مکان دارد یا ندارد. «فتری» حالت استفهامی دارد رای تو این است که آن حیزی که مکان جسم کل به حساب می آید آیا بُعد است که به توسط جسم جسم اشغال می شود یا سطحی است که محیط به جسم می باشد.

«و البعد و القول بالبعد باطل»

اگر بگوید رای من این است که بُعد می باشد می گوییم جسمِ کل، بُعد را دارد اما هم وجودِ بُعد و هم قرب به بُعد باطل است چنانچه قبلا باطل کردیم.

«و لا محیط لغیر المتناهی»

اما اگر بگوییم این کل، مکان دارد و مکانش سطحِ محیط به آن است می گوییم شیء اگر غیر متناهی باشد محیط ندارد.

«فعسی ان یکون الجزء یطلب الکل بحرکته الطبیعیه حتی یتصل به»

«بحرکته الطبیعیه» مربوط به «الجزء» است.

از اینجا به مبنای ثابت بن قره اشاره می کند که جزء می رود تا به کل متصل شود نه اینکه جزء می رود تا مکان طبیعی کل را بیاید تا شما بگویید کل، مکان طبیعی ندارد.

ص: ۱۴۸۵

ترجمه: شاید بتوان گفت که جزء با حرکت طبیعی اش، کل را طلب می کند تا به آن کل متصل شود.

«و اُولاه علی اقرب السموت»

«اولاه» فعل ماضی است وافعل تفضیل نیست به معنای نزدیک شدن است.

ترجمه: جزء، کل را طلب می کند تا به آن کل نزدیک شود با نزدیکترین سمت.

«و لیس الحال فی الاجسام الطبیعیه هذا»

واو حالیه است.

اگر به این صورت بگوییم حرکت جزء درست می شود اما اشکالش این است که حالت اجسام طبیعی اینچنین نیست که بخواهند برای اتصال به کل خودشان حرکت کنند.

«قد یتضح لک مما نعلمه ایاک»

نسخه صحیح «و قد یتضح» است.

از آنچه که به تو تعلیم دادیم می توان توضیح این مطلب را بدست آورد که حرکت طبیعیه در جزء برای رسیدن به کل نیست و جهت حرکت جزء برای اتصال به کل نیست.

«فاذن الجزء لا یطلب مکانا بالطبع»

از اینجا دوباره بحث را تکرار می کند. مصنف می خواهد دلیل بیاورد که جزء مکان طبیعی را طلب نمی کند پس حرکت نمی کند.

ترجمه: در این هنگام جزء، طلب نمی کند مکان را بالطبع «بالطبع قیدِ لایطلب است یعنی به طور طبیعی طلب مکان نمی کند».

« وما یطلب مکانا بالطبع فهو لا یتحرک بالطبع»

هر چیزی که طلب مکان بالطبع نمی کند حرکت هم نمی کند.

«فان الذی یظن ان الحرکه بالطبع هو الی غیر المکان الطبیعی بل الی الکلیه او غیر ذلک امر تبین لک بطلانه»

ص: ۱۴۸۶

از اینجا دوباره قول ثابت بن قره را مطرح می کند و رد می کند.

ترجمه: آن که گمان می شود عبارت از این است که حرکت بالطبع به مکان طبیعی نیست بلکه به سمت کلیت جسم است. جسم می رود تا به کلّش برسد یا جهت دیگر دارد. این گمان بطلانش برای تو روشن شد «یعنی قول ثابت بن قره اگر چه مشکل را حل می کند و حرکت جزء را اجازه می دهد ولی مبنایش مبنای باطلی است».

«فنعلَم من هذا ان لاجسام التی لاجزائها حرکات طبیعیه الی الجهات المحدوده العدد المشار الیها کلها متناهیه»

نسخه صحیح «ان الاجسام» است. «کلها متناهیه» خبر است. دقت کنید که مطالب قبل را عکس نقیض می کند چون قبلا گفت جزء جسمِ نامتناهی حرکت نمی کند یا به عبارت دیگر اینچنین گفت که هر جزئی که کلّش نامتناهی باشد حرکت نمی کند. حال این را عکس نقیض می کند و می گوید هر جزئی که حرکت کند جزء نامتناهی نخواهد بود این مطلب را در مورد جزء بیان کرد و از طریق حرکت جزء، تناهی را نتیجه گرفت.

ترجمه: از این مطلب می دانیم اجسامی که اجزائشان حرکت طبیعی به جهات محدوده العدد دارند همه آنها متناهی اند. «چون جهات حقیقی دوتا است و اگر جهات اعتباری را هم اضافه کنید ۶ تا می شود لذا جهات، محدوده العددند.

«فالجسم الذی ذلک لکلیته اظهر»

مشارٌ الیه «ذلک»، «حرکت» است.

ص: ۱۴۸۷

این دلالت کردن حرکت بر تناهی در کل، اظهر است. اگر جزء، حرکت کردنش دال بر تناهی اش است در کل، ظاهر است که اگر حرکت کند دال بر تناهی اش است.

گفتیم جسمی که جزئش حرکت می کند متناهی است حال اگر جسمی، کلّش حرکت کند ظاهرتر است که متناهی می باشد.

ترجمه: جسمی که حرکت، برای کلی آن هست «یعنی همه جسم حرکت می کند» تناهیش ظاهرتر می شود.

نتیجه: اگر جزء، حرکت کرد معلوم می شود متناهی است و اگر کل، حرکت کرد به طریق اولی معلوم می شود متناهی است. قبلا هم که در صفحه ۲۱۲ سطر ۱۵ قوله «و لنبدا فی نمط آخر» وارد بحث شدیم و دلیل دومی آورده بود توضیح دادیم که اگر جسم، نامتناهی باشد حرکت طبیعی نمی کند. لکن همه اجسام حرکت می کنند پس جسم، نامتناهی نیست یعنی متناهی است. در اینجا هم همین را می گوید که جسم اگر حرکت نکرد معلوم می شود نامتناهی است ولی حرکت می کند پس نامتناهی نیست بلکه متناهی است.

آیا تعـدادی از اجسام در فضا وجود دارند که بی نهایت باشـند؟/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا تعدادی از اجسام در فضا وجود دارند که بی نهایت باشند؟/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

«و نقول ایضا انه لا یجوز ان تکون لاجسام محدوده المقادیر، غیر محدوده العدد»(۱)

ص: ۱۴۸۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۷،س۴، ط ذوی القربی.

بحث مصنف تا اینجا درباره این بود که مقدار متصل نمی تواند بی نهایت باشد الان اشاره می کند که مقدار منفصل هم نمی تواند بی نهایت باشد یعنی اگر جسم را مرکب از اجزائی بگیریم نمی توانیم این اجزاء را نامتناهی قرار بدهیم. اینکه می گفتیم جسم دارای اجزاء نامتناهی است مراد ما، نامتناهی بالقوه بود و اشکالی نداشت. ما نامتناهی بالفعل را در همان بحث اجزاء اجازه ندادیم. اینجا البته بحث اجزاء نداریم بحث درا ین است که یک جسمی داشته باشیم که مرکب از بی نهایت عدد «یعنی جزء» باشد که آن بشماریم. مصنف این را اجازه نمی دهد. تا الان بحث دراین بود که یک جسم یکپارچه داشته باشیم که ابتدا و انتها نداشته باشد تا بی نهایت شود اما الان بحث در این است که جسمهایی داشته باشیم که در فضا پر باشند و بی نهایت باشند و به تعبیر مصنف، تعدادی از اجسام در فضا باشند که بی نهایتند مصنف می گویند این هم امکان ندارد وارد بحث می شود که چرا اینگونه نیست؟

درباره این اجسام که تعدادشان می خواهد بی نهایت باشد مصنف دو احتمال می دهد. البته احتمال سومی هم هست که آن را مطرح نمی کند.

احتمال اول: این اجسام با همدیگر تماس داشته باشند و بین آنها خالی نباشد یعنی به طوری باشند که اگر فشار بدهیم فشار را قبول نکنند و جمع نشوند.

احتمال دوم: این اجسام از یکدیگر جدا باشند یعنی بین آنها فاصله باشد.

ص: ۱۴۸۹

به طوری که اگر آنها را فشار بدهیم جاهای خالی را پُر کنند و جمع شوند و حجم کمتری پیدا کنند.

احتمال دوم به دو قسم تقسیم می شود:

قسم اول: مبثوث و پراکنده در مکان باشند. این را مصنف بیان می کند.

قسم دوم: مبثوث و پراکنده در خلاء باشند. این را مصنف بیان نمی کند علتش این است که مصنف، خلاء را قبول ندارد. اما چون قانونش این است که شقوقی را هم که قبول ندارد ذکر می کند جا داشت که این صورت را هم بیان می کرد. بعضی از محشین در اینجا این مطلب را گفتند:

«من ادّعی ان هذه الاجزاء المبثوثه غیر متناهیه فی الخلاء الغیر المتناهی لم یکن هذا البرهان مقاما علیه»

یعنی کلام مصنف آن را رد می کند که کسی بگوید این اجزاء در خلاءِ نامتناهی پراکنده هستند.

«الا ان الشیخ ابطل الخلاء سابقا»

چون به خلاـ معتقد نبود این فرض را مطرح نکرد و چون خلأـ باطل است این فرض هم باطل می شود. اما دو فرضی را که مصنف مطرح می کند یکی تماس و یکی تباین اجزاء و پراکندگی آنها درمکان است. سپس وارد تفصیل می شود.

بیان حکم قسم اول از احتمال دوم: مصنف استدلال می کند و ثابت می کند که نم یتوانند نامتناهی باشند. توقع داریم که مصنف در ادامه، حکم احتمال اول را هم بیان کند. ولی بیان نمی کند سببش این است که مصنف در ابتدای فصل که برهان تطبیق را مطرح می کرد حلقات را به هم چسبیده قرار می داد و مماس می کرد و برهان تطبیق، بی نهایت مقدار متصل و مقدار منفصلی را که با هم مماس باشند هر دو را شامل می شود لذا مصنف در آنجا این فرض را باطل کرده و دیگر احتیاج نیست در این قسمت از فصل مجدداً بیان کند. با برهان تطبیق دو چیز باطل شد:

۱ ـ جایی که جسمِ متصلِ بی نهایت داشته باشیم.

۲ ـ اجسامی که تعدادشان بی نهایت باشد و با هم تماس داشته باشند که به ظاهر یک جسمِ متصل به حساب بیایند لذا احتیاج به تکرار مجدد نبود.

استدلال مصنف: اجسامی را داریم که از هم جدا هستند و تعدادشان بی نهایت است این اجسام را از تمام اطراف فشار می دهیم تا جمع شوند و همه آنها متلاقی و متماس می شوند. آیا اندازه ی این اجسام الان که مماس شدند با اندازه آنها در حالی که متباین بودند فرق کرد یا همان اندازه است؟ شکی نیست که فرق کرده اما سوال این است که چه مقدار فرق کرده است؟ به اندازه فشاری که وارد شده فرق کرده به عبارت دیگر به اندازه مکانی که این اجسام منتقل شدند. آن مقدار منتقل شدنشان که از محیط به سمت مرکز رفتند وقتی فشار دادیم مسافتی را طی کردند. می گوییم الان این اجسامی که باقی ماندند و کوچکتر شدند متناهی اند چون کوچکتر بر آنها صدق می کند. گفته می شود که اینها از حالت قبلی کوچکترند وقتی گفتیم کوچکترند یعنی متناهی اند پس اینها را متناهی کردیم. آن فاصله ای که طی شد هم نامتناهی نبود بلکه متناهی بود. بالاخره به یک جا منتهی شد که نتوانست بیشتر از آن جمع شود پس این مقداری که الان باقی مانده متماساً متناهی است آن مقداری هم که این اجسام، فاصله ها را پر کردند و به سمت همدیگر آمدند متناهی است اگر این دو متناهی را جمع کنید مجموعه آنها متناهی می شود. پس، از ابتدا این فضا و مکانی که به توسط این اجزاء پر شده بود «ولی به آن صورت پُر شود که پراکنده بودند» بی نهایت نبود زیرا ما آن را به دو بخش تقسیم کردیم یک بخش را از اجسامی که به هم فشرده شدند پُر کردیم یک بخش را هم گفتیم بخشی است که اجسام از آنجا به سمت تماس حرکت کردند. کلِّ فضای قبلی که آن را بی نهایت حساب کردید مشتمل بر این دو بخش شد و هر دو بخش هم متناهی است. و اگر دو بخشِ متناهی را با هم جمع کنید متناهی درست می شود. پس فضا متناهی شد و وقتی فضا، متناهی شد اجزاءِ موجود در متناهی هم متناهی خواهد بود پس اجزاء، متناهی شدند و هو المطلوب.

ص: ۱۴۹۱

توضیح عبارت

«و نقول ایضا: انه لا یجوز ان تکون لاجسام محدوده المقادیر غیر محدوده العدد»

جایز نیست که مقدار اجسام، متناهی باشد ولی عدد آنها نامتناهی باشد اگر مقدار، متناهی است عدد هم باید متناهی باشد.

«فانها لا تخلو اما ان تکون متماسه او تکون متباینه مبثوثه فی المکان»

این اجزائی که شما می گویید «یا این اعدادی که شما می گویید» نامتناهی است خالی نیست از اینکه یا متماس اند یا جدای از هم و پراکنده درمکان انند. محشی هم فرض دیگری را اضافه کرد که یا مبثوث در خلأ هستند.

«فان کانت متباینه»

این عبارت نیاز به عِدل دارد و عِدلش این است «و ان کانت متماسه» ولی مصنف چون در اول فصل در برهان تطبیق این را مطرح کرده بود لذا عِدل آن را نمی آورد.

«فلو توهمناها متماسه متلاقیه صار حجم جملتها من جمیع الجهات اصغر»

«فلو» جواب برای «فان کانت متبانیه» است.

اگر این اجسام از هم متباین بودند و ما تصورشان کردیم که متماس و متلاقی اند «یعنی آنها را فشار دادیم و تصور کردیم به طوری که متماس و متلاقی شدند» حجمِ مجموعه این اجسامِ غیر متناهی العدد از تمام اطراف «راست و چپ و عقب و جلو و بالا و پایین» اصغر است «یعنی حجم مجموعه ی این اجزاء که در حین پراکندگی، بی نهایت بودند الان که از تمام جهات به سمت مرکز جمع شدند حجمش اصغر می شود.

ص: ۱۴۹۲

«و اقرب الی الوسط»

و به وسط و مرکز نزدیکتر می شود.

«من حجم ما یحویها»

این عبارت، متمم افعل تفضیل است. دو تا افعل تفضیل درعبارت بود «اصغر _ اقرب»

ترجمه: این مجموعه اجسامی که کنار هم جمع شدند اصغر می شوند از حجم آنچه که این اجسام را احاطه می کند «چون این اجسام در بخشِ محیط هم بودند و بر اثر فشرده شدن قسمتِ محیطشان را خالی کردند»

کمربندی که دور تا دور این سنگهای متماس کشیده شده و این سنگهای متماس آن کمربند را به سمت مرکز طی کردند در وقتی که فشارشان دادیم. آن کمربند الان وجود دارد و این اجسامی که کنار هم جمع شدند و بر اثر فشردگی با هم تماس پیدا کردند هم وجود دارند و آن فضایی که دور این اجزاءِ بهم فشرده را الان احاطه کرده «مایحویها» می نامیم که بزرگتر است از اجسام کنار هم چیده شده.

ما نمی خواهیم بگوییم بزرگتر است بدون احتساب اجسامی که در جوف این کمربند قرار گرفتند. شاید بدون احتساب آن هم، بزرگتر باشد. از همان جا که این کمربند شروع شده تا مرکز حساب می کنیم دوباره از همان جایی که این سنگهای فشرده شده شروع شده را تا مرکز حساب می کنیم نه اینکه آن کمربند را با رسیدن به اجسامِ کنار هم فشرده شده تمام کنیم بلکه آن کمربند را تا مرکز نفوذ می دهیم در اینصورت یک دایره ی سطحی درست می شود. خود اجسامِ کنار هم چسبیده که دور مرکز جمع شدند یک دایره تشکیل می دهد و این دو دایره متحد المرکزند که یکی از دیگری بزرگتر است. مصنف می گوید دایره کوچکتر، اصغر است از حجم کمربندی که احاطه اش کرده است.

ص: ۱۴۹۳

«فتکون متناهیه الحجم»

این اجسامی که از تمام جهات به دور مرکز جمع شدند و کوچکتر از حجم اولی شدند.

«و قاصره عن الحجم الاول بمقدار ما قطعت من مقامها الی التماس»

این اجسام از حجم اول کم دارد به مقدار آنچه که این اجزاء طی کردند از جایگاه خودشان تا وقتی که تماس پیدا کنند. این اجزاء از یک مکانی شروع کردند و به سمت مرکز آمدند تا تماس با بقیه اجزاء پیدا کردند آن مقدار را مقدارِ انتقال می گویند.

«بمقدار ما قطعت...» به مقدار آنچه که این اجزاء طی کردند تا از جایگاه خودشان بهسمت حالت تماس بیایند.

«فیکون الحجم الاول ایضا متناهیا»

اگر این مقدار که حجم جدید است متناهی می باشد حجم اول هم که همین مقدار است به اضافه آن مقدارِ طی شده، متناهی می شود.

ترجمه: حجم اول که مرکب از این دو حجم است متناهی می شود.

«فیکون عدد الموجود منها فی حجم متناه منها متناهیا»

در بعضی نسخ «متناه منه متناهیا و بعضی نسخ «متناه متناهیا» است. که اگر نباشد بهتر معنا می شود.

ضمیر «منها»ی اول به «اجسام» بر می گردد. «عدد الموجود منها» اسم «یکون» و «فی حجم متناه» خبر است.

پس حجم، متناهی شد و در حجمِ متناهی، اعدادِ بی نهایت جا نمی گیرد پس اگر حجمی متناهی شد اجزاء و اعدادی که در آن هست هم باید متناهی باشد.

ترجمه: عددی که از این اجسام که در حجم متناهی موجود است، متناهی است.

ص: ۱۴۹۴

لان الاجزاء الموجوده بالفعل فی کل محدود محدوده بالعدد»

«موجوده بالفعل»: اجزاءِ لا یتجزی را که موجود بالقوه اند خارج می کند زیرا آنها نامحدودند ولی نامحدود بالقوه اند»

چرا اگر حجم، متناهی باشد عددِ اجسامِ موجود در آن هم متناهی است؟ زیرا اجزائی که موجود بالفعل اند در هر محدودی، محدود بالعدد خواهند بود. چون آن موضع، متناهی است اجسامی هم که در آن موضع اند باید متناهی باشند.

مصنف با این عبارت، صغری را بیان کرد. کبری را باید خودتان ضمیمه کنید که اگر اندازه ای محدود بود تعداد اجسامی هم که در آن اندازه اند محدود خواهند بود.

بیان اینکه جهت، نامتناهی نیست. ۲ ـ بررسی مصنف نظریه انکسیمدروس در مورد اینکه نامتناهی به طوری ماهیتی جداگانه که یکی از عناصر است وجود دارد/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ـ بیان اینکه جهت، نامتناهی نیست. ۲ ـ بررسی مصنف نظریه انکسیمدروس در مورد اینکه نامتناهی به طوری ماهیتی جداگانه که یکی از عناصر است وجود دارد/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

« و من هذا یعلم انه لا یجوز ان تکون حرکةٌ ذاهبةً الی غیر النهایه فی الاستقامه»(۱)

بحثی که در این فصل به نتیجه رساندیم تناهی ابعاد بود، ثابت کردیم که بُعد نامتناهی نداریم در گذشته هم بیان کرده بودیم که جهت، نامتناهی نیست. اینکه جهت، نامتناهی نیست قبلاـ بیان شده ولی باز هم احتیاج به توضیح دارد یا به خاطر اینکه فاصله، زیاد شده یا به خاطر اینکه در گذشته اینچنین توضیح نداده بودیم. اما این دو مطلب هر دو روشن اند:

ص: ۱۴۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۷،س۹، ط ذوی القربی.

۱ ـ بُعد نامتناهی نداریم.

۲ ـ جهت، نامتناهی نیست.

این دو مطلب را اگر کنار هم قرار بدهیم استفاده می کنیم حرکتی که مستقیم باشد نیز نامتناهی نیست. حرکتِ مستقیمِ نامتناهی وجود ندارد «اما حرکت دورانیِ نامتناهی اشکالی ندارد چنانکه حرکت فلک نامتناهی است» چون این حرکت اولا در یک بُعد انجام می شود و ثانیا به سمت یک جهتی است. اگر ما نتوانیم بُعد را نامتناهی بگیریم و جهتِ نامتناهی هم نداشته باشیم حرکت مستقیمِ نامتناهی نخواهیم داشت چون حرکت، مسافت می خواهد و در بُعد انجام می شود و چون به سمت

جهتی است پس جهت لازم دارد. اگر جهت و بُعد نامتناهی نشد حرکت هم نمی تواند نامتناهی شود.

پس توجه می کنیدکه حرکت را بر دو چیز متوقف می کنیم:

۱ ــ بُعد

۲ ــ جهت

و در جای خودش گفته شده که حرکت همیشه در مسافت است اولاـ و به سمت جهت بالاـ یا پایین است ثانیا. «بحث ما در حرکت های طبیعی و مستقیم است نه حرکت قسری چون حرکت قسری ممکن است به سمت راست و چپ هم باشد» حال اگر ما جهتمان نامتناهی نبود مسافت هم نامتناهی نبود حرکت نمی تواند نامتناهی باشد چون حرکت، متوقف بر این دو است. این دو باید نامتناهی باشند تا حرکتِ نامتناهی درست شود اگر یکی از این دو از عدم تناهی بیرون بیایند و متناهی بشوند حرکت، نمی تواند نامتناهی باشد و ما، هم در این فصل ثابت کردیم که ابعاد، متناهی اند هم در گذشته ثابت کردیم که جهات، متناهی اند. پس اگر این دو مطلب را کنار هم بگذاریم نتیجه می گیریم که حرکت مستقیم، متناهی است و حرکت مستقیمِ نامتناهی نداریم.

توضیح عبارت

«و من هذا یعلم انه لایجوز ان تکون حرکهٌ ذاهبهً الی غیر النهایه فی الاستقامه»

«من هذا» : یعنی من ابطال عدم تناهی الابعاد «همه محشین به این صورت مشارٌ الیه را برگرداندند».

ترجمه: از اینکه عدم تناهی ابعاد را باطل کردیم و ثابت کردیم که بُعد نامتناهی نداریم دانسته می شود که هیچ حرکتی نمی تواند به سمت بی نهایت برود اگر حرکت، مستقیم باشد «اما حرکت دورانی می تواند به سمت بی نهایت برود طبق نظر مشاء اما مرحوم صدرا هم معتقد است که حرکت فلک به سمت بی نهایت می رود یعنی اگر این فلک رفت فلک دیگر جانشین آن می شود. آن هم معتقد است که حرکت دورانی فلک ازلی و ابدی است ولی نمی گوید حرکت این فلک، ازلی و ابدی است بلکه مطلق فلک را می گوید چه این فلک باشد چه جانشین این باشد. علی ای حال همه قبول دارند که حرکت فلک، ازلی و ابدی است حال برای یک فلک باشد یا چندین فلک باشد»

«اذ قد علمت تناهی الابعاد و سَلَف لک تناهی الجهات»

حرکت استقامه ای نمی توانـدبه سمت بی نهایت باشد زیرا که حرکت، متوقف بر ابعاد است که مسافتند و متوقف بر جهات است که حرکت به سمت آنها است. در حالی که در همین فصل تناهی ابعاد را دانستی و تناهی جهات قبلا گذشت.

«و انه یستحیل ان تکون الحرکه الی السفل مثلا و السفل غیر متحدد»

ص: ۱۴۹۷

این عبارت می توانـد عطف تفسـیر بر تناهی جهات باشـد و می توانـد تبیین باشـد برای اینکه حرکت به سـمت جهت نامتناهی نـداریم یعنی حرکت، نامتناهی نیست تا به سـمت جهتِ نامتناهی حرکت کنـد. مصـنف در این بیان، می خواهد بگوید که اگر بُعد، نامتناهی شد جهت آن معدوم می شود. و نه بالا و نه پایین وجود دارد.

مصنف می خواهد دلیل بیاورد که اگر جسم، نامحدود شد بالا و پایین وجود ندارد البته مصنف ابتدا حرکت را مطرح می کند ولی ما قبل از بیان حرکت، جهت را بیان می کنیم.

بیـان دلیل: اگر فرض کنیـد این جسم از طرف بالا بی نهایت است عِلو نخواهـد داشت. آیا سـفل خواهیم داشت یا نه؟ مصـنف می فرمایـد سـفل هم نـداریم چون سـفل همـانطور که قبلا گفته شـده نسبی است و در مقابل عِلو می باشـد اگر عِلو را نداشـته باشـیم مقابلش را هم نـداریم همچنین اگر سـفل را نداشـته باشـیم عِلو را هم نـداریم. «دقت کنید اینکه می گوییم از طرف بالا نامتناهی است و از طرف پایین متناهی است تسامح می باشد زیرا این جسم، بالا و پایین ندارد.»

مصنف بیان می کند که اگر سفل را متحدّد ومتعین کردید و از نامتناهی بودن در آوردید می توانید عِلو داشته باشید و علو هم باید معین باشد اگر آن طرف نامتناهی شد سفل از شما گرفته می شود.

سپس مصـنف می گوید حرکت به سـمت سِـفل ممکن نیست مگر اینکه سـفل، محدود باشد. حرکت به سمت عِلو هم ممکن نیست مگر اینکه عِلو محـدود باشد. پس اگر حرکت بخواهد شـروع کند باید به سـمت بالا یا پایین باشد بنابراین حتما باید هم جهت بالا و هم جهت پایین را داشـته باشـیم و لو حرکت به سمت بالا فقط باشد ما باید پایین هم داشته باشیم یا اگر حرکت به سمت پایین فقط باشد ما باید بالا هم داشـته باشیم چون بالا و پایین دو امر مقابل یکدیگرند و اگر یکی صادق شد دیگری هم باید صادق شود.

ص: ۱۴۹۸

با این بیان روشن شد که حرکت به سمت بی نهایت ممکن نیست چون سمت بی نهایت نداریم همانطور که حرکت در بُعد بی نهایت ممکن نیست چون بُعد بی نهایت نداریم. آنچه وجود دارد سمتی است که متحدد باشد و مقابلش هم متحدد باشد.

ترجمه: محال است که حرکت به سفل باشد در حالی که سفل متحدد و متعیّن نیست.

«و کذلک حال العلو»

عِلو هم همینطور است. ممکن نیست حرکت به سمت عِلو باشد مگر اینکه عِلو، متحدد و متعین و محدود باشد.

«فاذا کان السفل متحددا فمقابله لامحاله متحدد»

اگر سفل، متحدد شود و با تحدد، سفل تحقق پیدا کند مقابلش هم که علو است باید متحدد شود و با تحدد، علو محقق شود بدون تحدد نه سفل و نه علو محقق می شود.

«و کذلک ان کان العلو متحددا فمقابله لامحاله متحدد»

اگر علو متحدد باشد مقابلش که سفل است باید متحدد باشد.

«و ان لم یکن موجودا لم یکن مقابلا»

ضمیر «و ان یکن» به سفل بر می گردد.

اگر سفل، موجود نباشد خود این سفل، مقابِل نیست «نه اینکه مقابل ندارد بلکه خودش هم مقابل نیست یعنی اصلا وجود ندارد و وقتی سفل وجود ندارد وصفِ مقابِل به آن داده نمی شود»

«فلم یکن للسفل مقابل فلم یکن السفل سفلا»

پس اگر سفل، مقابل نبود چون سفل با مقابله درست می شود اصلا سفل، واقع نمی شود و وجود ندارد.

ص: ۱۴۹۹

«لان السفل سفل بالقیاس الی العلو»

اگر آن طرف که علو است برداشته شود سفل نخواهد بود اگر خود سفل را هم بردارید خود سفل هم نیست. اگر مقابل بودن سفل را هم بردارید خود سفل هم نیست.

صفحه ۲۱۷ سطر ۱۳ قوله «ومن الکلام»

این مطلب جدیدی است که باید سر خط نوشته شود.

مصنف قولی را نقل می کند و آن را ابطال می کند. نوعا اسم قائلینی که در کتاب شفا نقل می شود اسم آنها گفته نمی شود در ترجمه فروغی وجود دارد. اینجا را مراجعه کردیم دیدم نوشته «شاید انکسیمدروس باشد»(۱)

نکته: اگر کسی معتقد شود هوایی که بر روی زمین پخش شده است بی نهایت می باشد یعنی هر چه به سمت بالا بروید هوا است. در اینجا گفته می شود که ماهیتی داریم که عدمِ تناهی بر آن عارض شده است البته خودش چون هوا است عدم تناهی نیست. بلکه عدم تناهی بر آن عارض شده لذا موصوفش می کنیم و میگوییم «هوای نامتناهی». این یک نوع گفته است. یعنی ماهیتی را می آوریم که غیر از نامتناهی است و معروض و موصوف به نامتناهی قرار می دهیم و می گوییم هوایی نامتناهی. اما گاهی از اوقات، خود ماهیت نامتناهی و طبیعت نامتناهی را لحاظ می کنیم نه ماهیتی که عدم تناهی بر آن عارض شده است. «نامتناهی عدمی است مثل عمی می باشد که عدم و ملکه است»

۱- (۲) ترجمه فروغی، ص ۶۴۰.

اگر کسـی اینگـونه گفت «مـا جسم نامتنـاهی داریم و خود نامتنـاهی هم داریم همـانطور که گفته می شود مـا جسم ذو مقـدار داریم خـود مقـدار هم داریم البته مقـدار جـدای از جسم نیست ولی اگر کسـی مقـدار را جـدای از جسم گرفت می توانـد این عبارت را درباره اش بگوید» پس یک چیزی وجود دارد که نامتناهی است نه اینکه شـیء نامتناهی داشته باشیم. پس یکبار می گوییم «هوای نامتناهی» که «نامتناهی» را صفت قرار دادیم اما یکبار می گوییم «نامتناهی» که «نامتناهی» یک ماهیت می شود.

بیان قول انکسـیمدروس: ما ۵ عنصـر داریم نه ۴ عنصـر، تمام اشیاء از این ۵ عنصـر ساخته شدند و این عناصر، مبدأ ایشاءند که عبارتنـد از آب و هوا و آتش و خـاک و نامتنـاهی. یعنی خود نامتنـاهی را مبـدأ قرار داده است و آن را یـک ماهیت به حساب آورده است نه اینکه «نامتنـاهی» مـاهیتی باشـد که نامتنـاهی بر آن عـارض شـده باشـد نه اینکه «نامتناهی» وصفِ هوا باشـد که بگـوییم «هـوای نامتنـاهی»، بلکه چیزی در خـارج وجـود دارد که به آن «نامتنـاهی» می گـوییم یـک مـاهیتی در خـارج به نـام «نامتناهی» است همانطور که هوا را هوا می نامید آن را هم نامتناهی می نامید. حال آیا «نامتناهی» دیده می شود یا نمی شود به آن کاری نـداریم مثل اینکه هوا را نمی بینید در عین حال می گویید هوا را هم دارید. نامتناهی هم با اینکه دیده می شود ولی می گویند که داریم.

ص: ۱۵۰۱

نکته: نامتناهی را جوهر قرار داده نه اینکه صفت یا عرض قرار دهد.

مصنف می فرماید این کلام از کلمات مستحیل است. دلیل آنها را در ادامه بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و من الکلام المستحیل قولُ مَن جعل غیر المتناهی من حیث هو غیر متناه اسطقسا و مبدا»

مصنف می گوید نامتناهی به صورت وصف وجود ندارد اما این قائل «انکسیمدروس» می گوید نامتناهی به صورت جوهری داریم یعنی در مقابل ما حرفی زده است.

ترجمه: از کلام مستحیل، قول کسی است که غیر متناهی را از حیث غیر متناهی اسطقش و مبدأ قرار می دهد.

«من حیث هو متناه»: یعنی غیر متناهی از حیث غیر متناهی نه از حیث هوا و آب و ...

«لیس ذلک من حیث هو طبیعه اخری کماء او هواء تلک الطبیعه یعرض لها ان تتناهی»

از این جهت نیست که طبیعت دیگری غیر از نامتناهی است مثل آب یا هوا که این طبیعت اینچنین باشد که برایش لا تتناهی عارض شود «یعنی نمی خواهیم بگوییم طبیعتی داریم که معروضِ لا- یتناهی است. بلکه می خواهیم بگوییم طبیعتی است که خودِ لا تتناهی است.

صفحه ۲۱۷ سطر ۱۴ قوله «و الدلیل»

دلیل مصنف بر بطلان کلام انکسیمدروس: مصنف می گوید این ماهیت یا قسمت می شود یا نمی شود؟ چون این ماهیت اگر بخواهد موجود شود یا با وصفِ قسمت یا با فرض عدم قسمت است ما می گوییم هیچکدام از دو وصف را نمی تواند داشته باشد پس چنین ماهیتی نداریم.

ص: ۱۵۰۲

اگر بگویید قسمت نمی شود: این، غیر متناهی نیست که ما دنبالش هستیم بلکه غیر متناهیِ دیگری است.

توضیح: چیزی که تناهی ندارد نامتناهی می شود. مراد از اینکه می گوییم «تناهی ندارد» چیست؟ آیا نقطه تناهی دارد؟ آیا مسافتی در نقطه را طی می کنیم و به جایی می رسیم و نقطه در آنجا تمام می شود؟ خیر. نقطه، تناهی ندارد پس نامتناهی است اما این، از آن نامتناهی ها نیست که درباره اش بحث می کنیم. ما دو گونه نامتناهی داریم. آن نامتناهی که ما بحث می کنیم این است که جسمی باشد که هر چه از آن کم کنی باز هم بگویی هست و تمام نمی شود. بی نهایت قطعه از آن کم کنیم باز هم بگویی هست. و الا نقطه هم نامتناهی است «نامتناهی یعنی تناهی ندارد» اما در نقطه، نامتناهی به معنای سلب است یعنی تناهی ندارد. یعنی تناهی را سلب می کند نه اینکه یک چیزی را به نام «نامتناهی» برای نقطه ثابت کنیم. اثبات نامتناهی نیست بلکه فقط سلب تناهی است. آنچه که مورد بحث ما است آن است که تناهی اش را سلب می کنیم و برایش نامتناهی را اثبات می کنیم یعنی می گوییم نامتناهی به این معنا است که هر چه از آن کم کنی باز هم هست.

اگر این نامتناهی قسمت نمی شود پس باید نقطه باشد چون شما این را مجرد نمی دانید بلکه جزء اسطقسات می دانید یعنی قائل به جسم بودنش هستید ولی آن را بسیط می دانید مثل آب و خاک و هوا است. و اگر قسمت نشود باید نقطه باشد. و اگر قسمت نمی شود و نامتناهی است نامتناهی به معنای سلب است یعنی تناهی را از آن سلب می کنیم نه اینکه نامتناهی به معنای متصف شدن به نامتناهی باشد یا حقیقتش نامتناهی باشد.

ص: ۱۵۰۳

مصنف می گوید این گوینده این نوع نامتناهی را اراده نکرده است اراده اش از نامتناهی همان بوده که ما هم اراده می کردیم یعنی هر چقدر از آن جدا کنی باز هم آن وجود دارد. پس باید صورت دیگر بحث را قبول کند و آن این است که این ماهیت قسمت می شود.

اگر بگویید قسمت می شود و حقیقتش نامتناهی است: مصنف می گوید این صورت هم باطل است. چون اگر تقسیم می شود پس دارای اجزاء است ما مثال به آب می زنیم شما یک دریا آب را تقسیم به دو قسم کنید که هر دو قسم آن، آب هست یعنی در حقیقت آب بودن فرقی نمی کند. مثلا- خط را اگر تقسیم کنید اقسام هم خط هستند. «دقت کنید مراد از تقسیم، تقسیم مقداری است نه تقسیم جنس و فصلی» اگر ریزتر کنید و به ۴ قسم و ۱۰ قسم و .... کنید از آب بودن خارج نمی شوند. اجزاء تقسیم مقداری از نظر حقیقت با کل فرقی ندارد. اجزاء با کل و با یکدیگر فرقی ندارند.

«تقسیمات ذهنی به جنس و فصل است و تقسیمات خارجی به ماده و صورت است این گونه تقسیمات ممکن است اقسام را با کل متفاوت کند ولی تقسیمات مقداری اینطور نیست زیرا اقسام را متفاوت نمی کند اقسام با یکدیگر یک حقیقت دارند اقسام با مقسم هم یک حقیقت دارند»

مصنف می گوید شما می خواهید ماهیت نامتناهی را تقسیم مقداری کنید معنایش این است که اگر یک جزء کمی از آن را هم جدا کنی هنوزهم ماهیتِ نامتناهی را دارد. آیا می توانی به یک جزء کوچک که در کف دست ما قرار گرفته نامتناهی بگوییم.

ص: ۱۵۰۴

توضیح عبارت

«و الدلیل علی استحاله هذا القول ان هذا الذی هو غیر متناه اما ان یکون منقسما او غیر منقسم»

دلیل بر استحاله این قول این است که این ماهیتی که شما می گویید ماهیتِ غیر متناهی است یا منقسم می شودیا غیر منقسم است.

«فان کان غیر منقسم فلیس هو غیرَ متناهٍ من الجهه التی تذهب الیها»

نسخه صحیح «تذهب الیها» است.

اگر این نامتناهی قسمت نمی شود این غیر متناهی از آن جهتی که ما به سمت آن می رویم نیست «ما به سمت نامتناهی می رویم که هر چه از آن کم کنی باز هم می بینی هست و این نامتناهیِ غیر منقسم، آن چیزی نیست که ما دنبالش هستیم آنچه که ما دنبالش هستیم در خط بعدی با عبارت ــ لیکون لنا ان ناخذ منه ما شئنا ــ بیان می کند»

محشین در «من الجهه التی تذهب الیها» اینگونه نوشتند «ای لیکون لنا ان ناخذ منه ما شئنا» یعنی همان عبارت مصنف را که درخط بعدی می آورد مفسّر، اینجا قرار داده.

«بل علی سبیل السلب»

بلکه نامتناهیِ غیر منقسم، نامتناهی علی جهه السلب است نه اینکه غیر متناهی هست بلکه لا نهایه له است یعنی نهایت ندارد. یعنی نهایت را سلب می کند نه اینکه نامتناهی را اثبات کند.

«کما یقال للنقطه انها غیر متناهیه»

به نقطه هم غیر متناهی گفته می شود ولی منظور این نیست که غیر متناهی هست بلکه منظور این است که تناهی ندارد.

ص: ۱۵۰۵

نکته: ما یک غیر منقسم در مفاهیم داریم مثل وحدت و یک غیر منقسم در موجودات مجرد داریم مثل عقول که اینها مورد بحث ما نیستند. این نامتناهی می خواهد مبدء موجودات مادی قرار بگیرد پس از سنخ عقول و مفاهیم نیست مثل وحدت و عقل نیست بلکه مثل نقطه است. چیزی که از عالم ماده است و قسمت نمی شود نقطه است. «غیر متناهی» هم ماهیتی از همین عالم ماده است و جزء عالم مفاهیم و عقول نیست و قسمت نمی شود و آن که قسمت نمی شود باید نقطه باشد چیز دیگری درغیر منقسمهای مادی غیر از نقطه نداریم.

«و لیس الی هذا یذهبون بل یریدونه غیر متناه لیکون لنا ان ناخذ منه ماشئنا»

این گوینده و طرفدارانش به سمت اینگونه نامتناهی نمی روند. منظور آنها از نامتناهی، نقطه نیست بلکه آنچه که می گویند مراد غیر متناهی است نه لاـ نهایه له یعنی اثبات عدم تناهی می کنند به این معنا که هر چه از آن بخواهیم می توانیم از آن بگیریم.

«وان کان منقسما و لیس ینقسم الی طبیعه اخری»

این عبارت عِدل برای «فان کان غیر منقسم» در سطر ۱۵ است.

اگر این ماهیتی که حقیقتش «نامتناهی» است منقسم باشد اشکالش این است که وقتی آن را قسمت می کنید به طبیعت دیگر مبدّل نمی شود. چون قسمت، قسمت مقداری است در قسمت مقداری مقسم هیچ وقت به طبیعت دیگر مبدّل نمی شود. خط را وقتی تقسیم می کنید از خط بودن در نمی آید بله اگر تقسیم ذهنی یا خارجی کنید ممکن است شیء عوض شود.

ص: ۱۵۰۶

«اذ لیست هناک طبیعهٌ مالا نهایه من حیث هو لا نهایه»

نسخه صحیح «طبیعه غیر طبیعه ما لا نهایه له» است.

طبیعتی غیر از طبیعت ما لا نهایه له نداریم.

«هناک»: یعنی در جایی که شما بحث می کنید و ماهیتِ غیر متناهی را تصویر می کنید و قائل به وجودش می شوید

. گاهی اینطور می گوییم: آبی بی نهایت است. هوایی بی نهایت است در اینجا غیر از بی نهایت، طبیعت دیگری داریم که اسمش آب یا هوا است. اما در فرضی که شما دارید بحث می کنید غیر از طبیعت بی نهایت، طبیعت دیگری نیست نه اینکه آبی بی نهایت باشد بلکه خود بی نهایت را داریم.

حال این طبیعتِ بی نهایت را می خواهیم تقسیم کنیم و با تقسیم مقداری نباید طبیعتش مبدّل شود. اقسامی که بدست می آیند هنوز باید بی نهایت باشند. لازمه اش این است که جزء هر چقدر هم کوچک باشد بی نهایت باشد و این واضح است که غلط می باشد.

«یجب ان یکون کل جزء فی طبع الکل»

در نسخه های خطی «فیجب» آمده که بهتر است.

«کل جزء» اسم «یکون» و «فی طبع الکل» خبر است.

بعد از تقسیم، واجب است که هر جزئی در طبع کل باشد.

ترجمه: واجب است بعد از تقسیم مقداری این بی نهایت، هر جزئی در طبیعت کل باشد یعنی طبیعت جزء با طبیعت کل فرق نکند.

ص: ۱۵۰۷

«و ان يكون الجزء المحاط المحدود بالقسمه منه ايضا غير متناه و هذا محال»

«منه» مربوط به «الجزء» است.

«ايضا»: مثل خود نامتناهی.

جزئی از این بی نهایت در حالی که این جزء، محاط است و محدود به قسمت شده «یعنی با قسمت، حدّ برایش تعیین کردید» همچنین مثل خود نامتناهی، غیر متناهی باشد «لازم می آید این جزئی که باید متناهی باشد نامتناهی باشد چون طبیعتش همان طبیعت است» در حالی که این محال است.

«فقد وضح مماقلنا»

از آنچه گفتیم چهار مطلب روشن شد.

«انه لا وجود لجسم غير متناه»

مطلب اول: جسم غیر متناهی نداریم. این مطلب در همین فصل واضح شد.

«و لجسم متحرك بالطبع غير متناه»

«لجسم» عطف به «لجسم» است یعنی «انه لا وجود لجسم».

مطلب دوم: روشن شد که جسمی نداریم که هم حرکت طبیعی داشته باشد وهم غیر متناهی باشد. اگر غیر متناهی است حرکت طبیعی ندارد و اگر حرکت طبیعی دارد غیر متناهی نیست. این مطلب در همین فصل روشن شد.

«و لجسم اسطقسی موثر متاثر غير متناه»

«لجسم» عطف به «لجسم» است یعنی «لا وجود لجسم».

مطلب سوم: جسم اسطقسی داشته باشیم که موثر و سازنده باشد و متاثر باشد و درعین حال، حقیقتش غیر متناهی باشد نداریم.

موثر و متاثر به معنای این است که فعل و انفعال داشته باشد چون اجسامی که مبدأ مرکباتند اینچنین هستند که فعل و انفعال دارند وقتی شما مرکبی را از عناصر اربعه به وجود می آورید این عناصر اربعه، فعل و انفعال دارند و با همین فعل و انفعالشان ترکیب درست می کنند.

«و كذلك الاعداد لها ترتيب فی الطبع غير متناهيه بالفعل»

«و كذلك الاعداد» يعنی «و كذلك لا وجود للاعداد».

مطلب چهارم: اعدادی كه هم ترتيب طبعی داشته باشند و هم غير متناهی بالفعل باشند نداريم بله غير متناهی بالقوه هستند به اين معنا كه هر چه به آن اضافه كنی باز هم جا دارد كه اضافه كنی اما بی نهايت عدد بالفعل در خارج وجود ندارد.

«فبقی ان تتامل بنحو آخر من وجود ما لا يتناهی فی الاجسام انه هل هو مما يصح ام لا»

بايد صورت ديگری در اجسام ملاحظه كنيم و ببينيم نامتناهی به اين معنای پنجم را داريم يا نداريم.

ترجمه: بايد تامل كنيم و ببينيم وجود ديگری برای ما لا يتناهی در اجسام داريم يا نداريم؟

«و ذلك حال نموها»

جسم می تواند بی نهايت نمو كند يا نمی تواند. از آن طرف آيا جسم می تواند بی نهايت تقسيم شود يا نمی تواند.

آيا جسمی داريم كه بتوانيم بی نهايت مرتبه به آن اضافه كنيم و بگوييم هنوز امكان اضافه كردن هست يا چنين جسمی نداريم؟/ دليل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آيا جسمی داريم كه بتوانيم بی نهايت مرتبه به آن اضافه كنيم و بگوييم هنوز امكان اضافه كردن هست يا چنين جسمی نداريم؟/ دليل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۵۰۹

«فقد وضح مما قلنا انه لا وجود لجسم غير متناه»(۱)

مصنف فرمايد ۴ مطلب از گذشته روشن شد يک مطلب هم الان می خواهيم بحث كنيم و آن را روشن كنيم. آن ۴ مطلبی كه روشن شد عبارتند از

مطلب اول: جسمِ غير متناهی نداريم.

مطلب دوم: جسمِ نامتناهی كه حركت بالطبع كند نداريم.

مطلب سوم: جسمی كه نامتناهی باشد و مبدأ اشياء باشد نداريم

مطلب چهارم: عددی كه ترتيب طبعی داشته باشد و غير متناهی بالفعل باشد نداريم حال بايد تامل كنيم و ببينيم جسمی كه به

نحو دیگری نامتناهی باشد که آن نحوه را توضیح می دهیم آیا داریم یا نداریم؟

وارد ذکر قول بعضی از متقدمین می شود که جسم نامتناهی را قائل اند ولی نه به انحائی که قبلا گفتیم بلکه به نحو جدیدی است مصنف اسم آن را «نامتناهی در نمو» گذاشته است یعنی جسمی که می توانیم به آن، جسمی اضافه کنیم و هر چقدر اضافه کردیم دوباره جای اضافه کردن هست. همین وضع را شما در عدد هم دیدید که اینگونه گفتیم عدد، نامتناهی است نه به این معنا که هرچند به آن اضافه کنیم باز هم اجاره داریم که اضافه کنیم و اضافه کردن، هیچ وقت متوقف نمی شود و تمام نمی گردد در عدد به این صورت بود حال می خواهیم ببینیم آیا چنین جسمی داریم که بتوانیم بی نهایت مرتبه به آن اضافه کنیم و بگوئیم هنوز امکان اضافه کردن هست یا چنین جسمی نداریم. این جسم، مشکل گذشته را ندارد چون آن جسم را نامتناهی بالفعل فرض نمی کنیم بلکه می گوییم هر چقدر به آن اضافه کنید باز هم قابل اضافه کردن هست. حال ممکن است مقدارش بزرگ شود یا مقدارش کوچک بماند در هر صورت هیچ وقت نامتناهیِ بالفعل نمی شود تا بگویید اشکال دارد بلکه به این معنا نامتناهی می شود که به آن اضافه می کنیم و متوقف نمی شویم و نمی گوییم این آخرین است همانطور که در عدد انجام می دهیم. مصنف به این صورت وارد توضیح این مدعا می شود و می گوید چگونه می بینیم که یک جسم را می توانیم قسمت کنیم؟ هر چقدر قسمت کردیم دوباره می گوییم می توانیم قسمت کنیم. و هیچ وقت هم نمی گوییم اجسامی که در آینده بدست می آیند الان بالفعل هستند بلکه می گوییم الان بالقوه هستند و کمکم آن را بالفعل می کنیم و هیچ وقت دست از قسمت کردن بر نمی داریم به طوری که جسم را به سمت ریز شدن می بریم به خاطر انقسام، و انقسام جسم را متوقف نمی کنیم همانطور از آن طرف جسم را به سمت بزرگتر شده ببرید و بزرگتر شدن را متوقف نکنید. نامتناهی به این صورت باشد که نامتناهی بالفعل نخواهد بود بلکه نامتناهی به معنای دیگری است که «توضیح داده شد» آیا جایز است یا جایز نیست؟

ص: ۱۵۱۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج۴، ص۲۱۸،س۳، ط ذوی القربی.

پس همـانطور که اجزاء انقسام، بالفعل نیست ولی بعـد از انقسام، بالفعل می شود. این اجزاءِ نامتناهی هم که می خواهـد اضافه شونـد بالفعـل نیسـتند بعـد از اینکه اضـافه می شود هر مقـدار که اضـافه شـد بالفعل می شود باز نسـبت به ما بعـد بالقوه اسـت همانطور که در انقسام نسبت به ما بعد بالقوه است.

سوال این است که آیا نامتناهی به این معنای خاص می توانیم داشته باشیم یا نه؟

مصـنف می فرمایـد این نامتناهی اگر بخواهد امکان داشـته باشد به دو نحوه انجام می شود یک نحوه را که انجام می دهیم، به محذور برخورد نمی کنیم اما نحوه دیگر را که انجام می دهیم به محذور می دهیم به محذور بر خورد می کنیم.

توضیح عبارت

«فقد وضح مما قلنا»

از آنچه گفتیم ۴ مطلب واضح شد.

«انه لا وجود لجسم غیر متناه»

جسمی که بالفعل غیر متناهی باشد وجود ندارد.

«و لجسم متحرک بالطبع غیر متناه»

این عبارت مطلب دوم را می گوید.

و روشن شـد اگر جسـمی غیر متناهی داشـته باشـیم حرکت بالطبع نمی کنـد دوصـفت با هم جمع نمی شوند که یکی متحرک بالطبع و یکی غیر متناه است.

نکته: سوال: آیا می توان گفت اگر گفتیم که جسم نامتناهی نداریم معنا ندارد بگوییم که جسم نامتناهی حرکت بالطبع ندارد.

جواب دوِ بحث است ما یکبار موضوع را منتفی می کنیم یکبار محمول را منتفی می کنیم یکبار می گوییم حرکت بالطبع برای موجـودِ متنـاهی است یکبـار می گوییم جسم هـا همه آنهـا متنـاهی انـد و نامتنـاهی نـداریم. مطلب دیگر اینکه جسم هـایی که حرکت می کننـد خود حرکت اقتضا می کنـد که جسم متناهی باشد پس ما جسم نامتناهی که بتواند حرکت کند نداریم. حال اگر از محاذیر گذاشـته بگـذریم و قبول کنیم که جسم نامتناهی داریم آیا می توانیم حرکت را برایش جایز بـدانیم؟ می گوییم خیر این یک حکم دیگری است.

ص: ۱۵۱۱

پس یکبار دلیل می آورید و می گویید جسم نامتناهی نداریم سپس می گویید بر فرض جسم نامتناهی داریم ولی جسم نامتناهی که داریم حرکت نمی کند پس در اینجا دو حکم است که حکم دوم تقدیری ولی حکم اول تنجیزی است.

«و لجسم اسطقسی موثر متاثر غیر متناه»

این عبارت مطلب سوم را می گوید.

در جلسه گذشته گفتیم بعضی معتقد شدند که ما ماهیتی که عبارت از نامتناهی است در خارج داریم و این نامتناهی را مبدأ اشیاء گرفتند با مبدأ گرفتن این نامتناهیِ خیلی از مشکلات ممکن است حل شود مثلا دیده می شود که بی نهایت اشخاص برای انسان و حیوان و جماد و نبات می آید از ازل شروع کرده و تا ابد هم خواهد رفت. این همه مواد از کجا می آید که این ابدان و تنه ها و اجسام جمادات را می سازد. یک مبدء نامتناهی درست می کنیم که هر چه از آن برداشته شود تمام نشود. خداوند ـ تبارک از آن مبدأ نامتناهی بر می دارد و این همه اجسام بی نهایت را می سازد. و لازم نیست از خاکِ بدنِ ما بدنِ دیگر هم آفریده شود. البته چون خاک و آب و هوا و آتش محدود نه قهرا تکرار در آنها لازم می آید یعنی بخشی از بدن این به بدن دیگر داده می شود اما آن نامتناهی که غیر از این ۴ تا است احتیاج به تکرار ندارد هرچه از آن بردارند کم نمی شود. این مطلبی بود که آن گوینده می گفت.

ص: ۱۵۱۲

ما گفتیم خود همین نامتناهی یک ماهیتی است نه اینکه جسمی نامتناهی است نه اینکه آب باشد که نامتناهی است و نه خاکی باشد که نامتناهی است. پس آبِ نامتناهی نیست بلکه نفسِ نامتناهی و خود نامتناهی است. حال مصنف تعبیر به «جسم» می کند. چرا تعبیر به «جسم» می کند با اینکه خود مصنف در جلسه قبل گفت خودِ نامتناهی است و یک چیزِ نامتناهی نیست این کلام با حرف جلسه قبل نمی سازد.

جواب این است که آن نامتناهی هر ماهیتی هست کاری به آن نداریم. آیا مجرد است یا مادی است؟ «موجودات خارج از این دو حال نیستند» مسلما مجرد نیست چون مجرد مورد بحث ما نیست. این می خواهد به عنوان مبدئی از مبادی مرکبات عنصری قرار داده شود و نمی تواند مجرد باشد به جای یکی از عناصر است و عناصر را ۵ تا می کند. پس نمی توان گفت شیئی مجرد است بلکه باید گفت شیئی مادی است و اگر مادی است جسم می شود ولی جسمی است که آن جسم همان نامتناهی است پس تعبیر به «جسم» در اینجا صحیح است.

سپس تعبیر به موثر و متاثر می کند و هر دو را با هم می آورد. ماده ی اشیاء متاثر است عناصر ماده ی دوم اشیاء هستند هم موثرند و هم متاثرند پس ماده اُولی که هیولی است فقط متاثر است و موثر نیست اما وقتی عنصر می شود هم موثر می شود هم متاثر می شود. متاثر می شود چون بالاخره با اجتماعش یک مرکبی ساخته می شود یعنی صورتی می آید و در این مجموعه ی عناصر تاثیر می گذارد و این مجموعه عناصر را کنار هم جمع می کند و یک جسم مرکب ساخته می شود پس این عناصر، متاثر از صورت جدید می شوند ولی چون هر جسمی صورت نوعیه دارد و به صورت نوعیه اش اثر می گذارد یا بگویید کیفتی دارد که با آن کیفیت اش اثر می گذارد. «مشاء می گوید صورت نوعیه دارد اما اشراق و مرحوم خواجه می گویند کیفیت دارد. ممکن است شما جمع بین هر دو قول کنید و بگویید هر دو را دارد هم صورت نوعیه و هم کیفیت دارد مثلا مثل آب که کیفیتش برودت است و آتش کیفیتش حرارت است و صورت نوعیه هم دارند و به خاطر داشتن کیفیت، اثر می گذارد سپس موثر هم هست بله اگر هیولای اُولی بود فقط متاثر بود اما این، بمنزله عنصر و جسم اسطقسی است پس مانند باقی عناصر هم متاثر است هم موثر است جلسه قبل به همین صورت معنا کردیم و گفتیم در یکدیگر فعل و انفعال می کنند تا ترکیب شوند. عناصر ر ا وقتی خداوند ـ تبارک ممزوج می کند در یکدیگر فعل و انفعال می کنند و یک مرکبی را تشکیل می دهند پس هم موثرند و هم متاثرند.

ص: ۱۵۱۳

نکته: صورت نوعیه و کیفیت موثر است ولی جسم نیست بحث ما در جسم است

«و کذلک الاعداد لها ترتیب فی الطبع غیر متناهیه بالفعل»

«کذلک»: یعنی «لا وجود».

در نسخه های خطی آمده «و کذلک لا اعداد لها» که نسخه خوبی است.

ترجمه: وجودی نیست برای اعدادی که این صفت دارند که برای آنها ترتیب طبعی است و غیر متناهی بالفعل باشند.

«فبقی ان نتامل بنحو آخر من وجود ما لا یتناهی فی الاجسام»

در بعضی نسخه خطی آمده «نحوا آخر» که بهتر معنا می شود چون «بنحو آخر» اینگونه به ذهن می اندازد که به نحو دیگری می خواهد تامل کند در حالی که نمی خواهد بیان کند که تامل کردن به چند نحوه است بلکه می خواهد بگوید وجودِ ما لایتناهی، نحوه ی دیگری دارد که آن را می خواهیم تامل کنیم.

ترجمه باقی می ماند که تامل کنیم نحو دیگری از وجود مالایتناهی در اجسام را «چون بحث ما در وجود لایتناهی به طور مطلق نیست زیرا گفتیم که مجردات را در این مبحث مطرح نمی کنیم فقط اجسام مطرح می شوند الان در اینجا می خواهیم ببینیم آیا ما لایتناهی فی الاجسام داریم که به معنای دیگر و به نحو دیگر باشد یا نداریم؟

«انه هل هو مما یصح ام لا»

تامل کنیم که آیا چنین نامتناهی در اجسام صحیح است یا صحیح نیست

«و ذلک حال نموها»

و آن نحوی که می خواهیم بحث کنیم حال نموّ اجسام است یعنی درباره ی نمو اجسام می خواهیم بحث کنیم که آیا این نمو می تواند تا بی نهایت برود همانطور که انقسام می تواند تا بی نهایت برود «معنای انقسام تا بی نهایت رفتن این است که هرچه قسمت کنی باز هم اجازه قسمت کردن دارید. معنای نمو تا بی نهایت این است که هرچه اضافه کنی باز هم حق اضافه کردن به این جسم را داری».

«فنقول قد ظن بعض المتقدمین انه کما ان للجسم ان یُمعِن ذاهبا فی الانقسام من غیر ان یقتضی حدا فی الصغر لا اصغر منه»

همانطور که ممکن است برای جسم که فرو رود در انقسام در حالی که به سمت انقسام می رود «کلمه ـ ذاهبا ـ نشان می دهد که انقسام، بالفعل نیست این جسم به سمت انقسام می رود» بدون اینکه اقتضا کند حدی را در کوچک شدن که بتوانیم بگوییم اصغر از این حد نداریم «یعنی نمی توانیم برسیم به حد صغیری که بتوانیم بگوییم اصغر از این حد نداریم بلکه هر چقدر هم آن را صغیر و اصغر کنیم باز باید بگوییم اصغر از این هم داریم»

«کذلک له ذلک فی جانب العظم»

«ذلک»: امعان و رفتن به سمت بی نهایت.

همچنین برای جسم، این امعان و رفتن به سمت بی نهایت در جانب عظم هست.

به عبارت توجه کنید که به نظر می رسد مصنف دوباره مطلب را تکرار می کند در حالی که تکرار نیست که توضیح آن را در ادامه می گوییم.

«فانه کما ان هذا الانقسام لیس یحصل بالفعل معا و لکن یحصل شیئا بعد شی فلا ینتهی الی حد لا اصغر منه کذلک فی العظم»

همانطور که این انقسام، بالفعل حاصل نمی شود «یعنی تمام اقسام این انقسامات بالفعل نیستند» بلکه به تدریج این انقسامها یکی در پِی دیگری انجام می شود. و در نتیجه این انقسامات تدریجی به جایی و به حدی منتهی نمی شود که اصغر از آن نداشته باشیم و بگوییم اینجا پایان انقسام است. همچنین در عظم هم هر چقدر اضافه کنیم به حدی نمی رسیم که بگوییم بزرگتر از این نداریم و اینجا پایان اضافه کردن است.

توجه کنیـد در خط قبل مصـنف فقط انقسام و اضافه کردن را با هم سـنجید و گفت همانطور که انقسام می تواند به سـمت بی نهایت برود چه اشکال دارد که اضافه کردن هم به سـمت بی نهایت برود. در خط بعدی که گفتیم تکرار نیست. بیان می کند که انقسـامی که به سـمت بی نهـایت می رود افرادش و اقسـامش بالفعـل نیسـتند همچنین این اضـافه کردن هایی که به سـمت بالفعل می رونـد افرادش بالفعل نیسـتند یعنی اینچنین نیست که ما در انقسام، بی نهایت انقسام بالفعل داشـته باشـیم و در اضافه کردن بی نهایت اضافاتِ بالفعل داشـته باشیم بلکه آن انقسام، بالقوه است و به سمت بی نهایت می رود هر انقسامی که حاصل شـد همان، بالفعل است و ما بعدش همانطور که بالقوه بوده بالقوه می ماند در اضافه هم همینطور است که هر مقدار که اضافه کردید بالفعل می شود اضافات بعدی که امکانشان وجود دارد همه بالقوه هستند سپس مصنف دو مطلب می گوید:

۱ـ اصل اینکه انقسام به سمت بی نهایت می رود پس اضافه کردن هم می تواند به سمت بی نهایت برود.

۲ـ این انقسامی که به سـمت بی نهایت می رود اقسامش بالفعل نیسـتند بلکه کم کم بالفعل می شود هانطور آن اضافه هم که به سمت بی نهایت می رود اضافاتش بالفعل نیستند بلکه بعد از اینکه اضافه کردیم بالفعل می شوند.

مصـنف وقـتی نمی توانـد دو مطلـب را در یـک عبـارت بگنجانـد لـذا آن را جـدا می کنـد این قـانون مصـنف است و یکی از روشـهای مصـنف که خیلی به آن وفادار است همین است که وقتی نمی تواند دو مطلب را با یک عبارت بیاورد سعی می کند ابتدا عبارتی بیاورد و مطلب را بفهماند سپس عبارت بعدی را بیاورد و مطلب دوم را بفهماند. گاهی از اوقات می بینید مصنف یک صـفحه بحث می کنـد و نمی تواند هم مطالب را در آن یک صـفحه بیاورد لذا می گوید «نقول من راس» یعنی دوباره از سر می گوییم. ولی وقتی نگاه می کنی می بینی مطلب دیگری می گوید در حالی که همان مطالب است ولی شـخصِ مطلبش فرق می کنـد و تکرار هم نیست. چیزی را که نتوانسـته در صـفحه ی قبل بگوید در این صـفحه می گوید. گاهی از اوقات هم می توان دو مطلب را در یک عبارت آورد و لـذا هر دو را در یک عبارت می آورد. اما اینجا دو مطلب بوده و عبارتها را جـدا آورده است که عبـارت اول نـاظر به امکان تقسـیم یا امکان اضافه تا بی نهایت است و عبارت دوم ناظر به این است که اقسامی که از انقسام حاصل می شود یا از اضافه کردن حاصل می شود به تدریج می آیند و بالفعل نیستند.

ص: ۱۵۱۶

«قال: فانه و ان استحال وجود عظم للجسم غیر متناه بالفعل فلیس یستحیل السلوک الیه»

«قال»: ضمیر آن به «بعض المتقدمین» بر می گردد. ضمیر «فانه» ضمیر شان است. «غیرمتناه بالفعل» صفت «عظم» است.

بعض متقدمین در توضیح مبنایش اینچنین گفته که و لو محال است که ما جسمی داشته باشیم که این جسم، بزرگیش بالفعل نامتناهی باشد اما اشکال ندارد که جسمی داشته باشیم که به تدریج آن را بزرگتر کنیم «پس جسمی که بالفعل، نامتناهی باشد نداریم اما جسمی که بتوانیم آن را اضافه کنیم و تا بی نهایت هم برویم و باز هم بتوانیم آن را اضافه کنیم چه اشکالی دارد که بگوییم چنین جسمی داریم.»

ترجمه: ولو محال است که وجود داشته باشد اندازه بی نهایت برای جسم «اندازه ای که بی نهایت باشد» اما محال نیست که جسم به سمت بی نهایت برود «نه اینکه بی نهایت باشد»

«کما الحال فی تزاید الاعداد»

حال در اضافه کردن اعداد هم همینطور است که اعداد، بی نهایتِ بالفعل نیستند. ولی ما با هر اضافه کردنی آنها را به سمت بی نهایت می بریم نه اینکه بی نهایت می کنیم. همانطور که در اعداد داریم چه اشکال دارد که در اجسام هم اینچنین بگوییم.

«فلینظر فی هذا المذهب و لیتامل کیف یصح و کیف لا یصح فنقول انه یصح من وجه و لا یصح من وجه»

تا اینجا حرف بعض المتقدمین بود حال مصنف می فرماید باید در این مذهب نظر شود و تامل شود که چگونه صحیح است و چگونه صحیح نیست. چون دو توجیه دارد و یک توجیه صحیح است و توجیه دیگر غلط است لذا مصنف می فرماید به چه وجهی صحیح است و به چه وجهی باطل است

ص: ۱۵۱۷

صفحه ۲۱۸ سطر ۱۰ قوله «و اما الوجه»

بیان وجه صحیح: جسمی که متناهی است را منقسم می کنیم مثلا فرض کنید ۵ سانت است این جسم را قسمت می کنیم مثلا به دو نصف «می توان به صورت دیگر تقسیم کرد ولی به خاطر اینکه منظم تر بحث کنیم می گوییم آن را تقسیم به دو نصف می کنیم» الان این جسم ۵ سانتی، مقسوم شد بعدا از آن اسم می بریم و تعبیر به مقسوم می کنیم و چون اولین قسمت است قید «اول» را هم می آوریم و می گوییم «المقسوم اولا» و آن نصف را که درباره تقسیم کنیم «المقسوم ثانیا» می نامیم آن نصف که دو و نیم بود را قسمت می کنیم و دو قسمت به وجود می آید که هر کدام به اندازه یک و بیست و پنج صدم هستند. این قسمت جدیدی که به وجود آمده به نصف اولی ضمیمه می کنیم یعنی دو و نیم سانتی را با یک و بیست و پنج صدم ضمیمه می کنیم و می شود سه و هفتاد و پنج صدم. یک و بیست و پنج صدم دیگر را دوباره تقسیم می کنیم می شود شصت و دو و نیم صدم و یک قسم آن را به سه و هفتاد پنج صدم اضافه می کنیم می شود چهار و چهل و یک و نیم صدم همینطور تقمسیم می کنیم و جلو می رویم. یعنی یکی از آن دو را تقسیم می کنیم و به دیگری اضافه می کنیم. آن یکی بی نهایت تقسیم می شود و به این یکی بی نهایت اضافه می شود.

چون این گوینده اضافه کردن را به انقسام تشبیه کرد ما در مثال خودمان هم انقسام را درست می کنیم همه اضافه کردن را درست می کنیم. از یک طرف قسمت می کنیم از یک طرف اقسامِ بدست آمده را به آن چیزی که ثابت نگه داشته بودیم اضافه می کنیم. در اینجا بی نهایت تقسیم کنید و بی نهایت اضافه کنید. در هر تقسیمی، آن چیزی را که اضافه می کنید کمتر از آن است که اصل قرار دادید یعنی اضافه می کنید و با اضافه کردن، آن ثابت، بزرگ می شود و نمو می کند و نمو تا آخر وجود دارد اما سوال این است که چه مقدار نمو می کند؟ به مقدار زیاد بزرگ نمی شود. اگر تا بی نهایت هم ادامه دهید این بخش، دو و نیم که این همه به آن اضافه کردید به مقسوم اول که ۵ است نمی رسد تا چه رسد به اینکه بی نهایت باشد.

مصنف می گوید این صورت جایز است و اشکالی ندارد.

توضیح عبارت

«اما الوجه الذی یصح منه هذ المذهب»

امری که از آن امر این مذهب درست می وشد یعنی با توجه به آن امر این مذهب درست می شود و می توانیم وجه صحیحی برای توجیه این مذهب قرار بدهیم.

«فذلک لان لک فی التوهم ان تقسم جسما متناهیا قسمه لا تقف»

«فذلک»: وجه صحیح این است.

ترجمه: وجه صحیح این است که برای تو این حق است که در توهّمت «چون ما نمی توانیم این جسم را در خارج تقسیم کنیم تا به سمت بی نهایت برویم و بعدا اضافه کنیم و اضافه کردن هم به سمت بی نهایت برود لذا مصنف سعی می کند این عمل را در توهم انجام دهد حال اگر کسی قدرت فوق العاده داشت و توانست در خارج انجام دهد اشکالی ندارد که در خارج انجام دهد ولی برای ما انسانها این امکان وجود ندارد. باید در توهم انجام دهیم لذا مصنف در توهم انجام می دهد» جسمِ متناهی را قسمت کنی قسمتی که توقف نمی کند یعنی می توانی انقسام را به سمت بی نهایت ببری.

ص: ۱۵۱۹

«و لک فی التوهم ان لاتزال تاخُذَ جزءا من المقسوم و تضیفه الی جزء آخر او جسم آخر»

در نسخه خطی آمده «لاتقف ذلک فی التوهم» که غلط است. نسخه کتاب ما صحیح است.

هـانطور که در توهم حق داشتی این جسم را تـا بی نهایت قسـمت کنی «و به عبارت دقیق تر، قسـمت آن را تا بی نهایت ببری» همچنین در توهم حق داری که اضافه کردن را هم به سمت بی نهایت ببری.

ترجمه: برای تو است در توهم دائمـا که از آن مقسومی که ما فرض کردیم ۵ مسـافت است جزئی بگیری و آن جزء را به جزء دیگر «که گفتیم دو و نیم سانت است» اضافه کنی یا به جزء دیگر اضافه نکنی بلکه جسمِ مسـتقل بیاوری و به آن جسمِ مستقل اضافه کنی، فرق نمی کند.

بعضـی از محشّن در «جسم آخر» حاشـیه زدنـد و گفتنـد بایـد بـا «جزء آخر» مسـاوی باشـد یعنی جزئی که در مثال ما دو ونیم سانت است به این جزء اضافه کنی یا یک جزءِ دو ونیم سانتی از جای دیگر بیاوری ولی آن هم دو و نیم سانت باشـد یعنی آن جسم ثـابتی که می خواهی به آن اضافه کنی فرقی نمی کنـد که جزئی از همان مقسومِ اولا باشـد یا یک جسم دو و نیم سانتی دیگر باشد

«فیصیر اکبر مما کان»

ضمیر «یصـیر» به «جزء آخر» یا «جسم آخر» بر می گردد که به آن، قسم حاصل شـده را اضافه می کنی در اینصورت بزرگتر از قبل خودش می شود به همین جهت است که در ابتـدا که وارد بحث شدیم گفتیم «و ذلک حال نموها» یعنی درباره نمو اجسام می خواهیم بحث کنیم.

ص: ۱۵۲۰

«ثم تاخذ جزء آخر من الباقی اصغر من الباقی»

ابتدا یک ۵ سانتی داشتیم که به دو تا دو و نیم تقسیم کردیم الان هیچ اضافه ای انجام نشده است دوباره یکی از این دو و نیم ها را تقسیم می کنیم و یک و بیست و پنج صدم را به یکی از آن دو و نیم ها که تقسیم نکردیم اضافه می کنیم آنچه که باقی می ماند یک و بیست و پنج صدم است. حال می گوید از این باقی که یک و بیست و پنج صدم است. دوباره جزئی بردار که این جزء باید کمتر از یک بیست و پنج صدم باشد حتما لازم نیست نصف باشد بلکه آنچه لازم است این می باشد که از باقیمانده کمتر باشد یعنی در مثال ما کمتر از یک و بیست و پنج صدم باشد لذا تعبیر به «ثم تاخذ...» می کند یعنی اخذ کند جزء دیگر از باقی که این جزء دیگر باید از باقی اصغر باشد.

مراد از «باقیِ» اول، یک و بیست و پنج صدم است.

«و تضیفه الی زیادهٍ اُولی»

به آن زیاده ی اُولی اضافه کن. مراد از زیاده ی اولی در مثال ما دو و نیم بود که از ابتدا ثابت نگه داشتیم و گفتیم هرچه از تقسیم ما بدست می آید به این اضافه می کنیم.

«فلایزال یزداد ذلک زیادهً کل تال منها یکون اصغر من الاول»

«کل تال» صفت «زیاده» است.

دائما آن زیاده اُولی که همان دو و نیم سانتی است که ما آن را باقی نگه داشتیم اضافه بر آن می شود و نمو پیدا می کند اما زیاده ای که این صفت دارد که هر تالیِ از این زیاده اصغر از اول است «معلوم است که وقتی تقسیم کنیم حاصلِ قسمت، کوچکتر می شود و به مقدارِ حاصلِ قسمت می خواهد اضافه کنید. پس کوچکتر را دارید اضافه می کنید و لو آن جسمِ ثابت نگه داشته شده با اضافه کردن هر یک از این کوچک ها و کوچکترها نمو می کند و بزرگ می شود اما این اضافاتی که می کنیم رو به سمت کوچکی می رود ولی خود مضافٌ الیه نمو می کند»

«کل تال منها یکون اصغر من الاول» زیاده ای که هر دومی از این زیاده اصغر از اولی است. در بعضی نسخ «کل ثان» آمده که به معنای این است که هر دومی از از این زیاده اصغر از اولی است. از نظر معنا فرق با آن نسخه ندارد و هر دو صحیح است.

«و لا یبلغ الجسم المزید علیه تلک الزیادات او یساوی جمله الزیادات التی یحصل منه جمیع الجسم المقسوم»

نسخه صحیح «ان یساوی» است.

«المقسوم» به معنای «القسوم اولا» است.

«تلک الزیادات» نائب فاعل برای «المزید علیه» است.

«ان یساوی» مفعول «لا یبلغ» است.

«جمله الزیادات» فاعل «یساوی» است.

«جمیع الجسم المقسوم» مفعول «یساوی» است.

ترجمه: جسمی که این زیادات بر او اضافه شدند نمی رسد به این حد که مساوی شود مجموعه زیاداتی که از آن جسم حاصل می شود با جمیع جسمی که اولا قسمت شد «همه این زیادات را اگر بیاوری نمی رسد به این حد که با تمام جسم مقسومِ اولا مساوی شود یعنی هرچقدر اضافه کن به ۵ سانت نمی رسد»

«و هذا الضرب من الزیاده لا یبلغ بالجسم کل عظم اتفق»

«باء» در «بالجسم» باء تعدیه است.

مصنف می فرماید این زیادات جسم را به هر بزرگی که امکان داشته باشد این جسم را به یک حد خاصی که همان ۵ سانت است نمی رساند تا چه رسد که آن را بزرگتر از ۵ سانت کند و تا چه رسد به اینکه آن را نامتناهی کند.

ص: ۱۵۲۲

ترجمه: این نوع زیـاده «که رو به نقصان است یعنی آنچه که اضافه می کنیم کمتر از آن چیزی است که قبلا اضافه می کردیم» جسم را نمی رساند به هر عِظَمی که اتفاق بیفتد. «آن را از ۵ سانت بزرگتر نمی کند»

«بل له حد لاینتهی الیه البته فضلا عن ان یزید علیه»

ضمیر «له» به «جسم »بر می گردد.

ترجمه: بلکه برای جسم حدی است «مراد از حد همان ۵ سانت اولیه است» که این جسم به آن حد منتهی نمی شود تا چه رسد که اضافه بر آن حد شود و چه رسد به اینکه نامتناهی شود.

صفحه ۲۱۸ سطر ۱۵ قوله «و اما الضرب»

بیـان وجه غلـط: در وجه صـحیح که توضـیح دادیم گفتیم هر مرتبه که خواستیم اضـافه کنیم کمتر از آن که قبلاـ اضـافه کرده بودیم اضـافه می کنیم امـا در نوع دوم که وجه غلـط است یا مساوی آن را اضافه می کنیم یا بیشتر از آن را اضافه می کنیم در اینصـورت جسم، بزرگ می شود و اینطور نیست که به انـدازه ۵ سانت نرسـد اگر یک جسمِ ۵ سانت داشتیم و ۵ سانت اضافه کردیم دوباره ۵ سانت اضافه کردیم و بی نهایت ۵ سانت اضافه کردیم یا در مرتبه اول به آن ۵ سانت، ۷ سانت اضافه کنیم که بیشتر از ۵ سـانت است و در مرتبه سوم ۱۰ سـانت اضـافه کنیم بـاز هم بزرگتر می شود و به سـمت بی نهایت می رود. آیا این حالت، امکان دارد؟ مصنف می فرماید چگونه می خواهی اضافه کنی؟ در اینجا دو صورت است:

صورت اول: از جای دیگری یک جسمی می آوریم و به این جسم اضافه می کنیم

صورت دوم: همین جسم را متخلخل می کنی که اگر متخلخل کنی چاق تر می شود.

حکم صورت اول: این باطل است چون شما می خواهی با این اضافه کردن هایی که تعدادشان بی نهایت است یک جسم نامتناهی درست کنید پس باید ماده ی ثانیه ی نامتناهی داشته باشید که بالفعل نامتناهی باشد تا از آن جدا کنید و به این جسم اول وصل کنید تا آن را نامتناهی کنید در این صورت معلوم می شود که ما یک جسم نامتناهی بالفعل در خارج داریم و ما در اوائل فصل این را رد کردیم نمی گوییم اضافه کردن اشکال دارد بلکه می گوییم داشتن یک جسم نامتناهی که از آن جدا کنید و به جسم دیگر اضافه کنید اشکال دارد.

سپس مصنف می گوید شما قیاس به انقسام کردید ما می گوییم در انقسام محذوری وجود ندارد. در انقسام چیزی از بیرون نمی آورید بلکه خود همین جسم ۵ سانتی را بی نهایت قسمت می کنید پس قیاسِ انقسام به اضافه کردن، قیاس مع الفارق است چون در اضافه کردن نیاز به یک جسم بی نهایت داشتید تا از آن جدا کنید و به جسم اولی بچسبانید تا نامتناهی شود.

«و اما الضرب من الزیاده التی من شاتها ان تُنمِی الجسم حتی توافی کلَّ حد فی العظم او تزید علیه»

اما نوعی از زیاده که شانش این است که جسم را بیشتر کند تا جسم همراه شود با هر حدی در بزرگی «یعنی هر حدی در بزرگی که تصور شود جسم را به آن حد برسانیم دوباره بتوانیم جسم را از آن حد بگذرانیم» یا بر آن حد اضافه شود «یعنی بر این جسم اضافه کنیم اضافه ای را تا اینکه این جسمِ مضافٌ الیه بتواند به هر حدی برسد و در هیچ حدی هم توقف نکند و اضافه بر آن حد برود»

ص: ۱۵۲۴

«فذلک متعذر»

این به هر دو قسمش «چه با اضافه کردن چه با تخلخل» باطل است.

«و لیس علی قیاس الصغر»

بر قیاس انقسام نیست چون در انقسام شی را کوچک می کنید و می گویید به سمت بی نهایت می رود اما در اینجا بزرگ می کنید که بزرگ کردن بر قیاس کوچک کردن نیست.

«فان القسمه لاتحتاج الی شیء خارج عن الجسم و النمو و التزید یکون اما بماده تنضم الی الاصل»

چرا قیاس مع الفارق است چون قسمت، احتیاج به شیءِ خارج از آن جسمی که دارد قسمت می شود ندارد. «احتیاجی به شیء خارج ندارد همان جسمی که دارد قسمت می شود تمام انقسامها را تامین می کند و لازم نیست چیزی از خارج برای انقسامش آورده شود» ولی نمو و تزید که مورد بحث ما است یا به ماده است یا به تخلل است.

«بماده تنضم الی الاصل»: مراد از اصل همان جسمی است که اسم آن را مضافٌ الیه گذاشتیم که به آن اضافه می کنیم. مراد از ماده، مضاف است یعنی مضاف را به مضافٌ الیه اضافه می کنیم. با ماده ای که در اختیار داریم این اضافه را انجام می دهیم.

ترجمه: این تزید و نمو که مضاف الیه را بزرگ می کند یا به ماده ای است که ضمیمه به اصل می شود و بی نهایت منضم می شود تا اصل را بی نهایت کند.

«و هذا یوجب ان یکون مواد للاجسام بلانهایه»

نسخه صحیح «مواد الاجسام» است.

ص: ۱۵۲۵

این صورت باطل است زیرا که موجب می شود مواد اجسام، بلانهایت باشد و در نتیجه ما جسمی داشته باشیم که بالفعل نامتناهی است سپس از آن جسم، مضاف هایی را جدا کنیم و به مضاف الیه ضمیمه کنیم.

این فرض باطل است به خاطر اینکه لازم می آید ماده ی عالم بی نهایت باشد در حالی که از ابتدای این فصل تا اینجا ثابت کردیم ماده ی بی نهایت نداریم و جسم بی نهایت نداریم.

«و اما بتخلخل و انبساط لایقف»

حکم فرض تخلخل: در جایی که جسم با تخلخل و انبساط بزرگ شود یعنی از بیرون چیزی به آن ضمیمه نکنیم در این صورت، محذور قبل لازم نمی آید و گفته نمی شود که لازمه اش وجودِ جسم نامتناهی است. اشکال دیگری وارد است که در ادامه بیان می کنیم

اشکال اول: این کار در کجا انجام می شود آیا در خلا انجام می شود یا در مکان انجام می شود؟ این جسم که در اینجا است و ما آن را باد می کنیم فضای بیشتری می خواهد اگر در مکان قرار می دهید باید یک مکانِ بی نهایتی باشد که این بتواند آن مکان بی نهایت را پر کند یا یک خلاءِ بی نهایت باشد چون این جسم به سمت بی نهایت می رود و جلوی آن نباید بسته باشد و ما قبلا گفتیم مکانِ بی نهایت و خلاِ نهایت نداریم.

اشکال دوم: در فرضی که در خلأ باشد اشکال دیگری داریم و آن این است که اصلا خلأ نداریم نه اینکه خلاِ بی نهایت نداریم.

اشکال سوم: این جسم که متخلخل می شود به وسیله چه چیزی متخلخل می شود و فضا را چگونه پُر می کند؟ با حرکت به سمت جلو می رود و فضا را با حرکت، پُر می کند در حالی که حرکت، نمی تواند بی نهایت باشد چون این جسم که با حرکت کردن به سمت بزرگ شدن می رود باید بی نهایت حرکت کند در حالی که حرکت اگر به سمت جهتی باشد نمی تواند بی نهایت باشد بله حرکت دورانی می تواند بی نهایت باشد اما حرکت به سمت جهت که حرکت مستقیم است نمی تواند بی نهایت باشد حتی حرکت نموی که الان مورد بحث ما است حرکت مکانی نیست اما به سمت جهتی حرکت می کند.

«و هذا یستحیل لانه یحتاج کل متخلخل ان یتخلخل فی جزء خلاء او ملاء»

نسخه صحیح «فی حیز» است.

اضافه «حیز» به «خلا» و «ملا» اضافه بیانیه است یعنی تخلخل احتیاج به چیزی دارد که آن چیز یا خلا است یا ملا است

«و کل ذلک متناه کما قد علمت»

«کل ذلک» یعنی خلا و ملا.

اشکال اول این است که خلا و ملا همه متناهی اند چگونه می توانید تخلخلِ نامتناهی درست کنید و آن را در کجا قرار می دهید.

«و الخلاء خاصه لا وجود له»

اشکال دوم این است که از بین خلأ و ملأ، خلأ وجود ندارد.

«و لانه لایجوز ان یکون حرکه تقتضی جهه الا و لها حد»

«یکون» تامه است. ضمیر «لها» به «حرکت» بر می گردد.

اشکال سوم این است که ممکن نیست تحقق پیدا کند حرکتی که اقتضای جهت دارد «یعنی دورانی نیست» مگر برای آن حد باشد «هیچ حرکتی غیر دورانی نمی تواند وجود بگیرد مگر اینکه محدود باشد. اگر تخلخل، این شیء را به سمت بی نهایت می برد معنایش این است که حرکتِ بی نهایت بر این شی وارد می شود در حالی که گفتیم همه حرکتها حد دارند و محدودند و بی نهایت نیستند.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹